H. Eccl. 104 ps

Schliemann

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Die
Clementinen

nebſt

den verwandten Schriften

und

der Ebionitismus,

ein Beitrag

zur

Kirchen- und Dogmengeſchichte der erſten Jahrhunderte

von

Adolph Schliemann,

Candidaten der Theologie in Roſtock.

Hamburg,

bei Friedrich Perthes.

1844.

194. D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Dem

Herrn Paſtor Lindenberg

in Lübeck.

Dem

Herrn Doctor der Rechte, Oberappellations- und Niedergerichtsprocurator

von der Hude

in Lübeck.

Dem

Herrn Conſiſtorialrath, Profeſſor

Dr. Neander

in Berlin.

Dem

Herrn Profeſſor Dr. Krabbe

in Roſtock.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Dem

Herrn Paſtor Lindenberg

in Lübeck.

Dem

Herrn Doctor der Rechte, Oberappellations= und Niedergerichtsprocurator

von der Hude

in Lübeck.

Dem

Herrn Conſiſtorialrath, Profeſſor

Dr. Neander

in Berlin.

Dem

Herrn Profeſſor Dr. Krabbe

in Roſtock.

Geſtatten Sie mir, hochverehrte Herren, Ihnen eine Schrift darbringen zu dürfen, die Ihnen Allen, obwohl in verſchiedener Weiſe angehört. Ihnen, innigſt verehrte Herren, Herr Paſtor Lindenberg, und Herr Doctor von der Hude, war ich ſchuldig, Rechenſchaft abzulegen über die jahrelangen Studien, zu denen Ihre Güte allein mir die Mittel darbot; vergönnen Sie mir, die Frucht dieſer Studien mit der Bezeugung der innigſten Hochachtung und Verehrung und eines tief empfundenen Dankes Ihnen zu überreichen.

In anderer Weiſe gehört Ihnen, meine hochverehrten, theuren Lehrer, Herr Conſiſtorialrath Neander, und Herr Profeſſor Krabbe, die Schrift an. Sie haben nicht allein durch Rath und That mich bei der Ausarbeitung derſelben vielfach unterſtützt, ſondern Ihnen verdanke ich ganz beſonders jene Anregung, die mich hingeführt hat, mit Liebe einzugehn auf die Geſchichte der Kirche Chriſti, an der auch nach meinem Theile zu arbeiten, mein ſeligſter Beruf ſein wird. Geſtatten ſie mir, Ihnen für das, was ſie mir in dieſer, wie in vielen andern Hinſichten waren, in ſchlichten Worten den Dank eines vollen Herzens auszuſprechen.

Geſtatten Sie mir, hochverehrte Herren, Ihnen eine Schrift darbringen zu dürfen, die Ihnen Allen, obwohl in verſchiedener Weiſe angehört. Ihnen, innigſt verehrte Herren, Herr Paſtor Lindenberg, und Herr Doctor von der Hude, war ich ſchuldig, Rechenſchaft abzulegen über die jahrelangen Studien, zu denen Ihre Güte allein mir die Mittel darbot; vergönnen Sie mir, die Frucht dieſer Studien mit der Bezeugung der innigſten Hochachtung und Verehrung und eines tief empfundenen Dankes Ihnen zu überreichen.

In anderer Weiſe gehört Ihnen, meine hochverehrten, theuren Lehrer, Herr Conſiſtorialrath Neander, und Herr Profeſſor Krabbe, die Schrift an. Sie haben nicht allein durch Rath und That mich bei der Ausarbeitung derſelben vielfach unterſtützt, ſondern Ihnen verdanke ich ganz beſonders jene Anregung, die mich hingeführt hat, mit Liebe einzugehn auf die Geſchichte der Kirche Chriſti, an der auch nach meinem Theile zu arbeiten, mein ſeligſter Beruf ſein wird. Geſtatten ſie mir, Ihnen für das, was ſie mir in dieſer, wie in vielen andern Hinſichten waren, in ſchlichten Worten den Dank eines vollen Herzens auszuſprechen.

Insbeſondere fühle ich mich bei dieſer Gelegenheit gedrungen, Ihnen, innigſt verehrter Lehrer, Herr Conſiſtorialrath Neander, den heißen Dank zu bezeugen für das, was ſie in einer von Gegenſätzen zerriſſenen Zeit auch mir geweſen ſind. Ihnen verdanke ich vor Allen die Geſtaltung meines innern Lebens, Ihrer Einwirkung die theologiſche Richtung, welche ich mit Gottes Gnade bis zum letzten Athemzuge freudig und entſchieden bekennen werde, die Richtung, welche frei von Menſchenknechtſchaft jeder Art das göttliche Wort als alleinige Norm und Chriſtum als den einigen Meiſter erkennt.

So nehmen Sie, hochverehrte Herren, die Schrift hin, die ich bei allen Mängeln doch mir bewußt bin mit ernſtem Streben verfaßt zu haben, als ſchwaches Zeichen einer innigen Dankbarkeit und Verehrung.

Roſtock, den 4ten November 1843.

Adolph Schliemann.

Vorrede.

Es hat mir immer als ein wenig würdiges und wiſſenſchaftliches Verfahren erſcheinen wollen, die Berechtigung für das Erſcheinen einer Schrift von dem mehr oder minder großen Intereſſe, welches der behandelte Gegenſtand in Anſpruch nimmt, abhängig zu machen. Vielmehr glaube ich, daß eine jede Schrift, die einen Gegenſtand, der überhaupt nur in irgend einer Hinſicht von wirklicher Bedeutung iſt, von neuen Seiten beleuchtet und die Unterſuchungen weiter fördert, eben hiermit die Berechtigung zum Hervortreten in ſich trägt. Wollen wir jedoch auch den Maaßſtab der Bedeutung an die Berechtigung anlegen, ſo beurkundet, was die vorliegende Schrift betrifft, die allgemein anerkannte Wichtigkeit der Clementinen, wie die Dunkelheit, welche troz den trefflichen Unterſuchungen der neuern Zeit auf denſelben ruht, und die durch nichts ſo ſehr als die ins Unglaubliche gehende Verſchiedenheit der Anſichten über dieſelben bezeugt wird, genugſam, daß eine Monographie über die Clementinen von vielſeitigem,

hohem Intereſſe iſt. Ob aber, und in welchem Grade die vorliegende Schrift die Aufgabe, welche ſie ſich geſtellt hat, die Entſtehung der Clementinen nach allen Seiten hin ins Licht zu ſetzen, erfüllt, darüber ſteht dem Verfaſſer ſelbſt natürlich kein Urtheil zu. Die Ueberzeugung jedoch, über manche Seiten ein neues Licht verbreitet und die Unterſuchungen im Ganzen weiter gefördert zu haben, ſcheut er ſich nicht, obwohl ſich der vielfachen und höchſt bedeutenden Mängel ſeiner Schrift wohl bewußt, offen auszuſprechen.

Ein beſonderes Beſtreben des Verfaſſers iſt geweſen, ſich bei allen Unterſuchungen, auf die er ſelbſt geführt iſt, des Zuſammenhangs mit den früheren Bearbeitungen klar und deutlich bewußt zu werden und denſelben in der Schrift darzulegen. Wie ihm fortwährend recht lebendig vorſchwebte, daß man bei allen wiſſenſchaftlichen Arbeiten nicht von vorn anzufangen, ſondern ſich im Zuſammenhange mit den früheren zu erhalten habe, ſo iſt er überall bemüht geweſen, dieſen Zuſammenhang in ſeiner Schrift hervortreten zu laſſen. So iſt denn der Behandlung aller ſchwierigen Partien eine kurze Geſchichte der bisherigen Unterſuchungen vorangeſchickt, und der Standpunkt, auf welchem dieſe heutigen Tages ſtehen, dargelegt. In der That gewährt auch, ganz abgeſehn von der Nothwendigkeit, ſeine Unterſuchung als neues Glied an die Kette der voraufgegangenen zu knüpfen, das Studium der frühern Verhandlungen und Forſchungen über den Gegenſtand,

den man ſelbſt einer neuen Bearbeitung unterwirft, einen gewöhnlich viel zu wenig beachteten Nutzen. Es ſteht dadurch in unſerer Gewalt, mit der ganzen Kraft der frühern Jahrhunderte immer wieder aufs Neue an die Löſung ſchwieriger Probleme zu gehn und ſie ſo einem endlichen Abſchluß näher zu bringen. Daß der Verfaſſer dies nicht von ſeiner Schrift ausſagen will, braucht wohl nicht erſt bemerkt zu werden, er wollte vielmehr nur den Geſichtspunkt angeben, der ihn bei der Aufnahme einer ſo großen Maſſe von Litteratur leitete; übrigens iſt er ſich wohl bewußt, hierin häufig zu weit gegangen zu ſein.

Leider mußten im letzten Abſchnitt manche Unterſuchungen theils in Rückſicht auf die Zeit, theils auf den Umfang des Werks, der ſchon lange die vorgeſetzten Gränzen überſchritt, wegfallen. Jedoch hofft der Verfaſſer Gelegenheit zu haben, ſie an einem andern Ort aufnehmen zu können.

Noch bittet der Verfaſſer recht dringend, die hinten angezeigten, den Sinn ſtörenden Druckfehler und ſonſtigen einzelnen Berichtigungen vor dem Leſen des Buchs berückſichtigen zu wollen. — Die Ungleichheit in der Schreibweiſe der zu Subſtantiven, wie der von Eigennamen gebildeten Adjectiva fällt dem Verfaſſer nicht zur Laſt, da dieſe von ihm urſprünglich alle klein geſchrieben worden ſind. — Wegen der Schwerfälligkeit und Breite der Sprache aber muß er die gütige Nachſicht der Leſer in Anſpruch nehmen.

hohem Intereſſe iſt. Ob aber, und in welchem Grade die vorliegende Schrift die Aufgabe, welche ſie ſich geſtellt hat, die Entſtehung der Clementinen nach allen Seiten hin ins Licht zu ſetzen, erfüllt, darüber ſteht dem Verfaſſer ſelbſt natürlich kein Urtheil zu. Die Ueberzeugung jedoch, über manche Seiten ein neues Licht verbreitet und die Unterſuchungen im Ganzen weiter gefördert zu haben, ſcheut er ſich nicht, obwohl ſich der vielfachen und höchſt bedeutenden Mängel ſeiner Schrift wohl bewußt, offen auszuſprechen.

Ein beſonderes Beſtreben des Verfaſſers iſt geweſen, ſich bei allen Unterſuchungen, auf die er ſelbſt geführt iſt, des Zuſammenhangs mit den früheren Bearbeitungen klar und deutlich bewußt zu werden und denſelben in der Schrift darzulegen. Wie ihm fortwährend recht lebendig vorſchwebte, daß man bei allen wiſſenſchaftlichen Arbeiten nicht von vorn anzufangen, ſondern ſich im Zuſammenhange mit den früheren zu erhalten habe, ſo iſt er überall bemüht geweſen, dieſen Zuſammenhang in ſeiner Schrift hervortreten zu laſſen. So iſt denn der Behandlung aller ſchwierigen Partien eine kurze Geſchichte der bisherigen Unterſuchungen vorangeſchickt, und der Standpunkt, auf welchem dieſe heutigen Tages ſtehen, dargelegt. In der That gewährt auch, ganz abgeſehn von der Nothwendigkeit, ſeine Unterſuchung als neues Glied an die Kette der voraufgegangenen zu knüpfen, das Studium der frühern Verhandlungen und Forſchungen über den Gegenſtand,

den man ſelbſt einer neuen Bearbeitung unterwirft, einen gewöhnlich viel zu wenig beachteten Nutzen. Es ſteht dadurch in unſerer Gewalt, mit der ganzen Kraft der frühern Jahrhunderte immer wieder aufs Neue an die Löſung ſchwieriger Probleme zu gehn und ſie ſo einem endlichen Abſchluß näher zu bringen. Daß der Verfaſſer dies nicht von ſeiner Schrift ausſagen will, braucht wohl nicht erſt bemerkt zu werden, er wollte vielmehr nur den Geſichtspunkt angeben, der ihn bei der Aufnahme einer ſo großen Maſſe von Litteratur leitete; übrigens iſt er ſich wohl bewußt, hierin häufig zu weit gegangen zu ſein.

Leider mußten im letzten Abſchnitt manche Unterſuchungen theils in Rückſicht auf die Zeit, theils auf den Umfang des Werks, der ſchon lange die vorgeſetzten Gränzen überſchritt, wegfallen. Jedoch hofft der Verfaſſer Gelegenheit zu haben, ſie an einem andern Ort aufnehmen zu können.

Noch bittet der Verfaſſer recht dringend, die hinten angezeigten, den Sinn ſtörenden Druckfehler und ſonſtigen einzelnen Berichtigungen vor dem Leſen des Buchs berückſichtigen zu wollen. — Die Ungleichheit in der Schreibweiſe der zu Subſtantiven, wie der von Eigennamen gebildeten Adjectiva fällt dem Verfaſſer nicht zur Laſt, da dieſe von ihm urſprünglich alle klein geſchrieben worden ſind. — Wegen der Schwerfälligkeit und Breite der Sprache aber muß er die gütige Nachſicht der Leſer in Anſpruch nehmen.

Der Aufforderung der hochwürdigen theologiſchen Facultät zu Berlin in der Beurtheilung meiner Bearbeitung der im J. 1839 geſtellten Preisaufgabe über die Clementinen, eine neue Ausgabe der Clementinen zu beſorgen, werde ich, ſobald die Zeit es mir verſtattet, nachzukommen ſuchen.

So ſei das Werk denn Gott befohlen, deſſen Gnade dem oft Ermattenden die Kraft gegeben, es zu Ende zu führen!

Der Verfaſſer.

Inhaltsanzeige.

Einleitung.

	Seite
1. Bedeutung der Clementinen	
a) für die Geſchichte der erſten chriſtlichen Jahrhunderte,	1— 6
b) für die neuteſtamentliche Einleitung. . . .	6— 15
2. Beſtimmung der Aufgabe.	15— 16
3. Eintheilung.	16— 17
4. Geſchichte der bisherigen Unterſuchungen. . . .	17— 48

Erſtes Capitel.

§. 1. Bisherige Ausgaben der Clementinen, Beſchaffenheit des Textes. . . . . 49— 50

§. 2. Inhalt der clementiniſchen Homilien. . . . 50— 68

§. 3. Beſtandtheile der Clementinen außer jenen Homilien. 68— 76

§. 4. Ob der Verfaſſer für Clemens Romanus gehalten werden wollte. . . . . 76— 80

§. 5. Anlage der Clementinen. 1) Innerer Zuſammenhang der einzelnen Beſtandtheile. 80— 85

§. 6. Anlage der Clementinen. 2) Innerer Organismus derſelben. . . . . . 85—101

§. 7. Titel der Schrift τὰ Κλημέντια, Bedeutung des Worts Homilie. . . . . 102—105

§. 8. In wie weit ſchließt ſich der Verfaſſer bei ſeinen Berichten der Wirklichkeit, oder damals vorhandenen Traditionen an, in wie weit enthält ſeine Schrift von ihm ſelbſt Fingirtes. . . . . . . 105—114

§. 9. Vieles vom Verfaſſer ſelbſt Fingirte in die ſpätere Tradition übergegangen. . . . . . . 114—127

§. 10. Anſehn der Clementinen in der älteſten Kirche. . 127—129

Seite

Zweites Capitel.

Lehrbegriff der Clementinen.

Kurze Zuſammenfaſſung des clementiniſchen Lehrbegriffs. 130 — 132

§. 1. Daſein und Einheit Gottes, Widerlegung des heidniſchen Polytheismus, Bekämpfung der gnoſtiſchen Unterſcheidung des höchſten Gottes vom Weltſchöpfer und der Behauptung der Gottheit Chriſti. — Trinitätslehre. . . . . 133 — 145

§. 2. Gottes Natur und Eigenſchaften. . . . . 145 — 152

§. 3. Schöpfung, — das Geſetz der Syzygien. . . . 152 — 157

§. 4. Fortſetzung der Lehre von der Schöpfung, Verhältniß Gottes zum Urſprung des Böſen. . . . . 157 — 162

§. 5. Beſchluß der Lehre von der Schöpfung, die Lehre von dem Teufel und den Engeln. . . . . 162 — 167

§. 6. Lehre von der Vorſehung — Theodicee. . . . 167 — 169

§. 7. Natur des Menſchen. . . . . 169 — 175

§. 8. Adam und Eva. . . . . 175 — 177

§. 9. Eintritt der Sünde in die Menſchenwelt. . . 178 — 180

§. 10. Folgen der Sünde. Gegenwärtiger Zuſtand der Menſchheit in ſittlicher wie in intellectueller Hinſicht. Nothwendigkeit der Offenbarung. . . . . . 181 — 185

§. 11. Die Offenbarung durch die wahre Prophetie vermittelt. Begriff der wahren Prophetie. Verhältniß der äußern Offenbarung zu dem Erkenntnißvermögen des Menſchen. Falſche Prophetie. Anſicht über das alte Teſt. . . . . 185 — 194

§. 12. Adam, Enoch, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Moſes, Jeſus ſind die wahren Propheten. Der Pentateuch. Die Wahrheit bis auf Chriſtus als Geheimlehre fortgepflanzt. . . . . 194 — 199

§. 13. Chriſtologie. . . . . 199 — 210

§. 14. Das Werk Chriſti. Vorſtellung über die Apoſtel. . 210 — 215

§. 15. Die chriſtliche Religion identiſch mit der ächt jüdiſchen. Glaube und gute Werke. . . . . . . 215 — 221

§. 16. Welche Gebräuche wollten die Clementinen aus dem Judenthum beibehalten wiſſen. — Opfer, Fleiſchgenuß, Faſten, Beſchneidung, Taufe, Abendmahl. 221 — 229

§. 17. Moral. . . . . 229 — 247

§. 18. Lehre von der Kirche. . . . . . . 247 — 250

§. 19. Eſchatologie. . . . . 250 — 251

Drittes Capitel.

Die den Clementinen verwandten Schriften.

Seite

I. Die Clementinen keine Ueberarbeitung einer andern, ſondern eine durchaus ſelbſtſtändige Schrift . . . . . . 252—264

§. 1. Das κήρυγμα Πέτρου . . . . 253—264

II. Die verſchiedenen Ueberarbeitungen der Clementinen. . . . . 265—346

1. Die Recognitionen. . . . . 265—334

§. 2. Ausgaben, Ueberſetzung des Rufin, Kritik derſelben. 265—273

§. 3. Verſchiedene Benennungen. Bedeutung des Titels Recognitionen. . . . . 273—286

§. 4. Beſtandtheile. . . . . 286—290

§. 5. Verſuche, den Verfaſſer beſtimmt anzugeben. Die verſchiedenen Anſichten über das Verhältniß der Recognitionen zu den Clementinen. Prüfung derſelben. 290—297

§. 6. Vergleichung der Recognitionen und Clementinen hinſichtlich ihres geſchichtlichen und dogmatiſchen Inhalts. 297—316

§. 7. Die Recognitionen eine Ueberarbeitung der Clementinen. . . . . 316—325

§. 8. Zeit und Ort der Abfaſſung. . . . . . 326—328

§. 9. Richtung. . . . . 328—334

2. §. 10. Die ſ. g. clementiniſche Epitome. . . . . . 334—338

3. §. 11. Die übrigen verloren gegangenen Ueberarbeitungen der Clementinen, die kirchliche Recenſion derſelben und die διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος. . . . 338—346

Viertes Capitel.

Die Richtung der Clementinen. Der Ebionitismus nach ſeiner hiſtoriſchen und dogmatiſchen Seite. Tendenz der Clementinen. Zeit und Ort der Abfaſſung u. ſ. w.

§. 1. Prüfung der verſchiedenen Annahmen in Betreff der Richtung der Clementinen. . . . . . . 348—362

§. 2—9. Der Ebionitismus. . . . . 362—552

§. 2. Die Annahme, daß es nie eine Secte der Ebioniten gegeben habe, in ihrer geſchichtlichen Entwicklung. 362—371

§. 3. Allmählige Ausbildung des Ebionitismus bis zu ſeinem offenen Hervortreten. . . . . . . 371—408

Der Aufforderung der hochwürdigen theologiſchen Facultät zu Berlin in der Beurtheilung meiner Bearbeitung der im J. 1839 geſtellten Preisaufgabe über die Clementinen, eine neue Ausgabe der Clementinen zu beſorgen, werde ich, ſobald die Zeit es mir verſtattet, nachzukommen ſuchen.

So ſei das Werk denn Gott befohlen, deſſen Gnade dem oft Ermattenden die Kraft gegeben, es zu Ende zu führen!

Der Verfaſſer.

Inhaltsanzeige.

Einleitung.

	Seite
1. Bedeutung der Clementinen	
a) für die Geſchichte der erſten chriſtlichen Jahrhunderte,	1— 6
b) für die neuteſtamentliche Einleitung.	6— 15
2. Beſtimmung der Aufgabe.	15— 16
3. Eintheilung.	16— 17
4. Geſchichte der bisherigen Unterſuchungen. . . .	17— 48

Erſtes Capitel.

§. 1. Bisherige Ausgaben der Clementinen, Beſchaffenheit des Textes.	49— 50
§. 2. Inhalt der clementiniſchen Homilien. . . .	50— 68
§. 3. Beſtandtheile der Clementinen außer jenen Homilien.	68— 76
§. 4. Ob der Verfaſſer für Clemens Romanus gehalten werden wollte.	76— 80
§. 5. Anlage der Clementinen. 1) Innerer Zuſammenhang der einzelnen Beſtandtheile.	80— 85
§. 6. Anlage der Clementinen. 2) Innerer Organismus derſelben.	85—101
§. 7. Titel der Schrift τὰ Κλημέντια, Bedeutung des Worts Homilie.	102—105
§. 8. In wie weit ſchließt ſich der Verfaſſer bei ſeinen Berichten der Wirklichkeit, oder damals vorhandenen Traditionen an, in wie weit enthält ſeine Schrift von ihm ſelbſt Fingirtes.	105—114
§. 9. Vieles vom Verfaſſer ſelbſt Fingirte in die ſpätere Tradition übergegangen.	114—127
§. 10. Anſehn der Clementinen in der älteſten Kirche. .	127—129

Seite

Zweites Capitel.

Lehrbegriff der Clementinen.

Kurze Zuſammenfaſſung des clementiniſchen Lehrbegriffs. 130 — 132

§. 1. Daſein und Einheit Gottes, Widerlegung des heidniſchen Polytheismus, Bekämpfung der gnoſtiſchen Unterſcheidung des höchſten Gottes vom Weltſchöpfer und der Behauptung der Gottheit Chriſti. — Trinitätslehre. . . . . 133 — 145
§. 2. Gottes Natur und Eigenſchaften. . . . . 145 — 152
§. 3. Schöpfung, — das Geſetz der Syzygien. . . . 152 — 157
§. 4. Fortſetzung der Lehre von der Schöpfung, Verhältniß Gottes zum Urſprung des Böſen. . . . . 157 — 162
§. 5. Beſchluß der Lehre von der Schöpfung, die Lehre von dem Teufel und den Engeln. . . . . 162 — 167
§. 6. Lehre von der Vorſehung — Theodicee. . . . 167 — 169
§. 7. Natur des Menſchen. . . . . 169 — 175
§. 8. Adam und Eva. . . . . 175 — 177
§. 9. Eintritt der Sünde in die Menſchenwelt. . . 178 — 180
§. 10. Folgen der Sünde. Gegenwärtiger Zuſtand der Menſchheit in ſittlicher wie in intellectueller Hinſicht. Nothwendigkeit der Offenbarung. . . . . . . 181 — 185
§. 11. Die Offenbarung durch die wahre Prophetie vermittelt. Begriff der wahren Prophetie. Verhältniß der äußern Offenbarung zu dem Erkenntnißvermögen des Menſchen. Falſche Prophetie. Anſicht über das alte Teſt. . . . . 185 — 194
§. 12. Adam, Enoch, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Moſes, Jeſus ſind die wahren Propheten. Der Pentateuch. Die Wahrheit bis auf Chriſtus als Geheimlehre fortgepflanzt. . . . . 194 — 199
§. 13. Chriſtologie. . . . . 199 — 210
§. 14. Das Werk Chriſti. Vorſtellung über die Apoſtel. . 210 — 215
§. 15. Die chriſtliche Religion identiſch mit der ächt jüdiſchen. Glaube und gute Werke. . . . . . . 215 — 221
§. 16. Welche Gebräuche wollten die Clementinen aus dem Judenthum beibehalten wiſſen. — Opfer, Fleiſchgenuß, Faſten, Beſchneidung, Taufe, Abendmahl. 221 — 229
§. 17. Moral. . . . . 229 — 247
§. 18. Lehre von der Kirche. . . . . . . 247 — 250
§. 19. Eſchatologie. . . . . 250 — 251

Drittes Capitel.

Die den Clementinen verwandten Schriften.

Seite

I. Die Clementinen keine Ueberarbeitung einer andern, ſondern eine durchaus ſelbſtſtändige Schrift . . . . . . 252—264

§. 1. Das *κήρυγμα Πέτρου*. . . . . 253—264

II. Die verſchiedenen Ueberarbeitungen der Clementinen. . . . . 265—346

1. Die Recognitionen. . . . . 265—334

§. 2. Ausgaben, Ueberſetzung des Rufin, Kritik derſelben. 265—273

§. 3. Verſchiedene Benennungen. Bedeutung des Titels Recognitionen. . . . . 273—286

§. 4. Beſtandtheile. . . . . 286—290

§. 5. Verſuche, den Verfaſſer beſtimmt anzugeben. Die verſchiedenen Anſichten über das Verhältniß der Recognitionen zu den Clementinen. Prüfung derſelben. 290—297

§. 6. Vergleichung der Recognitionen und Clementinen hinſichtlich ihres geſchichtlichen und dogmatiſchen Inhalts. 297—316

§. 7. Die Recognitionen eine Ueberarbeitung der Clementinen. . . . . 316—325

§. 8. Zeit und Ort der Abfaſſung. . . . . . 326—328

§. 9. Richtung. . . . . 328—334

2. §. 10. Die ſ. g. clementiniſche Epitome. . . . . 334—338

3. §. 11. Die übrigen verloren gegangenen Ueberarbeitungen der Clementinen, die kirchliche Recenſion derſelben und die *διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος*. . . 338—346

Viertes Capitel.

Die Richtung der Clementinen. Der Ebionitismus nach ſeiner hiſtoriſchen und dogmatiſchen Seite. Tendenz der Clementinen. Zeit und Ort der Abfaſſung u. ſ. w.

§. 1. Prüfung der verſchiedenen Annahmen in Betreff der Richtung der Clementinen. . . . . . 348—362

§. 2—9. Der Ebionitismus. . . . . . 362—552

§. 2. Die Annahme, daß es nie eine Secte der Ebioniten gegeben habe, in ihrer geſchichtlichen Entwicklung. 362—371

§. 3. Allmählige Ausbildung des Ebionitismus bis zu ſeinem offenen Hervortreten. . . . . . 371—408

Seite

§. 4. Dogmatiſcher Charakter der nachapoſtoliſchen Zeit bis zum Hervortreten des Ebionitismus. Stellung der ſpätern Zeit zu demſelben. . . . . . . 409—445
§. 5. Die Nazaräer. . . . . 445—458
§. 6. Zeit der Entſtehung des Ebionitismus. Ableitung des Namen Ebioniten. Weitere Benennungen. Symmachus. Aufenthalt. Dauer. Zwei verſchiedene Claſſen. . . . . 459—481
§. 7. Dogmatiſcher Charakter des vulgairen Ebionitismus. Spuren der gnoſtiſchen Ebioniten bei den Vätern vor Epiphanius. . . . . 481—498
§. 8. Der gnoſtiſche Ebionitismus nach des Epiphanius Beſchreibung. Glaubwürdigkeit derſelben. Uebereinſtimmung mit dem Lehrbegriff der Clementinen. Dogmatiſcher Charakter des gnoſtiſchen Ebionitismus nach den Clementinen und den Berichten der Väter. 498—522
§. 9. Gemeinſamer Charakter des vulgairen und gnoſtiſchen Ebionitismus. Die principielle Verſchiedenheit beider. Prüfung der Annahme, daß der letztere aus dem Eſſenismus hervorgegangen iſt. Ob er gleichzeitig aus dem vulgairen oder ſpäter entſtanden. 522—531
§. 10. Tendenz der Clementinen, Ort und Zeit der Abfaſſung. Dogmatiſcher Charakter der römiſchen Gemeinde in den erſten Jahrhunderten. . . . 531—553
Anhang. Die Stelle des Juſtinus Martyr über die Ebioniten. 553—556
Regiſter. . . . . 557—569
Verzeichniß der Druckfehler und Berichtigungen. . . . 569—570

Wichtigkeit und Bedeutung
der
Clementinen für die Geſchichte der erſten chriſtlichen Jahrhunderte, wie für die neuteſtamentliche Einleitung. Nähere Beſtimmung unſerer Aufgabe. Eintheilung.

Je wichtiger die Kenntniß der erſten chriſtlichen Jahrhunderte iſt, deſto größer muß bei der Spärlichkeit der uns aus dieſer Zeit überkommenen Ueberreſte die Bedeutung ſein, welche den einzelnen uns erhaltenen Schriften zukommt. Müſſen wir ſchon von dieſer Seite aus betrachtet den Clementinen, einer erweislich dem zweiten Jahrhundert angehörenden, wahrſcheinlich um die Mitte deſſelben verfaßten Schrift, eine nicht geringe Wichtigkeit beilegen, ſo wird dieſe noch bedeutend geſteigert, wenn wir in dem Verfaſſer einen Mann kennen lernen von einer mehr als gewöhnlichen Bildung, von einer umfaſſenden Kenntniß ſeiner Zeit mit allen ihren religiöſen Richtungen und Beſtrebungen, einen Mann, deſſen Schrift uns mitten in die lebendige Bewegung jener durch den Gnoſticismus in ihren innerſten Tiefen aufgeregten Zeit hineinverſetzt. Zwar heben auch die Clementinen nicht völlig die Dunkelheit, welche noch immer auf den Anfängen, der Fortentwicklung und den Verzweigungen des Gnoſticismus ruht, dennoch zeugen ſie von der Gährung, welche dieſer hervorrief, von der Art und Weiſe ſeiner Beſtreitung, von ſeinem weit verbreiteten Einfluß, dem ſich ſelbſt die nicht entziehen konnten, welche ſich in ein Oppoſitionsverhältniß zu ihm ſetzten. Noch wichtiger aber ſind die Clementinen für die Kenntniß der Richtung, aus welcher ſie hervorgegangen ſind, des Ebionitismus; nicht nur deshalb, weil ſie die einzige

von einem Ebioniten ſelbſt verfaßte Schrift ſind und als ſolche uns eine beſſere Kenntniß des Lehrbegriffs dieſer Partei gewähren als die Berichte der Gegner, auf die wir ſonſt allein angewieſen wären, ſondern hauptſächlich, weil ſie uns eine von der gewöhnlichen verſchiedene, eigenthümliche Geſtaltung des Ebionitismus vorführen, die ſich zwar ebenfalls in den Ebionitenbeſchreibungen der Väter nachweiſen läßt, deſſenungeachtet aber ohne eine aus ihr ſelbſt hervorgegangene Schrift ſchwerlich zur Anerkennung gekommen ſein würde — eine Behauptung, welche die Geſchichte der Unterſuchungen über die Clementinen hinlänglich beweiſt.

Einen nicht unbedeutenden Platz nehmen die Clementinen ferner ein in der Reihe der apologetiſchen Schriften der erſten Jahrhunderte. Indem ſich der Verfaſſer außer einer Widerlegung der Richtungen innerhalb des Chriſtenthums, welche der ſeinigen entgegenſtanden, auch die Bekämpfung der gegen daſſelbe feindſelig auftretenden heidniſchen Denkweiſen in ihren mannigfachen Geſtaltungen zur Aufgabe geſetzt hat, führt er dieſe in einzelnen Perſonen vor, läßt ſie ihre Anſichten vortragen, ihre Gründe entwickeln, und geht ſodann genauer auf dieſelben ein und zeigt ſie in ihrer Nichtigkeit. So beſtreitet er nicht allein das Heidenthum als Volksglauben, ſondern auch von Seiten ſeiner allegoriſchen Deutung, ſeiner Richtung auf Magie und Aſtrologie, bekämpft den heidniſchen Fatalismus und Caſualismus und ſucht allen dieſen Richtungen gegenüber das Chriſtenthum in ſeiner Wahrheit zu erweiſen. Auf dieſe Weiſe lernen wir nicht allein die Gründe der Vertheidiger des Chriſtenthums, ſondern auch die Waffen derer kennen, welche daſſelbe beſtritten. Die Wichtigkeit, welche in dieſer Hinſicht den Clementinen zukommt, iſt noch lange nicht genügend beachtet worden. [1])

---

1) Hierauf hat zuerſt aufmerkſam gemacht Fabricius in ſeinem delectus argumentorum et syllabus scriptorum, qui veritatem rel. christ. asseruerunt. Hamburgi 1725. p. 40. seqq., ſodann Mosheim in der Abhandlung de turbata etc. (ſiehe d. Litteratur) p. 179. In neueren Zeiten iſt dieſe Seite der Clementinen faſt ganz vernachläſſigt worden. Nur Stäudlin, Geſchichte der Sittenlehre Bd. II. Göttingen 1802. S. 73 ff., Tzſchirner, Fall des Heidenthums (herausgegeben von Niedner, Leipzig 1829.) S. 356 ff. u. 380., und Möhler (Patrologie, her=

Von gleicher Wichtigkeit iſt unſere Schrift für die Kenntniß der allmäligen Ausbildung der hierarchiſchen Kirchenverfaſſung. Der Umſtand, daß die hierarchiſchen Grundſätze in einer Ausbildung, wie ſie erſt viel ſpäter in der katholiſchen Kirche hervortraten, ſchon ganz beſtimmt in unſern dem Ebionitismus angehörenden Clementinen ausgeſprochen ſind, zeigt, daß die allmälige hierarchiſche Geſtaltung der katholiſchen Kirche zunächſt aus einem Element in derſelben hervorging, welches ganz beſonders im Ebionitismus hervortrat — aus dem judenchriſtlichen. Wie dieſes Element in der katholiſchen Kirche der Factor ihrer allmäligen hierarchiſchen Ausbildung war, ſo mußte die Frucht deſſelben — die hierarchiſchen Grundſätze — im Ebionitismus um ſo früher gezeitigt erſcheinen, als dieſer daſſelbe ſo ſtark und einſeitig hervortreten ließ, daß es zur Häreſie wurde. — Nach dem Geſagten kann ich weder die Anſicht Rothe's, daß die Lehre von der Kirche und die Kirchenverfaſſung bei den Ebioniten ein häretiſches Gegenbild zur katholiſchen Kirche ſei, entſtanden aus dem Streben, dieſelbe nachzuahmen [2]), noch die Meinung Baur's theilen, welcher grade in den hierarchiſchen Ideen der Clementinen die Grundſätze der katholiſchen Kirche ſelbſt finden will [3]), ohne zu beachten, daß die Frucht des judenchriſtlichen Elements — die hierarchiſchen Grundſätze — viel

ausgegeben von Reithmayr, Bd. I. Regensburg 1840. S. 80.) haben dieſelbe hervorgehoben.

2) Rothe hat bekanntlich in ſeiner geiſtreichen Schrift, die Anfänge der chriſtlichen Kirche und ihrer Verfaſſung, Bd. I. Wittenberg 1837., die Anſicht durchzuführen geſucht, daß die Einſetzung des Episkopats und ſomit der Grundlage nach die ganze ſpätere hierarchiſche Verfaſſung apoſtoliſchen Urſprungs ſei. Eben deshalb konnte er die hierarchiſchen Ideen nicht aus dem trübenden Einfluß des Judenthums ableiten. Vergl. S. 489 ff., 531 ff.

3) Ueber den Urſprung des Episkopats in der chriſtlichen Kirche, in der Tübinger Zeitſchrift 1838. Heft III. S. 122 ff. «Die ebionitiſche Kirchenverfaſſung», heißt es hier, «iſt ſo wenig, wie Rothe meint, nur ein häretiſches Gegenbild der katholiſchen Kirche, daß ſie vielmehr die urſprüngliche Grundlage bildet, auf welcher dieſe ſelbſt ſich geſtaltete.» Uebrigens hängt dieſe Anſicht Baur's mit ſeiner Auffaſſung des Ebionitismus, welchen er mit Judenchriſtenthum identificirt (vergl. die Litteratur und Cap. IV. §. 2.), eng zuſammen.

früher bei denen reifen mußte, welche daſſelbe bis zur Häreſie einſeitig hervortreten ließen — bei den Ebioniten — als in der katholiſchen Kirche.

Unläugbar werfen die Clementinen von dieſer Seite aus Licht auf die Beurtheilung der ignatianiſchen Briefe; auch ſind die hierarchiſchen Ideen beider Schriften ſchon von Rothe, Baur und Huther[4]) zuſammengeſtellt worden. Nur iſt der Unterſchied wohl zu beachten, daß der Biſchof in den Clementinen *noch beſtimmter* über die Presbyter und Diakonen geſtellt wird als in den genannten Briefen[5]), und die Einheit aller Particulargemeinden in den erſtern auf perſönliche Weiſe in einem Oberbiſchof repräſentirt erſcheint (vgl. Cap. II. §. 18.), während in den letztern noch keine Spur von einer Unterordnung der Biſchöfe unter einander ſichtbar iſt. Auch tritt die Entgegenſetzung der Kleriker und Laien noch ſtärker in den Clementinen als in den ignatianiſchen Briefen hervor. Zu bemerken iſt aber, daß der Ausdruck *καθολικὴ ἐκκλησία* ſich in den Clementinen nicht findet[6]), dagegen in dieſen Briefen vorkommt (ad Smyrn. c. 8.).

Noch in mehreren andern Beziehungen haben die Clementinen für die Kenntniß der älteſten Kirchen- und Dogmengeſchichte eine große Bedeutung. Einmal gehören ſie zu den Schriften, welche die montaniſtiſche Ekſtaſentheorie verwerfen, indem ſie derſelben gegenüber darauf dringen, daß der Prophet ein klares Bewußtſein von dem haben müſſe, was er rede (vergl. Cap. II. §. 11.). Hiermit hing denn die Geltendmachung der grammatiſch-hiſtoriſchen Auslegung zuſammen, welche der Verfaſſer entſchieden im Gegenſatz gegen die weit verbreitete allego-

---

4) Betrachtung der wichtigſten Bedenken gegen die Aechtheit der ignatianiſchen Briefe, in Illgen's Zeitſchrift, 1841. Heft IV. S. 26 ff.

5) Es kann hier nur von der kürzern der beiden Recenſionen die Rede ſein, die ohne Zweifel die zuverläſſigere iſt. Dem Verſuch von Meier, der längern Recenſion, wenigſtens in der Hauptſache, den Vorzug der Originalität vor der kürzern zu vindiciren, iſt von Rothe eine gründliche Beleuchtung und Widerlegung zu Theil geworden.

6) Wenn Rothe dies behauptet, S. 491. und eine Stelle aus der clementiniſchen Epitome anführt, c. 145., ſo iſt zu erinnern, daß dieſe in eine *viel* ſpätere Zeit fällt als die Clementinen (vergl. Cap. III. §. 10.).

riſche Interpretationsmethode feſthielt [7]; und grade die Stellen des alten Teſtaments, in welchen die Allegoriſten nur die allegoriſche Deutung für zuläſſig hielten, betrachtete unſer Verfaſſer, weil er ſie wörtlich erklärte, ſie aber ſo mit ſeinen Anſichten unvereinbar waren, als verfälſchte (vergl. Cap. **II.** §. **12.** Anm. **5.**).

Von noch größerer Bedeutung iſt die eigenthümliche Chriſtologie der Clementinen, welche bisher weder ihrer Beſchaffenheit nach gehörig erkannt (vergl. Cap. **II.** §. **13.**) noch in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der monarchianiſchen Anſichten genügend gewürdigt worden iſt [8]).

Endlich iſt noch hervorzuheben, daß die Clementinen eine wahre Fundgrube ſind für die Kenntniß der Entſtehung mancher falſchen Ueberlieferungen in der älteſten Kirche. In vielen verſchiedenen Recenſionen weit in der Kirche verbreitet (vergl. Cap. **III.**), gaben ſie, wie ſie ſelbſt vieles rein Erdichtete enthalten, vielfach den erſten Anſtoß zur Verbreitung falſcher Traditionen, die zum Theil längſt als unwahr erkannt ſind, zum Theil aber auch noch bis auf den heutigen Tag ihr Leben müh-

---

7) Auf die Wichtigkeit der Clementinen für die Geſchichte der Hermeneutik haben zuerſt aufmerkſam gemacht Roſenmüller p. **101** seqq., Flügge S. **315** ff. ihrer in der Litteratur anzuführenden Schriften. Sodann Klauſen in ſeiner Hermeneutik des neuen Teſtaments, überſetzt von Schmidt-Phiſeldek, Leipzig **1841.** S. **314** ff. und Redepenning in ſeinem Origenes, Thl. I. Bonn **1841.** S. **296** ff.

8) Ich hoffe nächſtens Gelegenheit zu haben, in einer beſondern Abhandlung über die Entwicklungsgeſchichte der Chriſtologie bis zu den arianiſchen Streitigkeiten die Bedeutung der Clementinen und namentlich der Recognitionen in dieſer Hinſicht ans Licht ſetzen zu können. Nur Andeutungen hierüber ſind Cap. III. §. **9.** enthalten. — Noch bemerke ich, daß die Clementinen auch zur Entſcheidung der Frage nach der Zeit und der Veranlaſſung des Todes des Jacobus, des Bruders des Herrn, von Credner (Einleitung ins neue Teſtament, Thl. I. Halle **1836.** S. **580** ff.) angezogen ſind. Bekanntlich gibt es eine doppelte Relation hierüber, von Joſephus einerſeits, anderſeits von Hegeſipp; nach dem erſtern iſt das Jahr **63**, nach dem letztern **69** ſein Todesjahr. Unter den Gründen, welche Credner beſtimmen, dem Hegeſipp zu folgen, iſt auch ein aus den Clementinen entnommener. Dieſe ſetzen nämlich voraus, daß Petrus vor Jacobus geſtorben iſt, was nur der Fall ſein könnte, wenn Hegeſipp Recht hätte. Credner'n ſtimmen bei Rothe a. a. O. S. **275** ff. und Kern in ſeinem Commentar zum Brief Jacobi, dagegen Neander, apoſtoliſches Zeitalter, dritte Auflage, S. **501** ff.

von einem Ebioniten ſelbſt verfaßte Schrift ſind und als ſolche uns eine beſſere Kenntniß des Lehrbegriffs dieſer Partei gewähren als die Berichte der Gegner, auf die wir ſonſt allein angewieſen wären, ſondern hauptſächlich, weil ſie uns eine von der gewöhnlichen verſchiedene, eigenthümliche Geſtaltung des Ebionitismus vorführen, die ſich zwar ebenfalls in den Ebionitenbeſchreibungen der Väter nachweiſen läßt, deſſenungeachtet aber ohne eine aus ihr ſelbſt hervorgegangene Schrift ſchwerlich zur Anerkennung gekommen ſein würde — eine Behauptung, welche die Geſchichte der Unterſuchungen über die Clementinen hinlänglich beweiſt.

Einen nicht unbedeutenden Platz nehmen die Clementinen ferner ein in der Reihe der apologetiſchen Schriften der erſten Jahrhunderte. Indem ſich der Verfaſſer außer einer Widerlegung der Richtungen innerhalb des Chriſtenthums, welche der ſeinigen entgegenſtanden, auch die Bekämpfung der gegen daſſelbe feindſelig auftretenden heidniſchen Denkweiſen in ihren mannigfachen Geſtaltungen zur Aufgabe geſetzt hat, führt er dieſe in einzelnen Perſonen vor, läßt ſie ihre Anſichten vortragen, ihre Gründe entwickeln, und geht ſodann genauer auf dieſelben ein und zeigt ſie in ihrer Nichtigkeit. So beſtreitet er nicht allein das Heidenthum als Volksglauben, ſondern auch von Seiten ſeiner allegoriſchen Deutung, ſeiner Richtung auf Magie und Aſtrologie, bekämpft den heidniſchen Fatalismus und Caſualismus und ſucht allen dieſen Richtungen gegenüber das Chriſtenthum in ſeiner Wahrheit zu erweiſen. Auf dieſe Weiſe lernen wir nicht allein die Gründe der Vertheidiger des Chriſtenthums, ſondern auch die Waffen derer kennen, welche daſſelbe beſtritten. Die Wichtigkeit, welche in dieſer Hinſicht den Clementinen zukommt, iſt noch lange nicht genügend beachtet worden. [1])

1) Hierauf hat zuerſt aufmerkſam gemacht Fabricius in ſeinem delectus argumentorum et syllabus scriptorum, qui veritatem rel. christ. asseruerunt. Hamburgi 1725. p. 40. seqq., ſodann Mosheim in der Abhandlung de turbata etc. (ſiehe d. Litteratur) p. 179. In neueren Zeiten iſt dieſe Seite der Clementinen faſt ganz vernachläſſigt worden. Nur Stäudlin, Geſchichte der Sittenlehre Bd. II. Göttingen 1802. S. 73 ff., Tzſchirner, Fall des Heidenthums (herausgegeben von Niedner, Leipzig 1829.) S. 356 ff. u. 380., und Möhler (Patrologie, her=

Von gleicher Wichtigkeit iſt unſere Schrift für die Kenntniß der allmäligen Ausbildung der hierarchiſchen Kirchenverfaſſung. Der Umſtand, daß die hierarchiſchen Grundſätze in einer Ausbildung, wie ſie erſt viel ſpäter in der katholiſchen Kirche hervortraten, ſchon ganz beſtimmt in unſern dem Ebionitismus angehörenden Clementinen ausgeſprochen ſind, zeigt, daß die allmälige hierarchiſche Geſtaltung der katholiſchen Kirche zunächſt aus einem Element in derſelben hervorging, welches ganz beſonders im Ebionitismus hervortrat — aus dem judenchriſtlichen. Wie dieſes Element in der katholiſchen Kirche der Factor ihrer allmäligen hierarchiſchen Ausbildung war, ſo mußte die Frucht deſſelben — die hierarchiſchen Grundſätze — im Ebionitismus um ſo früher gezeitigt erſcheinen, als dieſer daſſelbe ſo ſtark und einſeitig hervortreten ließ, daß es zur Häreſie wurde. — Nach dem Geſagten kann ich weder die Anſicht Rothe's, daß die Lehre von der Kirche und die Kirchenverfaſſung bei den Ebioniten ein häretiſches Gegenbild zur katholiſchen Kirche ſei, entſtanden aus dem Streben, dieſelbe nachzuahmen [2]), noch die Meinung Baur's theilen, welcher grade in den hierarchiſchen Ideen der Clementinen die Grundſätze der katholiſchen Kirche ſelbſt finden will [3]), ohne zu beachten, daß die Frucht des judenchriſtlichen Elements — die hierarchiſchen Grundſätze — viel

---

ausgegeben von Reithmayr, Bd. I. Regensburg 1840. S. 80.) haben dieſelbe hervorgehoben.

2) Rothe hat bekanntlich in ſeiner geiſtreichen Schrift, die Anfänge der chriſtlichen Kirche und ihrer Verfaſſung, Bd. I. Wittenberg 1837., die Anſicht durchzuführen geſucht, daß die Einſetzung des Episkopats und ſomit der Grundlage nach die ganze ſpätere hierarchiſche Verfaſſung apoſtoliſchen Urſprungs ſei. Eben deshalb konnte er die hierarchiſchen Ideen nicht aus dem trübenden Einfluß des Judenthums ableiten. Vergl. S. 489 ff., 531 ff.

3) Ueber den Urſprung des Episkopats in der chriſtlichen Kirche, in der Tübinger Zeitſchrift 1838. Heft III. S. 122 ff. «Die ebionitiſche Kirchenverfaſſung», heißt es hier, «iſt ſo wenig, wie Rothe meint, nur ein häretiſches Gegenbild der katholiſchen Kirche, daß ſie vielmehr die urſprüngliche Grundlage bildet, auf welcher dieſe ſelbſt ſich geſtaltete.» Uebrigens hängt dieſe Anſicht Baur's mit ſeiner Auffaſſung des Ebionitismus, welchen er mit Judenchriſtenthum identificirt (vergl. die Litteratur und Cap. IV. §. 2.), eng zuſammen.

früher bei denen reifen mußte, welche daſſelbe bis zur Häreſie einſeitig hervortreten ließen — bei den Ebioniten — als in der katholiſchen Kirche.

Unläugbar werfen die Clementinen von dieſer Seite aus Licht auf die Beurtheilung der ignatianiſchen Briefe; auch ſind die hierarchiſchen Ideen beider Schriften ſchon von Rothe, Baur und Huther [4]) zuſammengeſtellt worden. Nur iſt der Unterſchied wohl zu beachten, daß der Biſchof in den Clementinen *noch beſtimmter* über die Presbyter und Diakonen geſtellt wird als in den genannten Briefen [5]), und die Einheit aller Particulargemeinden in den erſtern auf perſönliche Weiſe in einem Oberbiſchof repräſentirt erſcheint (vgl. Cap. II. §. 18.), während in den letztern noch keine Spur von einer Unterordnung der Biſchöfe unter einander ſichtbar iſt. Auch tritt die Entgegenſetzung der Kleriker und Laien noch ſtärker in den Clementinen als in den ignatianiſchen Briefen hervor. Zu bemerken iſt aber, daß der Ausdruck καθολικὴ ἐκκλησία ſich in den Clementinen nicht findet [6]), dagegen in dieſen Briefen vorkommt (ad Smyrn. c. 8.).

Noch in mehreren andern Beziehungen haben die Clementinen für die Kenntniß der älteſten Kirchen- und Dogmengeſchichte eine große Bedeutung. Einmal gehören ſie zu den Schriften, welche die montaniſtiſche Ekſtaſentheorie verwerfen, indem ſie derſelben gegenüber darauf dringen, daß der Prophet ein klares Bewußtſein von dem haben müſſe, was er rede (vergl. Cap. II. §. 11.). Hiermit hing denn die Geltendmachung der grammatiſch-hiſtoriſchen Auslegung zuſammen, welche der Verfaſſer entſchieden im Gegenſatz gegen die weit verbreitete allego-

---

4) Betrachtung der wichtigſten Bedenken gegen die Aechtheit der ignatianiſchen Briefe, in Illgen's Zeitſchrift, 1841. Heft IV. S. 26 ff.

5) Es kann hier nur von der kürzern der beiden Recenſionen die Rede ſein, die ohne Zweifel die zuverläſſigere iſt. Dem Verſuch von Meier, der längern Recenſion, wenigſtens in der Hauptſache, den Vorzug der Originalität vor der kürzern zu vindiciren, iſt von Rothe eine gründliche Beleuchtung und Widerlegung zu Theil geworden.

6) Wenn Rothe dies behauptet, S. 491. und eine Stelle aus der clementiniſchen Epitome anführt, c. 145., ſo iſt zu erinnern, daß dieſe in eine *viel* ſpätere Zeit fällt als die Clementinen (vergl. Cap. III. §. 10.).

riſche Interpretationsmethode feſthielt [7]; und grade die Stellen des alten Teſtaments, in welchen die Allegoriſten nur die allegoriſche Deutung für zuläſſig hielten, betrachtete unſer Verfaſſer, weil er ſie wörtlich erklärte, ſie aber ſo mit ſeinen Anſichten unvereinbar waren, als verfälſchte (vergl. Cap. **II.** §. **12.** Anm. **5.**).

Von noch größerer Bedeutung iſt die eigenthümliche Chriſtologie der Clementinen, welche bisher weder ihrer Beſchaffenheit nach gehörig erkannt (vergl. Cap. **II.** §. **13.**) noch in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der monarchianiſchen Anſichten genügend gewürdigt worden iſt [8]).

Endlich iſt noch hervorzuheben, daß die Clementinen eine wahre Fundgrube ſind für die Kenntniß der Entſtehung mancher falſchen Ueberlieferungen in der älteſten Kirche. In vielen verſchiedenen Recenſionen weit in der Kirche verbreitet (vergl. Cap. **III.**), gaben ſie, wie ſie ſelbſt vieles rein Erdichtete enthalten, vielfach den erſten Anſtoß zur Verbreitung falſcher Traditionen, die zum Theil längſt als unwahr erkannt ſind, zum Theil aber auch noch bis auf den heutigen Tag ihr Leben müh-

---

7) Auf die Wichtigkeit der Clementinen für die Geſchichte der Hermeneutik haben zuerſt aufmerkſam gemacht Roſenmüller p. **101** seqq., Flügge S. **315** ff. ihrer in der Litteratur anzuführenden Schriften. Sodann Klauſen in ſeiner Hermeneutik des neuen Teſtaments, überſetzt von Schmidt-Phiſeldek, Leipzig **1841.** S. **314** ff. und Redepenning in ſeinem Origenes, Thl. I. Bonn **1841.** S. **296** ff.

8) Ich hoffe nächſtens Gelegenheit zu haben, in einer beſondern Abhandlung über die Entwicklungsgeſchichte der Chriſtologie bis zu den arianiſchen Streitigkeiten die Bedeutung der Clementinen und namentlich der Recognitionen in dieſer Hinſicht ans Licht ſetzen zu können. Nur Andeutungen hierüber ſind Cap. III. §. **9.** enthalten. — Noch bemerke ich, daß die Clementinen auch zur Entſcheidung der Frage nach der Zeit und der Veranlaſſung des Todes des Jacobus, des Bruders des Herrn, von Credner (Einleitung ins neue Teſtament, Thl. I. Halle **1836.** S. **580** ff.) angezogen ſind. Bekanntlich gibt es eine doppelte Relation hierüber, von Joſephus einerſeits, anderſeits von Hegeſipp; nach dem erſtern iſt das Jahr **63**, nach dem letztern **69** ſein Todesjahr. Unter den Gründen, welche Credner beſtimmen, dem Hegeſipp zu folgen, iſt auch ein aus den Clementinen entnommener. Dieſe ſetzen nämlich voraus, daß Petrus vor Jacobus geſtorben iſt, was nur der Fall ſein könnte, wenn Hegeſipp Recht hätte. Credner'n ſtimmen bei Rothe a. a. O. S. **275** ff. und Kern in ſeinem Commentar zum Brief Jacobi, dagegen Neander, apoſtoliſches Zeitalter, dritte Auflage, S. **501** ff.

früher bei denen reifen mußte, welche daſſelbe bis zur Häreſie einſeitig hervortreten ließen — bei den Ebioniten — als in der katholiſchen Kirche.

Unläugbar werfen die Clementinen von dieſer Seite aus Licht auf die Beurtheilung der ignatianiſchen Briefe; auch ſind die hierarchiſchen Ideen beider Schriften ſchon von Rothe, Baur und Huther[4]) zuſammengeſtellt worden. Nur iſt der Unterſchied wohl zu beachten, daß der Biſchof in den Clementinen *noch beſtimmter* über die Presbyter und Diakonen geſtellt wird als in den genannten Briefen[5]), und die Einheit aller Particulargemeinden in den erſtern auf perſönliche Weiſe in einem Oberbiſchof repräſentirt erſcheint (vgl. Cap. II. §. 18.), während in den letztern noch keine Spur von einer Unterordnung der Biſchöfe unter einander ſichtbar iſt. Auch tritt die Entgegenſetzung der Kleriker und Laien noch ſtärker in den Clementinen als in den ignatianiſchen Briefen hervor. Zu bemerken iſt aber, daß der Ausdruck καθολικὴ ἐκκλησία ſich in den Clementinen nicht findet[6]), dagegen in dieſen Briefen vorkommt (ad Smyrn. c. 8.).

Noch in mehreren andern Beziehungen haben die Clementinen für die Kenntniß der älteſten Kirchen- und Dogmengeſchichte eine große Bedeutung. Einmal gehören ſie zu den Schriften, welche die montaniſtiſche Ekſtaſentheorie verwerfen, indem ſie derſelben gegenüber darauf dringen, daß der Prophet ein klares Bewußtſein von dem haben müſſe, was er rede (vergl. Cap. II. §. 11.). Hiermit hing denn die Geltendmachung der grammatiſch-hiſtoriſchen Auslegung zuſammen, welche der Verfaſſer entſchieden im Gegenſatz gegen die weit verbreitete allego-

---

4) Betrachtung der wichtigſten Bedenken gegen die Aechtheit der ignatianiſchen Briefe, in Illgen's Zeitſchrift, 1841. Heft IV. S. 26 ff.

5) Es kann hier nur von der kürzern der beiden Recenſionen die Rede ſein, die ohne Zweifel die zuverläſſigere iſt. Dem Verſuch von Meier, der längern Recenſion, wenigſtens in der Hauptſache, den Vorzug der Originalität vor der kürzern zu vindiciren, iſt von Rothe eine gründliche Beleuchtung und Widerlegung zu Theil geworden.

6) Wenn Rothe dies behauptet, S. 491. und eine Stelle aus der clementiniſchen Epitome anführt, c. 145., ſo iſt zu erinnern, daß dieſe in eine *viel* ſpätere Zeit fällt als die Clementinen (vergl. Cap. III. §. 10.).

riſche Interpretationsmethode feſthielt [7]); und grade die Stellen des alten Teſtaments, in welchen die Allegoriſten nur die allegoriſche Deutung für zuläſſig hielten, betrachtete unſer Verfaſſer, weil er ſie wörtlich erklärte, ſie aber ſo mit ſeinen Anſichten unvereinbar waren, als verfälſchte (vergl. Cap. II. §. 12. Anm. 5.).

Von noch größerer Bedeutung iſt die eigenthümliche Chriſtologie der Clementinen, welche bisher weder ihrer Beſchaffenheit nach gehörig erkannt (vergl. Cap. II. §. 13.) noch in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der monarchianiſchen Anſichten genügend gewürdigt worden iſt [8]).

Endlich iſt noch hervorzuheben, daß die Clementinen eine wahre Fundgrube ſind für die Kenntniß der Entſtehung mancher falſchen Ueberlieferungen in der älteſten Kirche. In vielen verſchiedenen Recenſionen weit in der Kirche verbreitet (vergl. Cap. III.), gaben ſie, wie ſie ſelbſt vieles rein Erdichtete enthalten, vielfach den erſten Anſtoß zur Verbreitung falſcher Traditionen, die zum Theil längſt als unwahr erkannt ſind, zum Theil aber auch noch bis auf den heutigen Tag ihr Leben müh-

---

7) Auf die Wichtigkeit der Clementinen für die Geſchichte der Hermeneutik haben zuerſt aufmerkſam gemacht Roſenmüller p. 101 seqq., Flügge S. 315 ff. ihrer in der Litteratur anzuführenden Schriften. Sodann Klauſen in ſeiner Hermeneutik des neuen Teſtaments, überſetzt von Schmidt-Phiſeldek, Leipzig 1841. S. 314 ff. und Redepenning in ſeinem Origenes, Thl. I. Bonn 1841. S. 296 ff.

8) Ich hoffe nächſtens Gelegenheit zu haben, in einer beſondern Abhandlung über die Entwicklungsgeſchichte der Chriſtologie bis zu den arianiſchen Streitigkeiten die Bedeutung der Clementinen und namentlich der Recognitionen in dieſer Hinſicht ans Licht ſetzen zu können. Nur Andeutungen hierüber ſind Cap. III. §. 9. enthalten. — Noch bemerke ich, daß die Clementinen auch zur Entſcheidung der Frage nach der Zeit und der Veranlaſſung des Todes des Jacobus, des Bruders des Herrn, von Credner (Einleitung ins neue Teſtament, Thl. I. Halle 1836. S. 580 ff.) angezogen ſind. Bekanntlich gibt es eine doppelte Relation hierüber, von Joſephus einerſeits, anderſeits von Hegeſipp; nach dem erſtern iſt das Jahr 63, nach dem letztern 69 ſein Todesjahr. Unter den Gründen, welche Credner beſtimmen, dem Hegeſipp zu folgen, iſt auch ein aus den Clementinen entnommener. Dieſe ſetzen nämlich voraus, daß Petrus vor Jacobus geſtorben iſt, was nur der Fall ſein könnte, wenn Hegeſipp Recht hätte. Credner'n ſtimmen bei Rothe a. a. O. S. 275 ff. und Kern in ſeinem Commentar zum Brief Jacobi, dagegen Neander, apoſtoliſches Zeitalter, dritte Auflage, S. 501 ff.

ſam fortgeſchleppt haben. In beiden Fällen muß der Nachweis ihrer Entſtehung von großem Intereſſe ſein. — Im Einzelnen werden wir hierauf Cap. I. §. 9. eingehn.

Nach allem dieſen, was freilich hier nur angedeutet werden konnte, erhellt leicht, welche Ausbeute die Clementinen dem Kirchenhiſtoriker für die älteſte Zeit des Chriſtenthums gewähren. Iſt in dieſer Hinſicht die Bedeutung derſelben noch nicht gehörig erkannt worden, ſo hat man dieſe in einer andern Beziehung häufig zu hoch angeſchlagen. Es ſind nämlich die Clementinen in den neueſten Zeiten vielfältig bei der Kritik und Erklärung des neuen Teſtaments zu Rathe gezogen worden.

I. Was die erſtere anlangt, ſo hat insbeſondere Credner nicht nur bei verſchiedenen Lesarten in den Synoptikern die richtige durch die Vergleichung mit den in den Clementinen ſtehenden evangeliſchen Stellen auszumitteln geſucht [9]), ſondern auch theilweiſe, wo Ausſprüche Chriſti in den Clementinen abweichend von unſern Evangelien angeführt werden, in den erſtern die urſprüngliche Geſtalt derſelben finden wollen [10]).

---

9) Matth. VI, 6. iſt *ἐν τῷ φανερῷ* zu ſtreichen nach h. III, 55. (vergl. Credner's Beiträge zur Einleitung, Band I. S. 309.). — Matth. XIII, 35. iſt *Ἡσαΐου* beizubehalten nach h. XVIII, 15. (Beiträge S. 303.). — Luk. X, 24. iſt *καὶ βασιλεῖς* zu ſtreichen, als Worte, die aus dem Evangelium der Clementinen (h. III, 53.) in das Evangelium des Lukas hineingedrungen ſind (Beiträge S. 312.).

10) Matth. V, 3. ſoll *τῷ πνεύματι* nicht wirklich von Jeſus ſelbſt herrühren nach Luk. VI, 20. und den Clementinen h. XV, 10. (vergl. Beiträge S. 307.; damit ſtimmt auch überein Schultheß theologiſche Annalen 1828. S. 282.). — Matth. V, 37., das Urſprüngliche ſoll ſich finden im Brief Jacobi V, 12. und den Clementinen h. III, 55. XIX, 2. (Einleitung S. 608.). — Matth. VII, 9 — 11. Luk. XI, 11 — 13., die urſprüngliche Faſſung der Worte Chriſti in h. III, 56. (Beiträge S. 320.). — Matth. VII, 15. h. XI, 35., die Faſſung des Ausſpruchs in den Homilien ſoll die urſprüngliche ſein (Beiträge S. 310.). — Matth. XII, 41. 42. Luk. XI, 31. 32., ſoll *ἐν τῇ κρίσει* nicht von Chriſto ſelbſt herrühren nach h. XI, 33. (Beiträge S. 313. Einleitung S. 199.). — Matth. XVI, 13. Luk. IX, 20. Markus VIII, 29., die Antwort des Petrus am richtigſten angegeben in den Homilien h. XVI, 18. (Beiträge S. 325., Einleitung S. 199.). — Matth. XIX, 16 — 18. Luk. XVIII, 18 ff. Markus X, 17 ff., in h. XVIII, 3. ſoll der Ausſpruch Chriſti am reinſten vorliegen (Beiträge S. 321.). — Ebenſo Matth. XXIII, 13. Luk. XI, 52. vergl. mit h. III,

Von noch größerer Bedeutung iſt es, wenn man theilweiſe in die Unterſuchung über die Verfaſſer der einzelnen neuteſtamentlichen Schriften die Clementinen hineingezogen hat. Es iſt in der neueſten Zeit ziemlich allgemein anerkannt worden, daß der Hebräerbrief nicht von Paulus und der zweite petriniſche Brief nicht von Petrus herrührt. Als Verfaſſer des erſteren hat man häufig den römiſchen Clemens bezeichnet; hiergegen macht Credner geltend, daß die Clementinen den heidniſchen Urſprung deſſelben vorausſetzen, wogegen der Charakter jenes Briefs auf einen judenchriſtlichen Verfaſſer hinführe [11]); und wo der Verfaſſer des zweiten petriniſchen Briefes zu ſuchen ſei, bemüht ſich derſelbe Gelehrte durch theilweiſe Uebereinſtimmung dieſes Briefs mit den Clementinen nachzuweiſen [12]). Ferner verſuchte Kern in einer Abhandlung über den Jacobusbrief [13]) ſeine Anſicht von der Unächtheit deſſelben durch Vergleichung mit den «aus eben derjenigen judenchriſtlichen Richtung und Gemeinſchaft, aus welcher, wiewohl früher, bald nach dem apoſtoliſchen Zeitalter der Brief Jacobi geſchrieben zu ſein ſcheint», hervorgegangenen Clementinen weiter zu begründen, hat jedoch dieſe Anſicht in ſeinem 1838 erſchienenen Commentar über dieſen Brief zurückgenommen. Endlich kommt hier noch Baur in Betracht, der ſeiner Anſicht, daß die Abfaſſung der Paſtoralbriefe ins zweite Jahrhundert falle, weil die darin beſtrittenen Irrlehrer Gnoſtiker und zwar Marcioniten ſeien, durch Vergleichung mit den — nach ſeiner Meinung gleichfalls gegen den Marcionitismus gerichteten — Clementinen einen größern Halt zu geben verſuchte.

---

18. (Beiträge S. 317.). — Matth. XXIII, 25. ſoll das ἐξ ἁρπαγῆς καὶ ἀδικίας die Erklärung des urſprünglichen ῥύπους ſein, wie es ſich findet h. XI, 29. (Beiträge S. 315. Einleitung S. 199.). — Wer freilich, wie Credner, der Anſicht iſt, daß das getreueſte Bild von dem Vortrage des Evangeliums durch die Apoſtel nächſt der Apoſtelgeſchichte die Clementinen geben (Einleitung S. 193.), der mag auch denſelben hierin eine ſolche Bedeutung beilegen. Ich geſtehe meines Theils, daß ich die Clementinen nicht ſo hoch ſtellen kann!

11) Einleitung S. 553.

12) Ebendaſelbſt S. 655 — 58.

13) Der Charakter und Urſprung des Briefes Jacobi (Tüb. Zeitſchrift, 1835. Heft II. S. 1—135.).

ſam fortgeſchleppt haben. In beiden Fällen muß der Nachweis ihrer Entſtehung von großem Intereſſe ſein. — Im Einzelnen werden wir hierauf Cap. I. §. 9. eingehn.

Nach allem dieſen, was freilich hier nur angedeutet werden konnte, erhellt leicht, welche Ausbeute die Clementinen dem Kirchenhiſtoriker für die älteſte Zeit des Chriſtenthums gewähren. Iſt in dieſer Hinſicht die Bedeutung derſelben noch nicht gehörig erkannt worden, ſo hat man dieſe in einer andern Beziehung häufig zu hoch angeſchlagen. Es ſind nämlich die Clementinen in den neueſten Zeiten vielfältig bei der Kritik und Erklärung des neuen Teſtaments zu Rathe gezogen worden.

I. Was die erſtere anlangt, ſo hat insbeſondere Credner nicht nur bei verſchiedenen Lesarten in den Synoptikern die richtige durch die Vergleichung mit den in den Clementinen ſtehenden evangeliſchen Stellen auszumitteln geſucht [9]), ſondern auch theilweiſe, wo Ausſprüche Chriſti in den Clementinen abweichend von unſern Evangelien angeführt werden, in den erſtern die urſprüngliche Geſtalt derſelben finden wollen [10]).

---

9) Matth. VI, 6. iſt *ἐν τῷ φανερῷ* zu ſtreichen nach h. III, 55. (vergl. Credner's Beiträge zur Einleitung, Band I. S. 309.). — Matth. XIII, 35. iſt *Ἡσαΐου* beizubehalten nach h. XVIII, 15. (Beiträge S. 303.). — Luk. X, 24. iſt *καὶ βασιλεῖς* zu ſtreichen, als Worte, die aus dem Evangelium der Clementinen (h. III, 53.) in das Evangelium des Lukas hineingedrungen ſind (Beiträge S. 312.).

10) Matth. V, 3. ſoll *τῷ πνεύματι* nicht wirklich von Jeſus ſelbſt herrühren nach Luk. VI, 20. und den Clementinen h. XV, 10. (vergl. Beiträge S. 307.; damit ſtimmt auch überein Schultheß theologiſche Annalen 1828. S. 282.). — Matth. V, 37., das Urſprüngliche ſoll ſich finden im Brief Jacobi V, 12. und den Clementinen h. III, 55. XIX, 2. (Einleitung S. 608.). — Matth. VII, 9—11. Luk. XI, 11—13., die urſprüngliche Faſſung der Worte Chriſti in h. III, 56. (Beiträge S. 320.). — Matth. VII, 15. h. XI, 35., die Faſſung des Ausſpruchs in den Homilien ſoll die urſprüngliche ſein (Beiträge S. 310.). — Matth. XII, 41. 42. Luk. XI, 31. 32., ſoll *ἐν τῇ κρίσει* nicht von Chriſto ſelbſt herrühren nach h. XI, 33. (Beiträge S. 313. Einleitung S. 199.). — Matth. XVI, 13. Luk. IX, 20. Markus VIII, 29., die Antwort des Petrus am richtigſten angegeben in den Homilien h. XVI, 18. (Beiträge S. 325., Einleitung S. 199.). — Matth. XIX, 16—18. Luk. XVIII, 18 ff. Markus X, 17 ff., in h. XVIII, 3. ſoll der Ausſpruch Chriſti am reinſten vorliegen (Beiträge S. 321.). — Ebenſo Matth. XXIII, 13. Luk. XI, 52. vergl. mit h. III,

Von noch größerer Bedeutung iſt es, wenn man theilweiſe in die Unterſuchung über die Verfaſſer der einzelnen neuteſtamentlichen Schriften die Clementinen hineingezogen hat. Es iſt in der neueſten Zeit ziemlich allgemein anerkannt worden, daß der Hebräerbrief nicht von Paulus und der zweite petriniſche Brief nicht von Petrus herrührt. Als Verfaſſer des erſteren hat man häufig den römiſchen Clemens bezeichnet; hiergegen macht Credner geltend, daß die Clementinen den heidniſchen Urſprung deſſelben vorausſetzen, wogegen der Charakter jenes Briefs auf einen judenchriſtlichen Verfaſſer hinführe [11]); und wo der Verfaſſer des zweiten petriniſchen Briefes zu ſuchen ſei, bemüht ſich derſelbe Gelehrte durch theilweiſe Uebereinſtimmung dieſes Briefs mit den Clementinen nachzuweiſen [12]). Ferner verſuchte Kern in einer Abhandlung über den Jacobusbrief [13]) ſeine Anſicht von der Unächtheit deſſelben durch Vergleichung mit den «aus eben derjenigen judenchriſtlichen Richtung und Gemeinſchaft, aus welcher, wiewohl früher, bald nach dem apoſtoliſchen Zeitalter der Brief Jacobi geſchrieben zu ſein ſcheint», hervorgegangenen Clementinen weiter zu begründen, hat jedoch dieſe Anſicht in ſeinem **1838** erſchienenen Commentar über dieſen Brief zurückgenommen. Endlich kommt hier noch Baur in Betracht, der ſeiner Anſicht, daß die Abfaſſung der Paſtoralbriefe ins zweite Jahrhundert falle, weil die darin beſtrittenen Irrlehrer Gnoſtiker und zwar Marcioniten ſeien, durch Vergleichung mit den — nach ſeiner Meinung gleichfalls gegen den Marcionitismus gerichteten — Clementinen einen größern Halt zu geben verſuchte.

---

18. (Beiträge S. 317.). — Matth. XXIII, 25. ſoll das *ἐξ ἁρπαγῆς καὶ ἀδικίας* die Erklärung des urſprünglichen *ῥύπους* ſein, wie es ſich findet h. XI, 29. (Beiträge S. 315. Einleitung S. 199.). — Wer freilich, wie Credner, der Anſicht iſt, daß das getreueſte Bild von dem Vortrage des Evangeliums durch die Apoſtel nächſt der Apoſtelgeſchichte die Clementinen geben (Einleitung S. 193.), der mag auch denſelben hierin eine ſolche Bedeutung beilegen. Ich geſtehe meines Theils, daß ich die Clementinen nicht ſo hoch ſtellen kann!

11) Einleitung S. 553.

12) Ebendaſelbſt S. 655—58.

13) Der Charakter und Urſprung des Briefes Jacobi (Tüb. Zeitſchrift, 1835. Heft II. S. 1—135.).

II. Noch mehr hat man in der neueſten Zeit die Clementinen für die neuteſtamentliche Exegeſe auszubeuten verſucht und zwar:

1) Für die Erklärung einzelner Stellen. — Unbedeutend iſt es, wenn Credner [14]) die Erklärung der Worte *συνεκλεκτή* und *υἱός* (1 Petr. V, 13) von der Frau und dem Sohn des Petrus durch Berufung darauf, daß derſelbe in den Clementinen von ſeiner Frau auf ſeinen Reiſen begleitet erſcheint, zu ſtützen ſucht, da daſſelbe ſchon aus 1 Corinth. IX, 5. zur Genüge erhellt. Von größerer Bedeutung dagegen iſt Folgendes: Bekanntlich iſt von den früheſten Zeiten an geſtritten und noch immer ein ungelöſtes Problem, ob der Jacobus, welcher im neuen Teſtament durch den Beinamen *ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου* ausgezeichnet wird, ein eigentlicher Bruder des Herrn, oder identiſch iſt mit dem Sohn des Alphäus, einem Vetter Jeſu, einem der zwölf Apoſtel. Auch in dieſe Unterſuchung ſind die Clementinen und zwar zuerſt von Kern eingeführt worden. Kern [15]) ſuchte aus einer Stelle in denſelben, h. XI, 35., wo Jacobus als *ὁ λεχθεὶς ἀδελφὸς τοῦ κυρίου* bezeichnet wird, zu erweiſen, daß der Verfaſſer dieſen Jacobus nicht für einen eigentlichen Bruder Jeſu gehalten habe, mithin, da man in der judenchriſtlichen Gemeinſchaft, aus der die Clementinen hervorgegangen ſeien, zur Zeit ihrer Abfaſſung über dieſe Verhältniſſe noch wohl unterrichtet geweſen ſein müſſe, wirklich Jacobus *ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου* kein eigentlicher Bruder des Herrn, vielmehr der Apoſtel Jacobus, der Vetter Jeſu, geweſen ſei. Dagegen erklärte Credner [16]), daß dies «*λεχθείς*» nur auf Zweifel hinweiſe, welche zur Zeit der Abfaſſung der Clementinen über dieſe Verhältniſſe obgewaltet hätten, und nur geſetzt ſei, um zu zeigen, welcher Jacobus gemeint ſei, wogegen Kern in ſeinem Commentar über den Brief Jacobi [17]) bemerklich macht, daß, welcher Jacobus gemeint ſei, genugſam aus dem, was in

---

14) Einleitung, Theil I. S. 99.

15) In ſeiner ſchon angeführten Abhandlung über den Charakter und Urſprung des Briefs Jacobi. Vergl. S. 112 ff.

16) Einleitung, Theil I. S. 576.

17) Tübingen 1838. S. 18 ff.

der beſprochenen Stelle ſonſt noch von Jacobus geſagt werde, erhelle (vergl. über dieſe Stelle den Lehrbegriff §. 14. Anm. 5.).

Daß die Clementinen auch über die Entſtehung der chriſtlichen Taufe Licht verbreiten, verſichert uns Gfrörer. «Dieſe Ebioniten» (nämlich die, von denen die Clementinen ausgegangen ſind), heißt es in ſeinem Jahrhundert des Heils [18], «haben am bündigſten die alten Anſichten und Schlüſſe überliefert, aus welchen die chriſtliche Taufe entſtanden iſt.» Es iſt dies nach ihm die Anſicht von der dem Waſſer gebührenden Verehrung, die ſich auf Geneſ. I, 2. ſtützte. «Die übermäßige Verehrung des Waſſers», heißt es a. a. O., «ging von den jüdiſchen Secten zu den Ebioniten über — — aber nicht nur dieſe Uebertreibung, ſondern auch der chriſtliche Gebrauch der Taufe ſtammt aus den oben entwickelten Anſichten».

Im Sinne der Lehre unſerer Clementinen von zwei Herrſchern, Chriſto, dem Herrn der zukünftigen, und dem Teufel, dem Herrn dieſer Welt — «den beiden Untergöttern», — wie ſie Gfrörer auch nach der Lehre der Clementinen unrichtig benennt (vergl. Lehrbegriff §. 1. Anm. 26.) — will Gfrörer mehrere Stellen des neuen Teſtaments erklären. In eben demſelben Sinn, meint er, werde der Teufel Evangel. Johann. XII, 31. XIV, 30. *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* und 2 Corinth. IV, 4. *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* genannt, in dieſem Sinne ſei auch Epheſ. VI, 12. wie II, 2. 3. zu verſtehn. «Die Monarchie des Höchſten», ſagt Gfrörer, «ward freilich gerettet, indem man Gott über den Meſſias-Logos, wie über den Herrſcher der jetzigen Welt erhob, aber nur dem Grundſatz und der Lehre nach. In der Wirklichkeit, d. h. für das Leben — — gab es zwei Grundweſen u. ſ. w.» Ebenſo will Baur [19]) die bekannte Stelle 1 Timoth. II, 14.: *καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνὴ ἀπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονε,* im Sinn der clementiniſchen Lehre, wonach Adam als völlig ſündlos, Eva hingegen als das Princip des Irrthums und der Sünde erſcheint, erklären [20]).

2) So hat man von verſchiedenen Seiten die Clementi-

---

18) Theil II. Stuttgard 1838. S. 436.

19) Die ſogenannten Paſtoralbriefe u. ſ. w. S. 51.

20) Vergl. dagegen meine Erklärung dieſer Stelle im mecklenburgiſchen Kirchenblatt, Jahrgang 1840. Heft XII.

II. Noch mehr hat man in der neueſten Zeit die Clementinen für die neuteſtamentliche Exegeſe auszubeuten verſucht und zwar:

1) Für die Erklärung einzelner Stellen. — Unbedeutend iſt es, wenn Credner [14]) die Erklärung der Worte συνεκλεκτή und υἱός (1 Petr. V, 13) von der Frau und dem Sohn des Petrus durch Berufung darauf, daß derſelbe in den Clementinen von ſeiner Frau auf ſeinen Reiſen begleitet erſcheint, zu ſtützen ſucht, da daſſelbe ſchon aus 1 Corinth. IX, 5. zur Genüge erhellt. Von größerer Bedeutung dagegen iſt Folgendes: Bekanntlich iſt von den früheſten Zeiten an geſtritten und noch immer ein ungelöſtes Problem, ob der Jacobus, welcher im neuen Teſtament durch den Beinamen ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου ausgezeichnet wird, ein eigentlicher Bruder des Herrn, oder identiſch iſt mit dem Sohn des Alphäus, einem Vetter Jeſu, einem der zwölf Apoſtel. Auch in dieſe Unterſuchung ſind die Clementinen und zwar zuerſt von Kern eingeführt worden. Kern [15]) ſuchte aus einer Stelle in denſelben, h. XI, 35., wo Jacobus als ὁ λεχθεὶς ἀδελφὸς τοῦ κυρίου bezeichnet wird, zu erweiſen, daß der Verfaſſer dieſen Jacobus nicht für einen eigentlichen Bruder Jeſu gehalten habe, mithin, da man in der judenchriſtlichen Gemeinſchaft, aus der die Clementinen hervorgegangen ſeien, zur Zeit ihrer Abfaſſung über dieſe Verhältniſſe noch wohl unterrichtet geweſen ſein müſſe, wirklich Jacobus ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου kein eigentlicher Bruder des Herrn, vielmehr der Apoſtel Jacobus, der Vetter Jeſu, geweſen ſei. Dagegen erklärte Credner [16]), daß dies «λεχθείς» nur auf Zweifel hinweiſe, welche zur Zeit der Abfaſſung der Clementinen über dieſe Verhältniſſe obgewaltet hätten, und nur geſetzt ſei, um zu zeigen, welcher Jacobus gemeint ſei, wogegen Kern in ſeinem Commentar über den Brief Jacobi [17]) bemerklich macht, daß, welcher Jacobus gemeint ſei, genugſam aus dem, was in

---

14) Einleitung, Theil I. S. 99.

15) In ſeiner ſchon angeführten Abhandlung über den Charakter und Urſprung des Briefs Jacobi. Vergl. S. 112 ff.

16) Einleitung, Theil I. S. 576.

17) Tübingen 1838. S. 18 ff.

der beſprochenen Stelle ſonſt noch von Jacobus geſagt werde, erhelle (vergl. über dieſe Stelle den Lehrbegriff §. 14. Anm. 5.).

Daß die Clementinen auch über die Entſtehung der chriſtlichen Taufe Licht verbreiten, verſichert uns Gfrörer. «Dieſe Ebioniten» (nämlich die, von denen die Clementinen ausgegangen ſind), heißt es in ſeinem Jahrhundert des Heils [18]), «haben am bündigſten die alten Anſichten und Schlüſſe überliefert, aus welchen die chriſtliche Taufe entſtanden iſt.» Es iſt dies nach ihm die Anſicht von der dem Waſſer gebührenden Verehrung, die ſich auf Geneſ. I, 2. ſtützte. «Die übermäßige Verehrung des Waſſers», heißt es a. a. O., «ging von den jüdiſchen Secten zu den Ebioniten über — — aber nicht nur dieſe Uebertreibung, ſondern auch der chriſtliche Gebrauch der Taufe ſtammt aus den oben entwickelten Anſichten».

Im Sinne der Lehre unſerer Clementinen von zwei Herrſchern, Chriſto, dem Herrn der zukünftigen, und dem Teufel, dem Herrn dieſer Welt — «den beiden Untergöttern», — wie ſie Gfrörer auch nach der Lehre der Clementinen unrichtig benennt (vergl. Lehrbegriff §. 1. Anm. 26.) — will Gfrörer mehrere Stellen des neuen Teſtaments erklären. In eben demſelben Sinn, meint er, werde der Teufel Evangel. Johann. XII, 31. XIV, 30. *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* und 2 Corinth. IV, 4. *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* genannt, in dieſem Sinne ſei auch Epheſ. VI, 12. wie II, 2. 3. zu verſtehn. «Die Monarchie des Höchſten», ſagt Gfrörer, «ward freilich gerettet, indem man Gott über den Meſſias-Logos, wie über den Herrſcher der jetzigen Welt erhob, aber nur dem Grundſatz und der Lehre nach. In der Wirklichkeit, d. h. für das Leben — — gab es zwei Grundweſen u. ſ. w.» Ebenſo will Baur [19]) die bekannte Stelle 1 Timoth. II, 14.: *καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνὴ ἀπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονε,* im Sinn der clementiniſchen Lehre, wonach Adam als völlig ſündlos, Eva hingegen als das Princip des Irrthums und der Sünde erſcheint, erklären [20]).

2) So hat man von verſchiedenen Seiten die Clementi-

18) Theil II. Stuttgard 1838. S. 436.

19) Die ſogenannten Paſtoralbriefe u. ſ. w. S. 51.

20) Vergl. dagegen meine Erklärung dieſer Stelle im mecklenburgiſchen Kirchenblatt, Jahrgang 1840. Heft XII.

nen zur Erklärung einzelner Stellen des neuen Teſtaments zu benutzen geſucht. Nicht weniger iſt man auch a) bei den Unterſuchungen über den Charakter, den einzelne neuteſtamentliche Schriften tragen, b) oder über die Beſchaffenheit derer, an welche dieſelben gerichtet ſind, c) ſo wie derjenigen, welche in ihnen beſtritten werden, häufig auf dieſe Schrift zurückgegangen.

a) In der erſtern Hinſicht ſind es beſonders die ſynoptiſchen Evangelien und unter dieſen vor allem das Evangelium des Matthäus, deſſen eigenthümliche Richtung häufig als eine ebionitiſche bezeichnet, und bei deſſen Erklärung man mithin geglaubt hat, die Clementinen zu Rathe ziehen zu können. Nicht allein muß die in der neueſten Zeit ſo beliebte Behauptung, daß ſchon das älteſte Judenchriſtenthum Ebionitismus geweſen (vergl. Cap. IV. §. 2.), nothwendig zur Annahme des ebionitiſchen Charakters der Synoptiker hinführen, ſondern es iſt dies auch öfter ausdrücklich, z. B. von Lange [21]) und Gfrörer [22]) ausgeſprochen worden. So hat denn Gfrörer namentlich über mehrere Stellen des Matthäusevangeliums durch das Zurückgehn auf die Clementinen neue Aufſchlüſſe geben wollen. Die Lehre der Clementinen von einem mehrmaligen Erſcheinen der Sophia auf der Erde ſoll ſich im erſten Capitel des Matthäus nur auf eine geiſtreichere Weiſe gewandt wiederfinden, indem die ebendaſelbſt angeführten 42 Ahnen Jeſu Verkörperungen bedeuten, in welchen der Logos-Meſſias vom oberſten Himmel auf die Erde herabgeſtiegen ſei [23]). Der einfache Ausſpruch Chriſti: «Er wird die Schaafe zu ſeiner rechten Seite ſtellen, die Böcke aber zu ſeiner linken», hat nach Gfrörer denſelben tiefen myſtiſchen Grund, aus welchem Chriſtus in den Clementinen als der rechte, der Teufel als der linke Herrſcher bezeichnet wird (Jahrhundert des Heils, Theil I. S. 12 ff.). Die Worte Chriſti

---

21) Lange, die Judenchriſten, Ebioniten und Nicolaiten der apoſtoliſchen Zeit. Leipzig 1828. S. 51 ff.

22) Die heilige Sage, Theil II. Stuttgard 1838. S. 23. «der ebionitiſche Geiſt, welcher in ſämmtlichen Synoptikern weht u. ſ. w.»

23) Das Jahrhundert des Heils, Theil II. Stuttgard 1838. S. 427 ff. — Die heilige Sage, Theil II. S. 8 ff.

Matth. X, 5. ſind ihm von einer ebionitiſchen Richtung untergelegt u. ſ. w. So geben nach Credner [24]) die Clementinen zu dem Ausſpruch Chriſti im Evangel. Matth. XI, 28.: *δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι κ. τ. λ.*, die richtige Erklärung in den Worten: *τουτέστιν, οἱ τὴν ἀλήθειαν ζητοῦντες καὶ μὴ εὑρίσκοντες αὐτήν*, h. III, 52. Mehr Ebionitiſches und den Clementinen Verwandtes als im Matthäus findet dagegen Strauß [25]) im Evangelium Lukas. Die Makarismen bei Lukas haben nach ihm einen ganz andern Sinn als bei Matthäus, die des Lukas ſeien im ebionitiſchen Geiſt gemacht und eben ſo zu verſtehen, als in den Clementinen gelehrt werde, daß, wer in dieſer Welt ſein Theil nehme, in der künftigen leer ausgehe, wer aber auf irdiſchen Beſitz verzichte, ſich dadurch himmliſche Schätze erwerbe (h. XV, 7.). Eben daſſelbe gelte von den auf die Makarismen folgenden *οὐαί*, wie von der Parabel vom reichen Mann, in welcher eben ſo, wie in den Clementinen, nicht das in dieſem Leben gethane Gute und verübte Böſe, ſondern das hier erlittene Uebel und genoſſene Gute der Maßſtab bei der künftigen Vergeltung ſei. Dieſelben ebionitiſchen Vorſtellungen finden ſich nach Strauß auch Luk. XVIII, 18 ff. Markus X, 17 ff. und Matth. XIX, 16 ff. Auch die Vorſtellungen der Clementinen über die Dämonen zieht Strauß zur Erklärung mehrerer neuteſtamentlichen Stellen herbei und ſtellt die Erzählung Matth. VIII, 28 ff. Mark. V, 1 ff. Luk. VIII, 26 ff., nach welcher die Dämonen in eine Heerde von Schweinen fahren, mit den Anſichten der Clementinen: ohne leibliche Hülle zu ſein, macht den böſen Geiſtern Qual, weil ſie ohne Leib die ſinnliche Luſt nicht befriedigen können, zuſammen [26]). — Selbſt eine Verwandſchaft der johanneiſchen Schriften mit den Clementinen haben Schultheß und Credner zu entdecken gewußt. Dem erſtern zufolge tritt im johanneiſchen Evangelium dieſelbe Richtung hervor, wie in den Clementinen — die ebionitiſche [27]). Der letztere findet die clementiniſche Lehre, daß das Chriſtenthum

---

24) Beiträge S. 304.

25) Leben Jeſu, Band I. zweite Auflage, Tübingen 1837. S. 642 ff. u. 672.

26) Leben Jeſu, Band II. dritte Auflage, S. 15 ff.

27) Vergl. die Litteratur, Anm. 44.

nur eine Wiederherſtellung der urſprünglichen Religion ſei, im erſten johanneiſchen Briefe c. II. v. 7. u. 8., da aus der Anwendung der Logoslehre auf Chriſtum nothwendig folge, daß ſeine Lehre von jener höhern Belehrung, mit welcher der Logos nach der Schöpfung der Welt den erſten Menſchen ausgerüſtet habe, nicht verſchieden ſein könne [28]).

Auch der Brief Jacobi iſt öfter mit den Clementinen zuſammengeſtellt, ohne daß jedoch die Verſchiedenheit beider Schriften verkannt iſt. Credner (Einleit. S. 608.) macht auf die vielfachen Berührungspunkte aufmerkſam, eben ſo Kern in ſeinem Commentar über dieſen Brief [29]), und Strauß (a. a. O. I. S. 643.) ſtellt auch Jacob. V, 1 ff. mit der clementiniſchen Entgegenſetzung des *αἰὼν οὗτος καὶ μέλλων* zuſammen.

b) Den innern Zuſtand der römiſchen Gemeinde zur Zeit, als Paulus ſeinen Brief an dieſelbe ſchrieb, kennen zu lernen, hat Baur die nach ſeiner Anſicht zu Rom entſtandenen Clementinen angezogen [30]). Wie aus dem Römerbriefe ſelbſt und aus ſpätern Erzeugniſſen dieſer Gemeinde hervorgehe, ſei die ebionitiſche Richtung von Anfang an, namentlich auch zur Zeit der Abfaſſung des Römerbriefs dort vorherrſchend geweſen und habe erſt ſpäterhin mehr verdrängt werden können. So glaubt er denn «bei dem unſichern Hin- und Herrathen über die *ἀσθενοῦντες* (Röm. c. XIV.) ſich vor allem über den judaiſirenden Charakter der römiſchen Gemeinde auf hiſtoriſchem Wege genauer verſtändigen» und ſo die Clementinen heranziehen zu müſſen, und erklärt den Ausdruck, indem er ſich hierfür auf die genannte Schrift beruft, von einer asketiſchen Richtung, welche den Fleiſchgenuß als etwas Sündhaftes verworfen habe; ſo meint er, daß die Worte Röm. XIII, 1.: *πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω*, gegen ſolche gerichtet ſeien, welche die obrigkeitliche Gewalt nicht in einem beſtimmten einzelnen Fall, ſondern ſchlechthin als ungöttlich anſahen und die gegenwärtige Welt mit allen irdiſchen Gewalten im Gegenſatz

---

28) Einleitung S. 681 ff.

29) Ueber ſeine frühere Abhandlung über denſelben ſiehe oben Anm. 13.

30) Ueber Zweck und Veranlaſſung des Römerbriefs, Tüb. Zeitſchrift 1836. Heft III.

gegen die Zukunft als das Reich des Teufels betrachteten, wie ſich eine ſolche Betrachtungsweiſe in den Clementinen finde.

c) Endlich iſt man auch bei den Unterſuchungen über den Charakter der einzelnen Irrlehrer, deren im neuen Teſtament Erwähnung geſchieht, auf die Clementinen zurückgegangen. Seiner eigenthümlichen Anſicht über die Chriſtuspartei [31]), nach welcher dieſelbe diejenigen unter den Petrinern bezeichnet [32]), welche weiter als dieſe gingen und die unmittelbare äußerliche Verbindung mit Chriſto als nothwendiges Erforderniß der apoſtoliſchen Würde anſahen, daher Paulus nicht als Apoſtel anerkennen konnten, ſucht Baur durch Anziehung der Clementinen größern Halt zu geben; aber auch Dähne [33]) geht zur Begründung ſeiner ebenfalls eigenthümlichen Anſicht über dieſe Partei auf die Clementinen zurück. — Die Zweifel an der Auferſtehung in derſelben Gemeinde leitet Credner [34]) aus denſelben (dualiſtiſchen) Anſichten ab, welche in den Clementinen der Annahme einer Auferſtehung des Fleiſches entgegenſtanden: eben ſo ſtellt er die Irrlehrer im Briefe an Titus und an die Coloſſer mit den theoſophiſchen Ebioniten der Clementinen zuſammen.

Kaum brauche ich bemerklich zu machen, daß man in dem Meiſten, was man aus den Clementinen für die neuteſtamentliche Kritik und Exegeſe hat ableiten wollen, viel zu weit gegangen iſt, und daß ſich nur ſehr Weniges bei einer beſonnenen Prüfung [35]) als haltbar erweiſen möchte. Stellen wir aber damit überhaupt die Bedeutung unſerer Schrift für die neuteſtamentliche Einleitung und Exegeſe in Abrede? Keineswegs. In wie fern ihr eine ſolche zukommt, iſt jetzt nachzuweiſen.

Daß im neuen Teſtament verſchiedene Lehrtypen vorliegen, iſt Thatſache. Die, welche dies zu Gunſten einer einſeitigen

---

31) Die Chriſtuspartei in Corinth, Tüb. Zeitſchrift 1831. Heft IV.; vergl. dazu ſeine weitern Bemerkungen, Tüb. Zeitſchrift 1836. Heft IV.

32) Nach der in den weitern Bemerkungen gemachten Modification.

33) Die Chriſtuspartei in der apoſtoliſchen Kirche zu Corinth, Halle 1841. Nach dieſem Gelehrten wollte dieſe Partei das ächte Chriſtenthum vermöge ihres eigenen, in inniger Verbindung mit Chriſto vor andern erleuchteten Geiſtes aus ſeiner apoſtoliſchen Hülle löſen und rein darſtellen; vergl. S. 49.

34) Einleitung S. 364.

35) Ich werde dieſe einer beſondern Abhandlung vorbehalten.

nur eine Wiederherſtellung der urſprünglichen Religion ſei, im erſten johanneiſchen Briefe c. II. v. 7. u. 8., da aus der Anwendung der Logoslehre auf Chriſtum nothwendig folge, daß ſeine Lehre von jener höhern Belehrung, mit welcher der Logos nach der Schöpfung der Welt den erſten Menſchen ausgerüſtet habe, nicht verſchieden ſein könne [28]).

Auch der Brief Jacobi iſt öfter mit den Clementinen zuſammengeſtellt, ohne daß jedoch die Verſchiedenheit beider Schriften verkannt iſt. Credner (Einleit. S. 608.) macht auf die vielfachen Berührungspunkte aufmerkſam, eben ſo Kern in ſeinem Commentar über dieſen Brief [29]), und Strauß (a. a. O. I. S. 643.) ſtellt auch Jacob. V, 1 ff. mit der clementiniſchen Entgegenſetzung des *αἰὼν οὗτος καὶ μέλλων* zuſammen.

b) Den innern Zuſtand der römiſchen Gemeinde zur Zeit, als Paulus ſeinen Brief an dieſelbe ſchrieb, kennen zu lernen, hat Baur die nach ſeiner Anſicht zu Rom entſtandenen Clementinen angezogen [30]). Wie aus dem Römerbriefe ſelbſt und aus ſpätern Erzeugniſſen dieſer Gemeinde hervorgehe, ſei die ebionitiſche Richtung von Anfang an, namentlich auch zur Zeit der Abfaſſung des Römerbriefs dort vorherrſchend geweſen und habe erſt ſpäterhin mehr verdrängt werden können. So glaubt er denn «bei dem unſichern Hin- und Herrathen über die *ἀσθενοῦντες* (Röm. c. XIV.) ſich vor allem über den judaiſirenden Charakter der römiſchen Gemeinde auf hiſtoriſchem Wege genauer verſtändigen» und ſo die Clementinen heranziehen zu müſſen, und erklärt den Ausdruck, indem er ſich hierfür auf die genannte Schrift beruft, von einer asketiſchen Richtung, welche den Fleiſchgenuß als etwas Sündhaftes verworfen habe; ſo meint er, daß die Worte Röm. XIII, 1.: *πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω*, gegen ſolche gerichtet ſeien, welche die obrigkeitliche Gewalt nicht in einem beſtimmten einzelnen Fall, ſondern ſchlechthin als ungöttlich anſahen und die gegenwärtige Welt mit allen irdiſchen Gewalten im Gegenſatz

---

28) Einleitung S. 681 ff.

29) Ueber ſeine frühere Abhandlung über denſelben ſiehe oben Anm. 13.

30) Ueber Zweck und Veranlaſſung des Römerbriefs, Tüb. Zeitſchrift 1836. Heft III.

gegen die Zukunft als das Reich des Teufels betrachteten, wie ſich eine ſolche Betrachtungsweiſe in den Clementinen finde.

c) Endlich iſt man auch bei den Unterſuchungen über den Charakter der einzelnen Irrlehrer, deren im neuen Teſtament Erwähnung geſchieht, auf die Clementinen zurückgegangen. Seiner eigenthümlichen Anſicht über die Chriſtuspartei [31]), nach welcher dieſelbe diejenigen unter den Petrinern bezeichnet[32]), welche weiter als dieſe gingen und die unmittelbare äußerliche Verbindung mit Chriſto als nothwendiges Erforderniß der apoſtoliſchen Würde anſahen, daher Paulus nicht als Apoſtel anerkennen konnten, ſucht Baur durch Anziehung der Clementinen größern Halt zu geben; aber auch Dähne [33]) geht zur Begründung ſeiner ebenfalls eigenthümlichen Anſicht über dieſe Partei auf die Clementinen zurück. — Die Zweifel an der Auferſtehung in derſelben Gemeinde leitet Credner [34]) aus denſelben (dualiſtiſchen) Anſichten ab, welche in den Clementinen der Annahme einer Auferſtehung des Fleiſches entgegenſtanden: eben ſo ſtellt er die Irrlehrer im Briefe an Titus und an die Coloſſer mit den theoſophiſchen Ebioniten der Clementinen zuſammen.

Kaum brauche ich bemerklich zu machen, daß man in dem Meiſten, was man aus den Clementinen für die neuteſtamentliche Kritik und Exegeſe hat ableiten wollen, viel zu weit gegangen iſt, und daß ſich nur ſehr Weniges bei einer beſonnenen Prüfung [35]) als haltbar erweiſen möchte. Stellen wir aber damit überhaupt die Bedeutung unſerer Schrift für die neuteſtamentliche Einleitung und Exegeſe in Abrede? Keineswegs. In wie fern ihr eine ſolche zukommt, iſt jetzt nachzuweiſen.

Daß im neuen Teſtament verſchiedene Lehrtypen vorliegen, iſt Thatſache. Die, welche dies zu Gunſten einer einſeitigen

---

31) Die Chriſtuspartei in Corinth, Tüb. Zeitſchrift **1831.** Heft **IV.**; vergl. dazu ſeine weitern Bemerkungen, Tüb. Zeitſchrift **1836.** Heft **IV.**

32) Nach der in den weitern Bemerkungen gemachten Modification.

33) Die Chriſtuspartei in der apoſtoliſchen Kirche zu Corinth, Halle **1841.** Nach dieſem Gelehrten wollte dieſe Partei das ächte Chriſtenthum vermöge ihres eigenen, in inniger Verbindung mit Chriſto vor andern erleuchteten Geiſtes aus ſeiner apoſtoliſchen Hülle löſen und rein darſtellen; vergl. S. **49.**

34) Einleitung S. **364.**

35) Ich werde dieſe einer beſondern Abhandlung vorbehalten.

Dogmatik läugnen, verkennen eben ſo ſehr als diejenigen, welche hieraus einen Einwand gegen das normale Anſehn der Schrift hernehmen wollen, daß das eben ein eigenthümlicher Vorzug der chriſtlichen Wahrheit iſt, ſich in einer Mannigfaltigkeit der Form offenbaren zu können, daß grade dieſe Verſchiedenheit der Betrachtungsweiſen der chriſtlichen Glaubenslehre jene ihr eigenthümliche Feſtigkeit und Vollſtändigkeit verleiht [36]). Allein die Richtungen, welche in voller Reinheit in den neuteſtamentlichen Schriften vorliegen, traten in der Folge mehr und mehr einſeitig auf, ſchloſſen ſich gegen die übrigen ab und bildeten ſich zum Theil zu Häreſien aus. So tritt die judenchriſtliche Anſchauungsweiſe, welche ſich ungetrübt und verklärt in einzelnen neuteſtamentlichen Schriften, z. B. dem Brief Jacobi, dem Evangelium Matthäi findet, im Ebionitismus einſeitig, getrübt und verunreinigt hervor. Sind nun aber die Clementinen ein ebionitiſches Product, ja das einzige, was auf uns gekommen iſt, ſo läßt ſich nicht in Abrede ſtellen, daß die Vergleichung derſelben mit ſolchen Schriften des neuen Teſtaments, in welchen die judenchriſtliche Richtung vertreten wird, ſehr wohl dazu dienen kann, Licht über die letztern zu verbreiten und ihren judenchriſtlichen Charakter ebenſowohl, als den ungeheuren Abſtand zwiſchen ihnen und den ſpätern, urſprünglich aus derſelben Richtung hervorgegangenen Erzeugniſſen aufzudecken. So verbindet ſich mit dem hiſtoriſchen Intereſſe, welches eine ſolche Vergleichung hat, zugleich ein apologetiſches.

Dies iſt eine Seite, von welcher aus die Vergleichung der Clementinen mit den neuteſtamentlichen Schriften über dieſe Aufſchluß zu geben vermag; eine andere ergibt ſich bei folgender Betrachtung.

---

36) Ich führe hier die herrlichen Worte von Nitzſch an (theolog. Zeitſchrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke, Jahrgang 1822. Heft III. S. 68.). In Bezug auf die verſchiedenen apoſtoliſchen Lehrtypen wird hier geſagt: «Sie ignoriren, heißt zu Gunſten einer einſeitigen Dogmatik jene Vollſtändigkeit und Feſtigkeit aufgeben, die mit ihnen, als gleich weſentlichen, einander ergänzenden Betrachtungsweiſen der chriſtlichen Glaubenslehre verliehen iſt, eben das gering ſchätzen, worin die bibliſche Glaubenslehre ihre ſtille Erhabenheit über alle ſtreitenden Syſteme behauptet.»

Schon zur Zeit der Apoſtel traten Irrlehrer auf, die als Vorläufer der Richtung, wie ſie in den Clementinen ausgebildet vorliegt, zu betrachten ſind. Wenn nun aber eine ausgebildete Erſcheinung über die erſten Anfänge derſelben Aufſchluß zu geben vermag, ſo muß auch die Kenntniß der ebionitiſchen Clementinen auf die erſten Anfänge dieſer Richtung Licht werfen, wodurch denn das Verſtändniß der neuteſtamentlichen Schriften, in welchen auf dieſe Rückſicht genommen wird, natürlich gefördert werden muß.

Endlich dienen auch die evangeliſchen Anführungen der Clementinen dazu, die Kenntniß des Evangeliums der Ebioniten, wenigſtens einer Art derſelben, zu fördern. Die Bedeutung der apokryphiſchen Evangelien aber für die Kritik und Exegeſe des neuen Teſtaments iſt in der neueſten Zeit allgemeiner, wiewohl gewiß noch immer nicht genügend anerkannt worden [37]).

Ich wiederhole noch einmal, daß alles, was über die Bedeutung und Wichtigkeit der Clementinen geſagt worden iſt, dieſelbe nur im Allgemeinen erörtern konnte, daß die Ausführung den beſondern Diſciplinen, in welche das Einzelne hineinſchlägt, vorbehalten bleiben muß; Manches wird in der Folge noch genauer zur Sprache kommen müſſen. Welche Wichtigkeit den Clementinen zukommt, erhellt aus dem Geſagten, was leicht noch durch manches Andere vermehrt werden könnte, zur Genüge, ſo daß das Urtheil Mosheims als ein vollkommen berechtigtes erſcheint: **Praestantissimum hoc est veteris aevi monumentum ab homine licet conscriptum fallaci, cujus ope non pauca possunt in historia christiana illustrari, multarumque sententiarum et consuetudinum origines erui.**

Wenn wir alſo alle dieſe hervorgehobenen Beziehungen nicht weiter verfolgen können, ſo haben wir jetzt beſtimmt unſere Aufgabe anzugeben, und den Kreis für die nachfolgenden

37) Es iſt neuerdings eine eigene Abhandlung hierüber erſchienen, die wenig bekannt zu ſein ſcheint: Arens, de evangeliorum apocryphorum in canonicis usu historico, critico, exegetico. Gottingae 1835. (eine Preisſchrift). —

Dogmatik läugnen, verkennen eben ſo ſehr als diejenigen, welche hieraus einen Einwand gegen das normale Anſehn der Schrift hernehmen wollen, daß das eben ein eigenthümlicher Vorzug der chriſtlichen Wahrheit iſt, ſich in einer Mannigfaltigkeit der Form offenbaren zu können, daß grade dieſe Verſchiedenheit der Betrachtungsweiſen der chriſtlichen Glaubenslehre jene ihr eigenthümliche Feſtigkeit und Vollſtändigkeit verleiht[36]). Allein die Richtungen, welche in voller Reinheit in den neuteſtamentlichen Schriften vorliegen, traten in der Folge mehr und mehr einſeitig auf, ſchloſſen ſich gegen die übrigen ab und bildeten ſich zum Theil zu Häreſien aus. So tritt die judenchriſtliche Anſchauungsweiſe, welche ſich ungetrübt und verklärt in einzelnen neuteſtamentlichen Schriften, z. B. dem Brief Jacobi, dem Evangelium Matthäi findet, im Ebionitismus einſeitig, getrübt und verunreinigt hervor. Sind nun aber die Clementinen ein ebionitiſches Product, ja das einzige, was auf uns gekommen iſt, ſo läßt ſich nicht in Abrede ſtellen, daß die Vergleichung derſelben mit ſolchen Schriften des neuen Teſtaments, in welchen die judenchriſtliche Richtung vertreten wird, ſehr wohl dazu dienen kann, Licht über die letztern zu verbreiten und ihren judenchriſtlichen Charakter ebenſowohl, als den ungeheuren Abſtand zwiſchen ihnen und den ſpätern, urſprünglich aus derſelben Richtung hervorgegangenen Erzeugniſſen aufzudecken. So verbindet ſich mit dem hiſtoriſchen Intereſſe, welches eine ſolche Vergleichung hat, zugleich ein apologetiſches.

Dies iſt eine Seite, von welcher aus die Vergleichung der Clementinen mit den neuteſtamentlichen Schriften über dieſe Aufſchluß zu geben vermag; eine andere ergibt ſich bei folgender Betrachtung.

---

36) Ich führe hier die herrlichen Worte von Nitzſch an (theolog. Zeitſchrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke, Jahrgang 1822. Heft III. S. 68.). In Bezug auf die verſchiedenen apoſtoliſchen Lehrtypen wird hier geſagt: «Sie ignoriren, heißt zu Gunſten einer einſeitigen Dogmatik jene Vollſtändigkeit und Feſtigkeit aufgeben, die mit ihnen, als gleich weſentlichen, einander ergänzenden Betrachtungsweiſen der chriſtlichen Glaubenslehre verliehen iſt, eben das gering ſchätzen, worin die bibliſche Glaubenslehre ihre ſtille Erhabenheit über alle ſtreitenden Syſteme behauptet.»

Schon zur Zeit der Apoſtel traten Irrlehrer auf, die als Vorläufer der Richtung, wie ſie in den Clementinen ausgebildet vorliegt, zu betrachten ſind. Wenn nun aber eine ausgebildete Erſcheinung über die erſten Anfänge derſelben Aufſchluß zu geben vermag, ſo muß auch die Kenntniß der ebionitiſchen Clementinen auf die erſten Anfänge dieſer Richtung Licht werfen, wodurch denn das Verſtändniß der neuteſtamentlichen Schriften, in welchen auf dieſe Rückſicht genommen wird, natürlich gefördert werden muß.

Endlich dienen auch die evangeliſchen Anführungen der Clementinen dazu, die Kenntniß des Evangeliums der Ebioniten, wenigſtens einer Art derſelben, zu fördern. Die Bedeutung der apokryphiſchen Evangelien aber für die Kritik und Exegeſe des neuen Teſtaments iſt in der neueſten Zeit allgemeiner, wiewohl gewiß noch immer nicht genügend anerkannt worden [37]).

Ich wiederhole noch einmal, daß alles, was über die Bedeutung und Wichtigkeit der Clementinen geſagt worden iſt, dieſelbe nur im Allgemeinen erörtern konnte, daß die Ausführung den beſondern Disciplinen, in welche das Einzelne hineinſchlägt, vorbehalten bleiben muß; Manches wird in der Folge noch genauer zur Sprache kommen müſſen. Welche Wichtigkeit den Clementinen zukommt, erhellt aus dem Geſagten, was leicht noch durch manches Andere vermehrt werden könnte, zur Genüge, ſo daß das Urtheil Mosheims als ein vollkommen berechtigtes erſcheint: **Praestantissimum hoc est veteris aevi monumentum ab homine licet conscriptum fallaci, cujus ope non pauca possunt in historia christiana illustrari, multarumque sententiarum et consuetudinum origines erui.**

Wenn wir alſo alle dieſe hervorgehobenen Beziehungen nicht weiter verfolgen können, ſo haben wir jetzt beſtimmt unſere Aufgabe anzugeben, und den Kreis für die nachfolgenden

37) Es iſt neuerdings eine eigene Abhandlung hierüber erſchienen, die wenig bekannt zu ſein ſcheint: Arens, de evangeliorum apocryphorum in canonicis usu historico, critico, exegetico. Gottingae 1835. (eine Preisſchrift). —

Unterſuchungen zu ziehn. Die Entſtehung der Clementinen nach allen Seiten hin ins Licht zu ſetzen, d. h. die Richtung, aus der ſie hervorgegangen ſind, die Zeit und den Ort ihrer Abfaſſung, ihre Tendenz, die Verhältniſſe, unter denen ſie entſtanden, auszumitteln, das iſt die Aufgabe, deren Löſung wir in dem Folgenden anſtreben. Hierzu iſt zunächſt ein Eingehn auf die Clementinen nach ihrer innern Seite hin nothwendig, d. h. ihr Lehrbegriff iſt genau zu erörtern. Allein wie dies nicht wohl möglich iſt, ohne vorher ihre äußere Seite beleuchtet zu haben, die Beſchaffenheit des Textes, ihren geſchichtlichen Inhalt, ihre Glaubwürdigkeit, ihre Anlage u. ſ. w., ſo hat der erſte Abſchnitt es mit dieſen Unterſuchungen zu thun, an den ſich dann der zweite anſchließt, welcher den Lehrbegriff der Clementinen auseinanderſetzt. Der dritte Abſchnitt handelt von den einzelnen Ueberarbeitungen, welche ſie erfahren haben. Inſofern als hier gezeigt werden wird, daß die Clementinen keine Ueberarbeitung einer andern, ſondern eine durchaus ſelbſtſtändige Schrift ſind, könnte es den Anſchein haben, als ob dieſe Unterſuchungen eigentlich zum erſten Abſchnitt gehörten, und da dieſer im letzten §. vom Anſehn und von der Geltung der Clementinen in der älteſten Kirche handelt, ſo würde ſich unmittelbar hieran die Erörterung über ihre verſchiedenen Ueberarbeitungen wohl anſchließen können. Dennoch habe ich es vorgezogen, dieſen Unterſuchungen ein beſonderes Capitel zu widmen, weil nicht ſowohl die Clementinen, als die Ueberarbeitungen ſelbſt entſchieden in den Vordergrund treten, ſie aber erſt nach der Darſtellung des Lehrbegriffs folgen zu laſſen, weil eine genaue Bekanntſchaft mit dieſem bei denſelben vorausgeſetzt wird. — Erſt nach dieſen Unterſuchungen ſind wir in den Stand geſetzt, uns — im vierten Capitel — zur Beantwortung der Frage nach der Richtung der Clementinen zu wenden. Wie aber hierzu ein genaueres Eingehen auf die Richtung ſelbſt, aus der ſie nach unſerer Anſicht entſtanden ſind, erforderlich iſt, ſo haben wir zuvor den Ebionitismus nach ſeiner äußern (geſchichtlichen) und innern (dogmatiſchen) Seite zu betrachten, ehe wir die Clementinen als ein ebionitiſches Product erweiſen können. Hieran ſchließen ſich denn die übrigen Unterſuchungen an

über die Zeit und den Ort der Abfaſſung, die Verhältniſſe, unter denen ſie entſtanden u. ſ. w. [38]).

Dem Ganzen ſchicken wir eine Geſchichte der bisherigen Unterſuchungen voran. Nur auf die verſchiedenen Beantwortungen der Frage nach der Richtung der Clementinen können wir hier Rückſicht nehmen, da dieſe Frage nicht allein die bei weitem wichtigſte — mit ihrer Beantwortung hängt die der übrigen eng zuſammen —, ſondern auch diejenige iſt, bei der ſich faſt ausſchließlich bedeutende Differenzen geltend gemacht haben. Hiermit iſt, wie ſich ergeben wird nothwendiger Weiſe, eine Geſchichte der Unterſuchungen über den Ebionitismus verbunden.

Geſchichte
der bisherigen Unterſuchungen über die Clementinen.

Die Geſchichte der Unterſuchungen über die Clementinen hängt eng mit der Geſchichte zuſammen, welche die Auffaſſung des Ebionitismus erfahren hat. Faſt immer iſt das Urtheil über die Clementinen entweder von der Faſſung des Ebionitismus abhängig geweſen, oder hat auf dieſe beſtimmend eingewirkt. Der Grund iſt, daß die dogmatiſche Eigenthümlichkeit der Clementinen, — wie wir dies ſpäterhin (Cap. IV.) darthun werden und jetzt des Verſtändniſſes halber vorwegnehmen — eine merkwürdige Uebereinſtimmung mit der Ebionitenbeſchreibung des Epiphanius darbietet, während dieſe einen durchaus andern Charakter als die der frühern Väter an ſich trägt [1]). Mithin mußte

38) Weil auf die Ueberarbeitungen der Clementinen und den Ebionitismus ausführlicher eingegangen wird, als es zum Verſtändniß der Clementinen erforderlich wäre, ſo habe ich gleich den Titel ſo ſtellen zu müſſen geglaubt: «Die Clementinen mit ihren verſchiedenen Ueberarbeitungen und der Ebionitismus.»

1) Zum Verſtändniß des Folgenden dürfte es nothwendig ſein, hier kurz den Unterſchied der Ebionitenbeſchreibung des Epiphanius von der der frühern Väter anzugeben. Nach den letztern (Irenäus, Tertullian u. a.) lehren die Ebioniten: Jeſus iſt ein bloßer Menſch, auf naturgemäße Weiſe entſtanden, mit dem ſich erſt bei der Taufe eine höhere Kraft verbunden hat. Wie er ſelbſt erklärt, gekommen zu ſein, nicht das Geſetz aufzulö-

von der Faſſung des Ebionitismus, d. h. von der verſchiedenen Stellung, in welche man ſich zur Ebionitenbeſchreibung des Epiphanius und der frühern Väter ſetzte, das Urtheil über die Clementinen abhängen; billigte man die Beſchreibung des Epiphanius, ſo mußte man die Clementinen für ein ebionitiſches Erzeugniß erklären, verwarf man ſie, ſo mußte man ſich folgerecht nach einer andern Richtung umſehn, aus der unſere Schrift hervorgegangen ſein könnte. Umgekehrt konnte aber ein ſorgfältiges Studium der Clementinen begreiflicher Weiſe auch auf die Faſſung des Ebionitismus einwirken.

Zur Zeit, als die Clementinen zuerſt bekannt wurden (im Jahr 1672), lagen die Unterſuchungen über den Ebionitismus noch in ihren erſten Anfängen. Wenn die Auffaſſung deſſelben hauptſächlich von der Stellung abhing, welche man zur Ebionitenbeſchreibung des Epiphanius und derjenigen der frühern Väter einnahm, ſo bezeichnet die Nichtbeachtung ihrer Differenz das Eigenthümliche der erſten Periode dieſer Unterſuchungen, welche bis in die erſten De-

ſen, ſondern zu erfüllen, ſo iſt die Beobachtung des ganzen Geſetzes, insbeſondere auch die Beſchneidung für einen jeden Chriſten unerläßlich, und eben deshalb iſt Paulus ein falſcher Apoſtel. Dagegen tragen die Ebioniten des Epiphanius ein ganz anderes, ein unverkennbar mehr gnoſtiſches Gepräge. Die ächt moſaiſche Religion, lehren dieſe, iſt von der altteſtamentlichen ganz verſchieden, da nicht nur die Propheten des alten Teſt. Propheten des Irrthums geweſen ſind, ſondern auch der Pentateuch ſeine jetzige Geſtalt erſt durch mancherlei Verfälſchungen erhalten hat. Dagegen iſt die erſtere identiſch mit dem Chriſtenthum, da in Adam, den Patriarchen, Moſes und Jeſus ein und derſelbe göttliche Geiſt erſchienen iſt. Demnach iſt Chriſtus nur Wiederherſteller der Urreligion, — er iſt Herr des künftigen Reichs, wie der Teufel des jetzigen, weshalb eine ſtreng asketiſche Lebensweiſe, namentlich auch die Enthaltung von allem Fleiſch nothwendig iſt u. ſ. w. — Der Kürze wegen werden wir in der Folge die Ebioniten der frühern Väter die vulgairen, diejenigen des Epiphanius die gnoſtiſirenden nennen.

Von beiden Arten ſind die Nazaräer verſchieden, und wenn man dieſe häufig unter dem Ebionitennamen mitbegriffen hat, ſo bemerke ich hier ein für alle Mal, daß ich die Bezeichnung «Ebioniten» nie in dieſer weitern Bedeutung nehme. Wo es ſich alſo in der Folge von der Anerkennung mehrerer Arten von Ebioniten, oder nur Einer Art handelt, wird von den Nazaräern ganz abgeſehn. Die Rechtfertigung in Cap. IV.

cennien des 18ten Jahrhunderts hinaufreicht [2]). Dieſe Verſchiedenheit konnte um ſo leichter überſehen werden, als nicht allein in der Beſchreibung der frühern Väter einzelne Züge vorkommen, welche an die Ebioniten des Epiphanius erinnern, ſondern auch Epiphanius Manches in ſeine Beſchreibung aufgenommen hat, was mit dem Gemälde ſeiner Ebioniten in Widerſpruch ſteht und auf die frühern Schilderungen zurückweiſet [3]). Nehmen wir noch hinzu, daß bei aller Verſchiedenheit der von den frühern Vätern und von Epiphanius geſchilderten Ebioniten — der vulgairen und gnoſtiſchen — doch ein beiden Arten gemeinſamer Boden vorhanden iſt [4]), ſo wird erklärlich, wie dieſe Verſchiedenheit lange Zeit hindurch unbeachtet bleiben konnte. — Das gewöhnliche Verfahren war demnach, die von den frühern Vätern angegebenen Unterſcheidungslehren mit der Beſchreibung des Epiphanius zuſammenzuſtellen, woraus denn natürlich zum Theil — denn man konnte auch von jeder der verſchiedenen Schilderungen etwas abziehn — ein Monſtrum werden mußte, was an die Schilderung des Horaz erinnert:

Humano capiti cervicem pictor equinam
Jungere si velit et varias inducere plumas
Undique collatis membris etc.

Die Läugnung der übernatürlichen Geburt und höhern Würde Chriſti wurde neben der Behauptung, daß in Jeſu ein höherer Geiſt, höher als alle Engel, der Herr des künftigen Reichs erſchienen ſei [5]), die Hervorhebung der abſoluten Nothwendigkeit

---

2) Ich brauche wohl kaum zu bemerken, daß dies nur im Allgemeinen gelten kann. Wie es immer Männer gibt, die ihre Zeit überragen, andere dagegen, die mit ihrem ganzen Sein einer frühern, verſchollenen Zeit angehören, ſo liegt mir die Behauptung fern, daß nicht Einzelne in jener Zeit die angegebene Differenz wohl erkannten (von dieſen weiterhin), wie auch nach jener Zeit Manche noch auf dem Standpunkt der Unterſuchungen über den Ebionitismus im 17ten Jahrh. ſtehen.

3) Vergl. Cap. IV.

4) Was wir ſpäterhin (Cap. IV.) zeigen werden.

5) Zwar ſtellt auch Epiphanius die Läugnung der übernatürlichen Entſtehung Jeſu neben jener andern Behauptung, daß in ihm ein höherer, himmliſcher Geiſt, der Herr des künftigen Reichs erſchienen ſei, als Lehre der Ebioniten hin. Allein dies iſt grade eine von den Stellen, worin ſich jene oben bemerkte Vermiſchung beider Arten von Ebioniten, der von ihm geſchilder-

von der Faſſung des Ebionitismus, d. h. von der verſchiedenen Stellung, in welche man ſich zur Ebionitenbeſchreibung des Epiphanius und der frühern Väter ſetzte, das Urtheil über die Clementinen abhängen; billigte man die Beſchreibung des Epiphanius, ſo mußte man die Clementinen für ein ebionitiſches Erzeugniß erklären, verwarf man ſie, ſo mußte man ſich folgerecht nach einer andern Richtung umſehn, aus der unſere Schrift hervorgegangen ſein könnte. Umgekehrt konnte aber ein ſorgfältiges Studium der Clementinen begreiflicher Weiſe auch auf die Faſſung des Ebionitismus einwirken.

Zur Zeit, als die Clementinen zuerſt bekannt wurden (im Jahr 1672), lagen die Unterſuchungen über den Ebionitismus noch in ihren erſten Anfängen. Wenn die Auffaſſung deſſelben hauptſächlich von der Stellung abhing, welche man zur Ebionitenbeſchreibung des Epiphanius und derjenigen der frühern Väter einnahm, ſo bezeichnet die Nichtbeachtung ihrer Differenz das Eigenthümliche der erſten Periode dieſer Unterſuchungen, welche bis in die erſten De-

ſen, ſondern zu erfüllen, ſo iſt die Beobachtung des ganzen Geſetzes, insbeſondere auch die Beſchneidung für einen jeden Chriſten unerläßlich, und eben deshalb iſt Paulus ein falſcher Apoſtel. Dagegen tragen die Ebioniten des Epiphanius ein ganz anderes, ein unverkennbar mehr gnoſtiſches Gepräge. Die ächt moſaiſche Religion, lehren dieſe, iſt von der altteſtamentlichen ganz verſchieden, da nicht nur die Propheten des alten Teſt. Propheten des Irrthums geweſen ſind, ſondern auch der Pentateuch ſeine jetzige Geſtalt erſt durch mancherlei Verfälſchungen erhalten hat. Dagegen iſt die erſtere identiſch mit dem Chriſtenthum, da in Adam, den Patriarchen, Moſes und Jeſus ein und derſelbe göttliche Geiſt erſchienen iſt. Demnach iſt Chriſtus nur Wiederherſteller der Urreligion, — er iſt Herr des künftigen Reichs, wie der Teufel des jetzigen, weshalb eine ſtreng asketiſche Lebensweiſe, namentlich auch die Enthaltung von allem Fleiſch nothwendig iſt u. ſ. w. — Der Kürze wegen werden wir in der Folge die Ebioniten der frühern Väter die vulgairen, diejenigen des Epiphanius die gnoſtiſirenden nennen.

Von beiden Arten ſind die Nazaräer verſchieden, und wenn man dieſe häufig unter dem Ebionitennamen mitbegriffen hat, ſo bemerke ich hier ein für alle Mal, daß ich die Bezeichnung «Ebioniten» nie in dieſer weitern Bedeutung nehme. Wo es ſich alſo in der Folge von der Anerkennung mehrerer Arten von Ebioniten, oder nur Einer Art handelt, wird von den Nazaräern ganz abgeſehn. Die Rechtfertigung in Cap. IV.

cennien des 18ten Jahrhunderts hinaufreicht [2]). Dieſe Verſchiedenheit konnte um ſo leichter überſehen werden, als nicht allein in der Beſchreibung der frühern Väter einzelne Züge vorkommen, welche an die Ebioniten des Epiphanius erinnern, ſondern auch Epiphanius Manches in ſeine Beſchreibung aufgenommen hat, was mit dem Gemälde ſeiner Ebioniten in Widerſpruch ſteht und auf die frühern Schilderungen zurückweiſet [3]). Nehmen wir noch hinzu, daß bei aller Verſchiedenheit der von den frühern Vätern und von Epiphanius geſchilderten Ebioniten — der vulgairen und gnoſtiſchen — doch ein beiden Arten gemeinſamer Boden vorhanden iſt [4]), ſo wird erklärlich, wie dieſe Verſchiedenheit lange Zeit hindurch unbeachtet bleiben konnte. — Das gewöhnliche Verfahren war demnach, die von den frühern Vätern angegebenen Unterſcheidungslehren mit der Beſchreibung des Epiphanius zuſammenzuſtellen, woraus denn natürlich zum Theil — denn man konnte auch von jeder der verſchiedenen Schilderungen etwas abziehn — ein Monſtrum werden mußte, was an die Schilderung des Horaz erinnert:

> Humano capiti cervicem pictor equinam
> Jungere si velit et varias inducere plumas
> Undique collatis membris etc.

Die Läugnung der übernatürlichen Geburt und höhern Würde Chriſti wurde neben der Behauptung, daß in Jeſu ein höherer Geiſt, höher als alle Engel, der Herr des künftigen Reichs erſchienen ſei [5]), die Hervorhebung der abſoluten Nothwendigkeit

---

2) Ich brauche wohl kaum zu bemerken, daß dies nur im Allgemeinen gelten kann. Wie es immer Männer gibt, die ihre Zeit überragen, andere dagegen, die mit ihrem ganzen Sein einer frühern, verſchollenen Zeit angehören, ſo liegt mir die Behauptung fern, daß nicht Einzelne in jener Zeit die angegebene Differenz wohl erkannten (von dieſen weiterhin), wie auch nach jener Zeit Manche noch auf dem Standpunkt der Unterſuchungen über den Ebionitismus im 17ten Jahrh. ſtehen.

3) Vergl. Cap. IV.

4) Was wir ſpäterhin (Cap. IV.) zeigen werden.

5) Zwar ſtellt auch Epiphanius die Läugnung der übernatürlichen Entſtehung Jeſu neben jener andern Behauptung, daß in ihm ein höherer, himmliſcher Geiſt, der Herr des künftigen Reichs erſchienen ſei, als Lehre der Ebioniten hin. Allein dies iſt grade eine von den Stellen, worin ſich jene oben bemerkte Vermiſchung beider Arten von Ebioniten, der von ihm geſchilder-

der Beobachtung des ganzen, auch des Ceremonialgeſetzes, der Beſchneidung u. ſ. w. neben der Verwerfung des alten Teſt. mit Ausnahme eines vielfach beſchnittenen Pentateuchs, und wohl gar noch die Annahme eines fleiſchlichen Chiliasmus neben der Behauptung, daß die ſichtbare Welt der Herrſchaft des Teufels unterworfen ſei, als Lehre der Ebioniten angegeben, ohne daß man einſah, daß unmöglich alle dieſe Behauptungen derſelben Partei angehört haben können [6]). Nur verhältnißmäßig We-

---

ten, der gnoſtiſchen, und der andern Art, der vulgairen, kund gibt, wie denn auch deutliche Winke von ihm zeigen, daß ſeine Ebioniten keineswegs die übernatürliche Entſtehung Chriſti in Abrede ſtellten. Das Genauere Cap. IV.

6) Die Mehrzahl der gleich anzuführenden Männer beſchreiben die gnoſtiſchen Ebioniten, verweben aber in ihre Darſtellung die eine oder andere Notiz, die nur auf die vulgairen paßt, andere halten ſich mehr an die vulgairen Ebioniten der frühern Väter, bürden dieſen aber Einzelnes auf, was nur von jener andern Art gilt. Allen dieſen iſt eine Vermiſchung beider Arten von Ebioniten gemeinſam, wenigen freilich in der Weiſe, daß ſie, wie Cozza, ſechszehn häretiſche Lehren zu entdecken verſtehen. — In der angegebenen Weiſe iſt die Ebionitenbeſchreibung des Baronius (annales eccles., tom. I. Romae 1588, nach der Ausgabe Venetiis 1708. p. 568 seqq. ad ann. dom. LXXIV. §. 11. 12.), Petreus (catalogus haereticorum, Coloniae 1629. p. 61 seq.), Sandius (nucleus histor. eccles., editio II. Coloniae 1676. p. 63 seqq.), Dodwell (dissertationes in Irenaeum, Oxoniae 1689. diss. VI. p. 441—45.), Rich. Simon (histoire critique du texte du nouveau testament, Rotterdam 1689. cap. VIII. p. 88 seqq. beſonders p. 91.), Ittig (de haeresiarchis aevi apostolici, Lipsiae 1690. p. 61—67.), Fleury (histoire écclésiastique, tome I. Paris 1691. nach der deutſchen Ueberſetzung Theil I. Frankfurt u. Leipzig 1752. S. 271 ff.), Colberg (de origine et progressu haeresium, Nivemonti 1694. p. 27—30.), Tillemont (mémoires pour servir à l'histoire écclésiastique, tome II. partie I. Bruxelles 1695. p. 194 seqq.), Korthvlt (historia eccles. novi test., Lipsiae 1697. p. 25 seqq.), Natalis Alexander (historia eccles. veteris novique test., tom. III. Parisiis 1699. p. 24 seq.), Spanheim (historia eccles. in ſeinen opp. tom. I. Lugduni Batavorum 1701. p. 577 seqq. Er folgt ganz den frühern Beſchreibungen und läßt ſich nur in ſo fern eine Vermiſchung zu Schulden kommen, als er aus dem Epiphanius die Notiz entnimmt, die Ebioniten hätten ſich des Fleiſchgenuſſes enthalten, was ſicher allein von den theoſophiſch-asketiſchen, nicht von den Ebioniten der frühern Väter gilt. Anders urtheilt Spanheim freilich in der Schrift: introductio ad historiam sacram

nige folgten allein den frühern Vätern [7]), thaten dies aber ſo wenig mit dem Bewußtſein, daß die Ebionitenbeſchreibung des Epiphanius einen ganz andern Charakter trage, daß ſie zum Theil noch ausdrücklich auf dieſelbe verwieſen [8]).

Bei dieſer Auffaſſung des Ebionitismus war es ganz natürlich, daß die Clementinen, deren Lehrbegriff, wie oben bemerkt, mit der Beſchreibung des Epiphanius zuſammenſtimmt, als ein ebionitiſches Product galten. Dieſe ſchon vom erſten Herausgeber — Cotelerius [9]) — ausgeſprochene Anſicht erhielt ſich bis auf Mosheim in faſt ausſchließlicher Geltung [10]), und

---

utriusque test., ed. nova, Francofurti et Lipsiae 1698. p. 33.), Cozza (commentarii in librum Augustini de haeresibus, tom. I. Romae 1707. p. 253—267.), Germon (de veteribus haereticis eccles. codd. corruptoribus, Parisiis 1713. p. 65—74.), Heinſius (Kirchenhiſtorie, Theil I. Jena 1724. S. 142—47.), Buddeus (ecclesia apostolica, Jenae 1729. p. 487—542. Aus der Beſchreibung des Epiphanius entnimmt er nur die Nachricht, daß die Ebioniten die Propheten des alten Teſt. verworfen hätten [was von den gnoſtiſchen allein gilt], im Uebrigen beſchreibt er nur die vulgaire Claſſe), Schurzfleiſch (historia eccles. opera et studio Wageneri, Vitebergae 1744. p. 69.), J. G. Walch (historia eccles. novi test., Jenae 1744. p. 505 seqq.).

7) Es ſind dies die Magdeburger Centuriatoren (centuria I. lib. II. c. V. p. 483 seqq. nach der Baſeler Ausgabe ohne Jahreszahl), Calov (systema locor. theol., tom. III. Vitebergae 1659. p. 244 seqq., beſonders tom. V. Vitebergae 1677. p. 338—45.), Curcelläus (institut. rel. christ., lib. VII. c. 10. in ſeinen opp. theolog. Amstelodami 1675. p. 471., vergl. auch p. 958.), Forbeſius a Corſe (instructiones historico-theologicae, Genevae 1680. lib. IV. c. VI. §. 3. p. 188. u. c. XIV. §. 1. p. 201.), Horn (histor. eccles., Lugduni Batav. 1687. p. 131 seqq.), Schmid (compendium histor. eccles., Helmstadii 1704. p. 33.), Pfaff (institut. histor. eccles., Tubingae 1721. p. 20 seqq.).

8) Wie z. B. Calov l. l. tom. V. p. 343.

9) Et vero quae damus Clementina, ſagt Cotelerius in ſeinem judicium de Clementinis — licet nugis, licet erroribus scateant, a semichristiana philosophia et haeresi praecipue ebionitica profectis, non sine fructu tamen legentur etc.

10) So Du-Pin (nouvelle bibliothèque des auteurs écclésiastiques, tome I. Paris 1693. p. 31.), Tillemont (mémoires pour servir à l'histoire écclésiastique des six premiers siècles, tome II. partie I. Bruxelles 1695. p. 295.), Millius in den Prolegomenen

die abweichenden Meinungen von Montfauçon und Clericus, von denen der erſtere [11]) ſie einem Gliede der katholiſchen Kirche, der letztere [12]) ſogenannten ſpätern Nazaräern zueignet, ſtehen in dieſer Zeit vereinzelt da.

Mit Mosheim beginnt ein neuer Abſchnitt in den Unterſuchungen über die Clementinen. Er wies nicht nur auf ihre früher [13]) ſo ſehr verkannte Bedeutung hin und war auch ſelbſt

---

zu ſeiner im Jahr 1707 erſchienenen Ausgabe des neuen Teſt. (wiederherausgegeben von Küſter: novum testamentum studio Millii denuo edidit Kuester, Lipsiae 1723. proleg. p. 64.), Ittig (histor. eccles. primi saeculi selecta capita, Lipsiae 1709. p. 59 seq. Dagegen erwähnt er weder in ſeiner Abhandlung über die Ebioniten (ſiehe Anm. 6.), noch in ſeinem appendix hierzu, Lipsiae 1696. p. 17 seqq. die Clementinen.), Fabricius (delectus argumentorum et syllabus scriptorum, qui veritatem religionis christ. asseruerunt, Hamburgi 1725. p. 41 seqq.), Stolle (Nachricht von dem Leben, Schriften und Lehren der Kirchenväter der erſten 4 Jahrh., Jena 1733. S. 26 ff.), Beauſobre in ſeiner Abhandlung über die apokryphiſchen Schriften der erſten chriſtlichen Jahrh., als Anhang zu ſeiner histoire du Manichéisme, Berlin 1734. p. 461. u. 593. Eine Ueberſetzung dieſer Abhandlung ſteht in Cramers Beiträgen zur Beförderung theologiſcher Kenntniſſe, Kiel u. Hamburg 1777. S. 251—314 (vergl. S. 305.), J. G. Walch l. l. p. 335.

11) Synopsis script. admonit. apud Athanasium, tom. II. opp. 1698. p. 125. — Ich kenne Montfauçons Meinung nur aus Starcks Kirchengeſchichte.

12) Historia eccles. duorum primorum saeculorum, Amstelodami 1716. p. 476—78. u. 535—40. Vergl. damit ſeine Vorrede zu den Clementinen. Seine Anſicht werden wir weiterhin noch genauer beſprechen.

13) Obwohl ſchon Cotelerius und Clericus auf die Wichtigkeit der Clementinen aufmerkſam gemacht hatten, ſo fanden ſie doch eine lange Zeit hindurch faſt gar keine Beachtung. So läßt ſich z. B. Germon l. l. genauer auf die übrigen pſeudoclementiniſchen Schriften ein, ohne mit einer Sylbe unſerer Clementinen zu gedenken, und Ceillier (histoire générale des auteurs sacrés, tome I. Paris 1729. p. 609 seqq.) u. a. widmen mehrere Seiten einem viel unbedeutenderen pſeudoclementiniſchen Product, den Recognitionen, dagegen nur ein paar Reihen den Clementinen. Ausdrücklich erklärt Tillemont l. l., daß die letzteren faſt zu gar nichts nütze ſeien (tous ces ouvrages sont de très-peu d'utilité) und Cave (historia litteraria, vol. I. Londini 1688, nach der Ausgabe Basileae 1741. p. 30., vergl. auch ſeine antiquitates patrum

der erſte, welcher ſie einer ſorgfältigern Betrachtung unterwarf[14]), ſondern — was die Hauptſache iſt — er gab der Auffaſſung des Ebionitismus eine Umgeſtaltung, welche von bedeutendem Einfluß auf die Betrachtung der Clementinen ſein mußte.

Es konnte nämlich nicht fehlen, daß die Verſchiedenheit der Ebionitenbeſchreibung des Epiphanius von der der frühern Väter, deren Nichtbeachtung wir als das Eigenthümliche der erſten Periode der Unterſuchungen über den Ebionitismus erkannt, endlich bemerkt ward. Schon im Anfang des 16ten Jahrh. war dies von Lutzenburg geſchehen[15]), er ſtand aber noch ganz vereinzelt da; ſodann im Anfang des 18ten von Weismann[16]); beide entſchieden ſich für die frühern Darſtellungen. Aber erſt ſeit dem zweiten Viertel des vorigen Jahrh. kam dieſe Verſchiedenheit allgemeiner zum Bewußtſein; beſonders war es Mosheim, der ſie mit ſcharfem hiſtoriſchen Blick erkannte und ins Licht ſetzte[17]), ſo daß ſie ſeit dieſer Zeit mit ſehr wenigen Ausnahmen allgemein zur Anerkennung gelangte.

So war man zur Einſicht gekommen, die Ebioniten des Epiphanius tragen ein ganz anderes Gepräge als die von den frühern Vätern beſchriebenen. Welchem Bericht folgte man jetzt, oder erkannte man zwei verſchiedene Arten von Ebioniten an?

---

ins Deutſche überſetzt, Theil I. Bremen 1701. S. 210.), Oudinus (commentarius de scriptor. eccles., Francofurti ad Moenum 1722. p. 45.), Graveſon (histor. eccles. novi test., edit. IV. Augustae Vindelicorum et Wirceburgi 1756. p. 43.) u. a. fertigen die Clementinen damit ab, daß ſie dieſelben als apokryphiſches Machwerk bezeichnen, und die «tollen Einfälle und gewaltigen Irrthümer», welche Pertſchen (Kirchenhiſtorie, Leipzig 1736.) in denſelben findet, ſind ihm Grund genug, ſich nicht weiter mit ihnen zu befaſſen.

14) In der Abhandlung de turbata per recentiores Platonicos ecclesia, im erſten Theil ſeiner dissertationes ad historiam eccles. pertinentes, wovon die erſte Ausgabe 1732, die zweite zu Altona und Flensburg 1743 erſchien. Nach der letztern Ausgabe S. 85—216.

15) Catalogus haereticorum, editio V. Coloniae 1537. lib. II. (ohne Seitenzahl).

16) Introductio in memorabilia eccles. histor. sacr. nov. test., Stuttgardiae 1718. p. 98 seqq.

17) Institutiones majores saec. I., Helmstadii 1732. (nach der zweiten Ausgabe, welche 1739 erſchien, p. 477 seqq.) u. de rebus Christianorum ante Constantinum, Helmstadii 1753. p. 332.

die abweichenden Meinungen von Montfauçon und Clericus, von denen der erſtere [11]) ſie einem Gliede der katholiſchen Kirche, der letztere [12]) ſogenannten ſpätern Nazaräern zueignet, ſtehen in dieſer Zeit vereinzelt da.

Mit Mosheim beginnt ein neuer Abſchnitt in den Unterſuchungen über die Clementinen. Er wies nicht nur auf ihre früher [13]) ſo ſehr verkannte Bedeutung hin und war auch ſelbſt

---

zu ſeiner im Jahr 1707 erſchienenen Ausgabe des neuen Teſt. (wiederherausgegeben von Küſter: novum testamentum studio Millii denuo edidit Kuester, Lipsiae 1723. proleg. p. 64.), Ittig (histor. eccles. primi saeculi selecta capita, Lipsiae 1709. p. 59 seq. Dagegen erwähnt er weder in ſeiner Abhandlung über die Ebioniten (ſiehe Anm. 6.), noch in ſeinem appendix hierzu, Lipsiae 1696. p. 17 seqq. die Clementinen.), Fabricius (delectus argumentorum et syllabus scriptorum, qui veritatem religionis christ. asseruerunt, Hamburgi 1725. p. 41 seqq.), Stolle (Nachricht von dem Leben, Schriften und Lehren der Kirchenväter der erſten 4 Jahrh., Jena 1733. S. 26 ff.), Beauſobre in ſeiner Abhandlung über die apokryphiſchen Schriften der erſten chriſtlichen Jahrh., als Anhang zu ſeiner histoire du Manichéisme, Berlin 1734. p. 461. u. 593. Eine Ueberſetzung dieſer Abhandlung ſteht in Cramers Beiträgen zur Beförderung theologiſcher Kenntniſſe, Kiel u. Hamburg 1777. S. 251—314 (vergl. S. 305.), J. G. Walch l. l. p. 335.

11) Synopsis script. admonit. apud Athanasium, tom. II. opp. 1698. p. 125. — Ich kenne Montfauçons Meinung nur aus Starcks Kirchengeſchichte.

12) Historia eccles. duorum primorum saeculorum, Amstelodami 1716. p. 476—78. u. 535—40. Vergl. damit ſeine Vorrede zu den Clementinen. Seine Anſicht werden wir weiterhin noch genauer beſprechen.

13) Obwohl ſchon Cotelerius und Clericus auf die Wichtigkeit der Clementinen aufmerkſam gemacht hatten, ſo fanden ſie doch eine lange Zeit hindurch faſt gar keine Beachtung. So läßt ſich z. B. Germon l. l. genauer auf die übrigen pſeudoclementiniſchen Schriften ein, ohne mit einer Sylbe unſerer Clementinen zu gedenken, und Ceillier (histoire générale des auteurs sacrés, tome I. Paris 1729. p. 609 seqq.) u. a. widmen mehrere Seiten einem viel unbedeutenderen pſeudoclementiniſchen Product, den Recognitionen, dagegen nur ein paar Reihen den Clementinen. Ausdrücklich erklärt Tillemont l. l., daß die letzteren faſt zu gar nichts nütze ſeien (tous ces ouvrages sont de très-peu d'utilité) und Cave (historia litteraria, vol. I. Londini 1688, nach der Ausgabe Basileae 1741. p. 30., vergl. auch ſeine antiquitates patrum

der erſte, welcher ſie einer ſorgfältigern Betrachtung unterwarf [14]), ſondern — was die Hauptſache iſt — er gab der Auffaſſung des Ebionitismus eine Umgeſtaltung, welche von bedeutendem Einfluß auf die Betrachtung der Clementinen ſein mußte.

Es konnte nämlich nicht fehlen, daß die Verſchiedenheit der Ebionitenbeſchreibung des Epiphanius von der der frühern Väter, deren Nichtbeachtung wir als das Eigenthümliche der erſten Periode der Unterſuchungen über den Ebionitismus erkannt, endlich bemerkt ward. Schon im Anfang des 16ten Jahrh. war dies von Lutzenburg geſchehen [15]), er ſtand aber noch ganz vereinzelt da; ſodann im Anfang des 18ten von Weismann [16]); beide entſchieden ſich für die frühern Darſtellungen. Aber erſt ſeit dem zweiten Viertel des vorigen Jahrh. kam dieſe Verſchiedenheit allgemeiner zum Bewußtſein; beſonders war es Mosheim, der ſie mit ſcharfem hiſtoriſchen Blick erkannte und ins Licht ſetzte [17]), ſo daß ſie ſeit dieſer Zeit mit ſehr wenigen Ausnahmen allgemein zur Anerkennung gelangte.

So war man zur Einſicht gekommen, die Ebioniten des Epiphanius tragen ein ganz anderes Gepräge als die von den frühern Vätern beſchriebenen. Welchem Bericht folgte man jetzt, oder erkannte man zwei verſchiedene Arten von Ebioniten an?

---

ins Deutſche überſetzt, Theil I. Bremen 1701. S. 210.), Oudinus (commentarius de scriptor. eccles., Francofurti ad Moenum 1722. p. 45.), Graveſon (histor. eccles. novi test., edit. IV. Augustae Vindelicorum et Wirceburgi 1756. p. 43.) u. a. fertigen die Clementinen damit ab, daß ſie dieſelben als apokryphiſches Machwerk bezeichnen, und die «tollen Einfälle und gewaltigen Irrthümer», welche Pertſchen (Kirchenhiſtorie, Leipzig 1736.) in denſelben findet, ſind ihm Grund genug, ſich nicht weiter mit ihnen zu befaſſen.

14) In der Abhandlung de turbata per recentiores Platonicos ecclesia, im erſten Theil ſeiner dissertationes ad historiam eccles. pertinentes, wovon die erſte Ausgabe 1732, die zweite zu Altona und Flensburg 1743 erſchien. Nach der letztern Ausgabe S. 85—216.

15) Catalogus haereticorum, editio V. Coloniae 1537. lib. II. (ohne Seitenzahl).

16) Introductio in memorabilia eccles. histor. sacr. nov. test., Stuttgardiae 1718. p. 98 seqq.

17) Institutiones majores saec. I., Helmstadii 1732. (nach der zweiten Ausgabe, welche 1739 erſchien, p. 477 seqq.) u. de rebus Christianorum ante Constantinum, Helmstadii 1753. p. 332.

Man hätte nun leicht durch den Bericht des Origenes und Euſebius, welche von zwei verſchiedenen Claſſen der Ebioniten reden (*διττοὶ Ἐβιωναῖοι*), deren eine Chriſti übernatürliche Entſtehung anerkannt, die andere geläugnet habe, veranlaßt werden können, hiermit die verſchiedenen Berichte über die Ebioniten in Verbindung zu bringen, und in den erſtern die Ebioniten des Epiphanius [18]), in den andern die der frühern Väter — des Irenäus, Tertullian u. a. — wiederzufinden und ſomit zwei verſchiedene Arten von Ebioniten anzunehmen. Allein während man früher dieſe Stellen des Origenes und Euſebius nur auf die Ebioniten bezogen hatte [19]), war es grade um dieſelbe Zeit, als die Verſchiedenheit der Ebionitenbeſchreibungen zum Bewußtſein kam, allgemein gewöhnlich geworden, unter der Claſſe jener *διττοὶ Ἐβιωναῖοι*, welche die übernatürliche Geburt Chriſti zugab, gar nicht die Ebioniten, ſondern die Nazaräer zu verſtehen [20]). So fehlte denn in den frühern Ebionitenbeſchreibungen jede ſichtlich hervortretende und damals bemerkte Analogie mit den Ebioniten des Epiphanius; kein Wunder, wenn man über die Beſchreibung deſſelben, dem man ohnehin nicht geneigt war eine beſondere Autorität beizulegen, das Verdammungsurtheil fällte und ſich nur an die Beſchreibungen der frühern Väter hielt. Somit iſt das Eigenthümliche der zweiten Periode der Unterſuchungen über den Ebionitismus, welche ſich von Mosheim bis auf Neander erſtreckt, die Anerkennung der Verſchiedenheit zwiſchen den von den frühern Vätern einerſeits und dem Epiphanius anderſeits entworfenen Ebionitenbeſchreibungen, und damit verbunden die Verwerfung der letztern und die alleinige Anerkennung der von den erſtern geſchilderten — der vulgairen Ebioniten [21]).

---

18) Vergl. Anm. 5.

19) Ohne doch zwei verſchiedene Claſſen der Ebioniten anzunehmen, vergl. Anm. 30.

20) Vergl. Cap. IV. §. 7.

21) So Mosheim (vergl. Anm. 17.), Ceillier (histoire générale des auteurs sacrés, tome II. Paris 1730. p. 145.), Jablonski (institutiones historiae christ. antiquioris, Francofurti ad Viadrum

Mit dieſer Umgeſtaltung der Auffaſſung des Ebionitismus mußte ſich das Urtheil über die Clementinen, die bisher als

---

1754. p. 34 seqq.), Graveſon (historia eccles. nov. test., edit. IV. Augustae Vindelicorum et Wirceburgi 1756. p. 27 seqq.), Cramer (Boſſuets Einleitung in die Geſchichte der Welt und Religion, fortgeſetzt von Cramer, 2te Ausgabe, Leipzig 1759. S. 180 ff.), C. W. F. Walch (Entwurf einer Hiſtorie der Ketzereien, Theil I. Leipzig 1762. S. 114 ff.), Semler, in ſeiner Dogmengeſchichte vor ſeiner Ausgabe der Baumgartenſchen Polemik, Thl. I. Halle 1762. S. 208 ff., Baumgarten (Geſchichte der Religionsparteien, herausgegeben von Semler, Halle 1766. S. 466 ff.), Schröckh (Kirchengeſchichte, Band II. Leipzig 1770. S. 319 ff.), Cotta (Verſuch einer ausführlichen Kirchenhiſtorie, Band II. Tübingen 1771. §. 418. S. 1137., vergl. auch ſeine Ausgabe der Gerhardſchen loci theologici, tom. III. Tubingae 1764. p. 329.), Rösler (Bibliothek der Kirchenväter, Theil IV. Leipzig 1777. S. 79.), Stroth (Fragmente des Evangeliums nach den Hebräern aus Juſtin dem Märtyrer, in Eichhorns Repertorium für bibliſche und morgenländiſche Litteratur, Theil I. Leipzig 1777. S. 3 ff.), J. D. Michaelis (Einleitung in die göttlichen Schriften des neuen Bundes, 3te Ausgabe, Theil II. Göttingen 1777. S. 865 ff., 4te Ausgabe, Göttingen 1788. S. 1005 ff.), Starck (Geſchichte der chriſtlichen Kirche des erſten Jahrh., Band III. Berlin u. Leipzig 1780. S. 626 ff.), Ulrich (Kirchengeſchichte, Band I. Frankfurt u. Leipzig 1781. S. 144.), Corrodi (kritiſche Geſchichte des Chiliasmus, Band II. zuerſt 1781, nach der zweiten Ausgabe Zürich [ohne Jahreszahl] S. 47. u. öfter), Lumper (historia theologico-critica de vita patrum, pars III. Augustae Vindelicorum 1784. p. 279 seqq.), Gibbon (history of the decline and fall of the roman empire, nach der deutſchen Ueberſetzung Band II. Magdeburg 1788. S. 327 ff.), Löffler (kurze Darſtellung der Entſtehungsart der Dreieinigkeitslehre, als Anhang zu ſeiner Ueberſetzung des Souverainſchen Werks über den Platonismus der Kirchenväter, 2te Auflage, Züllichau und Freiſtadt 1792. S. 378.), Roſenmüller (historia interpretationis libror. sacror., pars I. Hildburghusae 1795. p. 112.), Martini (Geſchichte des Dogmas von der Gottheit Chriſti, Theil I. Roſtock und Leipzig 1800. S. 10 ff.), Stäudlin (Geſchichte der Sittenlehre Jeſu, Band II. Göttingen 1802. S. 451 ff.), Münſcher (Dogmengeſchichte, Band I. 2te Ausgabe, Marburg 1802. S. 289. 419. Band II. S. 172.), Milner (Geſchichte der Kirche Chriſti, überſetzt von Mortimer, Band I. 1803. S. 163.), Storr (über den Zweck der evangeliſchen Geſchichte und der Briefe Johannis, 2te Auflage, Tübingen 1810. S. 151—160.), Danz (Lehrbuch der Kirchengeſchichte, Theil I. Jena 1818. S. 70 ff.) — Theilweiſe verwerfen ſie dabei ausdrücklich die Ebionitenbeſchreibung des Epiphanius, theilweiſe erwähnen ſie derſelben gar nicht.

ein ebionitiſches Product gegolten hatten, ändern. Wie die Clementinen mit der Ebionitenbeſchreibung des Epiphanius zuſammenſtimmen, ſo konnten ſie bei der Verwerfung dieſer Beſchreibung und bei der alleinigen Anerkennung der vulgairen Ebioten, von denen ſie in ſehr vielen bedeutenden Punkten abweichen, folgerecht nicht länger als ebionitiſches Erzeugniß angeſehen werden. Mit feinem hiſtoriſchen Tact erkannte Mosheim dies ſehr wohl, und wenn er ſich gleich in einer frühern Schrift für ihren ebionitiſchen Urſprung entſchieden hatte [22]), ſo verwarf er doch ſpäterhin ausdrücklich dieſe Annahme und erklärte ſie für ein Product eines alexandriniſchen Judenchriſten [23]). Aber die

---

Nur ſehr Wenige folgten in dem angegebenen Zeitraum dem Epiphanius, hauptſächlich nur diejenigen, welche die Ebioniten vom Vorwurf einer Läugnung der Gottheit Chriſti retten wollten (vergl. Cap. IV. §. 2.). So Rhenferd de fictis Judaeorum et Judaizantium haeresibus, in ſeinen opp. philologic., Trajecti ad Rhenum 1722. p. 125—164., mit dem ſich Zorn (opuscula sacra, tom. I. Altonaviae 1731. p. 645.) und Pertſchen (Kirchenhiſtorie, Band I. Leipzig 1736. S. 515.) einverſtanden erklären. Sodann Döderlein in der ſpäterhin (Anm. 40.) anzuführenden Schrift, der hauptſächlich die Beſchreibung des Epiphanius benutzt, um zu beweiſen, daß die Ebioniten die Gottheit Chriſti nicht in Abrede geſtellt hätten. Was ihm aber in derſelben hiermit nicht zuſammenzuſtimmen ſcheint, erklärt er für die Lehren einer ſpätern entarteten Claſſe. Vergl. Anm. 40. — Ohne die Ebioniten zu rechtgläubigen Chriſten ſtempeln zu wollen, halten ſich in dieſer Zeit an des Epiphanius Beſchreibung Hollberg (allgemeine Kirchenhiſtorie, aus dem Däniſchen überſetzt von Detharding, Theil I. Kopenhagen u. Leipzig 1762. S. 82.), Racine (abrégé de l'histoire écclésiastique, tome I. nouvelle édition, Cologne 1762. p. 91 seq.), Herder, Briefe zweier Jünger Jeſu (1775), in ſeinen ſämmtlichen Werken, Tübingen 1806. Theil VIII. S. 245 ff., obwohl er auch hin und wieder den Epiphanius einer Entſtellung beſchuldigt, endlich Nitzſch (theolog. Studien, Stück I. Leipzig 1816. S. 16. u. 63 f.).

22) Vindiciae antiquae Christianorum disciplinae adversus Tolandi Nazarenum, editio II. Hamburgi 1722. p. 56.

23) In der Abhandlung de turbata etc. p. 186.: Ego vero huic sententiae (scil. Clementina ad Ebionaeos pertinere), postquam omnia bene mecum expendi, assentiri nequeo. — Autor Judaeus fuit, isque Alexandriae genitus et educatus, heißt es p. 176. — — Ad christiana sacra cum animum appelleret iste, quisquis demum fuerit philosophus Judaeus, partem quidem rejiciebat dogmatum, quae a philosophis acceperat, sed servabat sibi etiam plura. Quae

nachfolgenden Gelehrten beſaßen nicht den ſcharfen hiſtoriſchen Blick des großen Mannes; die Mehrzahl entſchied ſich ungeachtet ihrer alleinigen Anerkennung des vulgairen Ebionitismus nach hergebrachter Weiſe für den ebionitiſchen Urſprung unſerer Schrift [24]), wobei ſie ſich zum Theil ſelbſt nicht verbergen konnten, wie wenig dieſelbe mit ihrer Auffaſſung des Ebionitismus übereinſtimme [25]); Andere, welche dieſe Verſchiedenheit ſtärker erkannten, nahmen Mosheims Anſicht an [26]), noch Andere eigneten ſie den Nazaräern [27]), oder auch der katholiſchen Kirche zu [28]). Bei Keinem tritt die Verlegenheit, in welcher man ſich eben wegen der alleinigen Anerkennung der vulgairen Ebioniten hinſichtlich der Clementinen befand, ſo ſehr hervor als bei Flügge [29]), der ſie nirgends hin zu bringen weiß; ein kirchliches Erzeugniß

---

sic quidem illigabat et aptabat christianae religionis praeceptis, ut novum quoddam, idque philosophicum religionis genus inde prodiret, quod Clementina Clementisque recognitiones exhibent. Eben ſo urtheilt Mosheim in ſeinen institutiones christ. historiae majores saec. I., Helmstadii 1739. und in ſeinen commentariis de rebus Christianorum ante Constantinum, Helmstadii 1753. p. 158. Das Genauere Cap. IV. §. 1.

24) Hierher gehören Lardner im zweiten Theil ſeiner Glaubwürdigkeit der evangeliſchen Geſchichte, welcher 1744 zu London erſchien, nach der deutſchen Ueberſetzung von Bruhn S. 681—92., Ch. W. F. Walch (Entwurf einer Hiſtorie der Ketzereien, Theil I. Leipzig 1762. S. 120.), Cotta (Kirchenhiſtorie, Theil II. S. 1169.), Starck (a. a. O. Theil II. S. 543—52.), Münſcher (a. a. O. Band I. S. 342 ff.) u. a.

25) So ſagt Walch a. a. O.: «Hingegen ſcheint eine ſehr gemeine Meinung, daß die unter dem Namen des Clemens vorhandenen Homilien einen Ebioniten zum Verfaſſer haben, nicht ungegründet zu ſein». Noch ſchwankender drückt ſich Cotta aus: «Man bemerkt Vieles von den Irrthümern der Ebioniten darin.»

26) Hamberger (zuverläſſige Nachrichten von den vornehmſten Schriftſtellern, Theil II. Lemgo 1758. S. 189.) und Schröckh (Kirchengeſchichte, Band II. Leipzig 1770. S. 271 ff.).

27) Maranus (divinitas domini nostri Jesu Christi manifesta in scripturis et traditionibus, Parisiis 1746. p. 250—54.) und Gallandi (bibliotheca veterum patrum, tom. II. Venetiis 1766. praefat. p. 56.).

28) So Roſenmüller l. l. p. 77 seq. u. 101—114.

29) Geſchichte der theologiſchen Wiſſenſchaften, Theil I. Halle 1796. S. 315—26.

ein ebionitiſches Product gegolten hatten, ändern. Wie die Clementinen mit der Ebionitenbeſchreibung des Epiphanius zuſammenſtimmen, ſo konnten ſie bei der Verwerfung dieſer Beſchreibung und bei der alleinigen Anerkennung der vulgairen Ebioten, von denen ſie in ſehr vielen bedeutenden Punkten abweichen, folgerecht nicht länger als ebionitiſches Erzeugniß angeſehen werden. Mit feinem hiſtoriſchen Tact erkannte Mosheim dies ſehr wohl, und wenn er ſich gleich in einer frühern Schrift für ihren ebionitiſchen Urſprung entſchieden hatte [22]), ſo verwarf er doch ſpäterhin ausdrücklich dieſe Annahme und erklärte ſie für ein Product eines alexandriniſchen Judenchriſten [23]). Aber die

---

Nur ſehr Wenige folgten in dem angegebenen Zeitraum dem Epiphanius, hauptſächlich nur diejenigen, welche die Ebioniten vom Vorwurf einer Läugnung der Gottheit Chriſti retten wollten (vergl. Cap. IV. §. 2.). So Rhenferd de fictis Judaeorum et Judaizantium haeresibus, in ſeinen opp. philologic., Trajecti ad Rhenum 1722. p. 125—164., mit dem ſich Zorn (opuscula sacra, tom. I. Altonaviae 1731. p. 645.) und Pertſchen (Kirchenhiſtorie, Band I. Leipzig 1736. S. 515.) einverſtanden erklären. Sodann Döderlein in der ſpäterhin (Anm. 40.) anzuführenden Schrift, der hauptſächlich die Beſchreibung des Epiphanius benutzt, um zu beweiſen, daß die Ebioniten die Gottheit Chriſti nicht in Abrede geſtellt hätten. Was ihm aber in derſelben hiermit nicht zuſammenzuſtimmen ſcheint, erklärt er für die Lehren einer ſpätern entarteten Claſſe. Vergl. Anm. 40. — Ohne die Ebioniten zu rechtgläubigen Chriſten ſtempeln zu wollen, halten ſich in dieſer Zeit an des Epiphanius Beſchreibung Hollberg (allgemeine Kirchenhiſtorie, aus dem Däniſchen überſetzt von Detharding, Theil I. Kopenhagen u. Leipzig 1762. S. 82.), Racine (abrégé de l'histoire écclésiastique, tome I. nouvelle édition, Cologne 1762. p. 91 seq.), Herder, Briefe zweier Jünger Jeſu (1775), in ſeinen ſämmtlichen Werken, Tübingen 1806. Theil VIII. S. 245 ff., obwohl er auch hin und wieder den Epiphanius einer Entſtellung beſchuldigt, endlich Nitzſch (theolog. Studien, Stück I. Leipzig 1816. S. 16. u. 63 f.).

22) Vindiciae antiquae Christianorum disciplinae adversus Tolandi Nazarenum, editio II. Hamburgi 1722. p. 56.

23) In der Abhandlung de turbata etc. p. 186.: Ego vero huic sententiae (scil. Clementina ad Ebionaeos pertinere), postquam omnia bene mecum expendi, assentiri nequeo. — Autor Judaeus fuit, isque Alexandriae genitus et educatus, heißt es p. 176. — — Ad christiana sacra cum animum appelleret iste, quisquis demum fuerit philosophus Judaeus, partem quidem rejiciebat dogmatum, quae a philosophis acceperat, sed servabat sibi etiam plura. Quae

nachfolgenden Gelehrten beſaßen nicht den ſcharfen hiſtoriſchen Blick des großen Mannes; die Mehrzahl entſchied ſich ungeachtet ihrer alleinigen Anerkennung des vulgairen Ebionitismus nach hergebrachter Weiſe für den ebionitiſchen Urſprung unſerer Schrift [24]), wobei ſie ſich zum Theil ſelbſt nicht verbergen konnten, wie wenig dieſelbe mit ihrer Auffaſſung des Ebionitismus übereinſtimme [25]); Andere, welche dieſe Verſchiedenheit ſtärker erkannten, nahmen Mosheims Anſicht an [26]), noch Andere eigneten ſie den Nazaräern [27]), oder auch der katholiſchen Kirche zu [28]). Bei Keinem tritt die Verlegenheit, in welcher man ſich eben wegen der alleinigen Anerkennung der vulgairen Ebioniten hinſichtlich der Clementinen befand, ſo ſehr hervor als bei Flügge [29]), der ſie nirgends hin zu bringen weiß; ein kirchliches Erzeugniß

---

sic quidem illigabat et aptabat christianae religionis praeceptis, ut novum quoddam, idque philosophicum religionis genus inde prodiret, quod Clementina Clementisque recognitiones exhibent. Eben ſo urtheilt Mosheim in ſeinen institutiones christ. historiae majores saec. I., Helmstadii 1739. und in ſeinen commentariis de rebus Christianorum ante Constantinum, Helmstadii 1753. p. 158. Das Genauere Cap. IV. §. 1.

24) Hierher gehören Lardner im zweiten Theil ſeiner Glaubwürdigkeit der evangeliſchen Geſchichte, welcher 1744 zu London erſchien, nach der deutſchen Ueberſetzung von Bruhn S. 681—92., Ch. W. F. Walch (Entwurf einer Hiſtorie der Ketzereien, Theil I. Leipzig 1762. S. 120.), Cotta (Kirchenhiſtorie, Theil II. S. 1169.), Starck (a. a. O. Theil II. S. 543—52.), Münſcher (a. a. O. Band I. S. 342 ff.) u. a.

25) So ſagt Walch a. a. O.: «Hingegen ſcheint eine ſehr gemeine Meinung, daß die unter dem Namen des Clemens vorhandenen Homilien einen Ebioniten zum Verfaſſer haben, nicht ungegründet zu ſein». Noch ſchwankender drückt ſich Cotta aus: «Man bemerkt Vieles von den Irrthümern der Ebioniten darin.»

26) Hamberger (zuverläſſige Nachrichten von den vornehmſten Schriftſtellern, Theil II. Lemgo 1758. S. 189.) und Schröckh (Kirchengeſchichte, Band II. Leipzig 1770. S. 271 ff.).

27) Maranus (divinitas domini nostri Jesu Christi manifesta in scripturis et traditionibus, Parisiis 1746. p. 250—54.) und Gallandi (bibliotheca veterum patrum, tom. II. Venetiis 1766. praefat. p. 56.).

28) So Roſenmüller l. l. p. 77 seq. u. 101—114.

29) Geſchichte der theologiſchen Wiſſenſchaften, Theil I. Halle 1796. S. 315—26.

können ſie nach ſeiner Anſicht eben ſo wenig ſein, als ein gnoſtiſches oder judenchriſtliches. — Nur von einer richtigern Auffaſſung des Ebionitismus konnte das Verſtändniß der Clementinen ausgehen.

Zu dieſer richtigern Auffaſſung war ſchon hin und wieder der Weg eingeſchlagen worden, d. h. es war von einzelnen Seiten her auf eine doppelte Geſtaltung des Ebionitismus, eine vulgaire und gnoſtiſirende aufmerkſam gemacht worden. Wenn gleich die Beziehung jener *διττοὶ Ἐβιωναῖοι* des Origenes und Euſebius auf die Ebioniten ſelbſt (von der wir oben geſprochen haben) keineswegs eine Anerkennung zweier verſchiedenen Arten des Ebionitismus geweſen war [30]), ſo hatten doch ſchon Petavius [31]), Huetius [32]), Maſſuet [33]), Bull [34]), Lequien [35]), be-

30) Man könnte meinen, daß alle diejenigen, welche jene Stellen des Origenes und Euſebius, worin ſie behaupten, daß ein Theil der Ebioniten die übernatürliche Entſtehung Chriſti geläugnet, ein anderer dieſelbe anerkannt habe, von den Ebioniten ſelbſt verſtanden, nicht in den letztern die Nazaräer erblickten, daß alle dieſe damit ſchon zwei verſchiedene Arten des Ebionitismus angenommen hätten. Allein dies war keineswegs der Fall. Sie ſtellten vielmehr die Lehren der Ebioniten zuſammen und darunter denn auch die Behauptung, daß Jeſus ein Sohn Joſephs geweſen, und bemerkten ſodann mit Berufung auf jene Stellen des Origenes und Euſebius, daß Einzelne in dieſem Punkt anders gedacht und die übernatürliche Geburt Chriſti anerkannt hätten, waren alſo fern davon, hierin eine durchgreifende Verſchiedenheit der Ebioniten zu erkennen.

31) In ſeinem berühmten Werk de theologicis dogmatibus, edit. nov. Antverpiae 1700. tom. V. lib. I. c. II. §. 5. ſagt er, daß unter den eigentlichen Ebioniten ſelbſt dem Bericht des Origenes zufolge eine Partei die übernatürliche Entſtehung Chriſti anerkannt habe, und ſtellt mit dieſer die Ebioniten des Epiphanius (vergl. c. VI. §. 4.) und die Richtung des Sabellius zuſammen. Anders jedoch in ſeinen Anmerkungen zur 30ſten Häreſie des Epiphanius.

32) Huetius bringt die von Origenes angegebene Differenz der Ebioniten mit der verſchiedenen Ebionitenbeſchreibung des Epiphanius und der frühern Väter in Verbindung und nimmt ſo eine doppelte Geſtaltung des Ebionitismus an. Vergl. Origenis opera, ed. Delarve, tom. III. Pariſiis 1733. p. 733.

33) In ſeiner Ausgabe des Irenäus, Pariſiis 1710., vergl. die dissertationes praeviae, diss. VII.

34) Judicium eccles. cathol. de necessitate credendi etc. (zuerſt Oxford 1694.), Londini 1703. c. II. p. 13 seqq. c. VII. p. 75.

35) Dissertatio de Nazarenis nec non de Ebionitis in Vogt's

ſonders aber Kleuker [36]), auf zwei Arten von Ebioniten, wiewohl meiſtens ſchüchtern und mehr vermuthungsweiſe hingewieſen, auf die vulgairen und gnoſtiſchen, und jene in den frühern Beſchreibungen, dieſe in dem Bericht des Epiphanius gefunden. Allein dieſe Männer wußten ihre Meinung nicht genügend zu begründen, da ſie die Spuren des gnoſtiſchen Ebionitismus bei den frühern Vätern nicht gehörig beachteten, und vor Allem die Nachweiſung der Uebereinſtimmung deſſelben mit den Clementinen ganz unterließen. So war es denn nur der Bericht des Epiphanius, auf welchen hin ſie außer den vulgairen Ebioniten noch die beſondere Art der gnoſtiſchen annahmen; eine anderweitige Beſtätigung vermochten ſie nicht zu geben, und konnten mithin den Verdacht, der eben wegen dieſer Verſchiedenheit von den frühern Beſchreibungen auf ſeinem Bericht ruhte, nicht entfernen — ganz natürlich, daß ſie mit ihrer Anſicht allein daſtanden. Freilich hatte ſchon Clericus [37]) die Annahme zweier Claſſen von Ebioniten durch Anziehung der Clementinen zu begründen geſucht. Indem er nämlich den Namen «Ebioniten» und «Nazaräer» identificirt, unterſcheidet er mit Berufung auf die Autorität des Epiphanius, der an zwei verſchiedenen Stellen, haer. XVIII. und XXIX. von den letztern ſpricht, eine frühere und eine ſpätere Claſſe von Nazaräern oder Ebioniten und findet die ſpätere in den Clementinen wie in der Beſchreibung der Nazaräer von Epiphanius, wobei er ſeine Ebionitenbeſchreibung ganz unberückſichtigt läßt. Aber das viele Unrichtige, was ſich dem Richtigen anſchloß — die Identification von Nazaräern und Ebioniten, die Annahme einer doppelten Claſſe

---

bibliotheca histor. haeresiologicae, tom. II. fasc. I., Hamburgi 1729. Lequien deutet nur ganz unbeſtimmt eine Unterſcheidung zweier Arten an. Vergl. p. 11. u. 27.

36) Ueber die Apocryphen des neuen Teſt., Hamburg 1798. S. 123 ff. u. S. 403. 447. Damit iſt zu vergleichen ſeine «neue Prüfung und Erklärung der vorzüglichſten Beweiſe für die Wahrheit des Chriſtenthums», Theil III. Abth. II. Riga 1794. S. 269. Unentſchieden, ob eine doppelte Geſtaltung des Ebionitismus anzunehmen ſei, äußert ſich Münter (Handbuch der älteſten Dogmengeſchichte, überſetzt von Ewers, Band I. Göttingen 1802. S. 367.).

37) Siehe Anm. 12.

von Nazaräern, die Zuſammenſtellung der Clementinen mit der von Epiphanius gegebenen Beſchreibung der Nazaräer — ſtand der Anerkennung des Letztern im Wege. **Id vero nego,** war Mosheims Urtheil über Clericus Anſicht, **licere nobis propterea novam posteriorum Nazaraeorum sectam, quam prisci nesciunt, condere, et ab illis volumen hoc exaratum esse contendere. Non levi conjectura pendenda sunt, verum testimoniis et argumentis, quae ad sacram pertinent historiam** [38]). Noch mehr als Clericus iſt Döderlein als Vorläufer der neueſten Forſcher auf dieſem Gebiet zu betrachten. Indem er die Ebioniten zu rechtgläubigen Chriſten zu ſtempeln ſucht [39]), nimmt er eine theilweiſe Entartung derſelben in ſpätern Zeiten an — die Folge einer Vermiſchung zum Chriſtenthum übergetretener Eſſäer mit den urſprünglichen Ebioniten, — und findet dieſe in einzelnen Zügen der Ebionitenbeſchreibung des Epiphanius und in unſern Clementinen, — dies alles jedoch nur vermuthungsweiſe hinſtellend [40]). Allein

---

38) In ſeiner Abhandlung de turbata etc. p. 175.

39) Vergl. Cap. IV. §. 2.

40) Commentarius de Ebionaeis e numero hostium divinitatis Christi eximendis, Butsovii et Wismariae 1770. beſonders p. 277—293. u. p. 301—309. — — Nec post factam secessionem a judaismo, heißt es hier p. 266 seqq., sensim nonnullos ad Ebionaeorum partes se aggregasse a verisimilitudine abhorret. — — — — In his quis dubitare possit fuisse etiam, qui ex Essenorum schola prodierant, aut qui cabbalisticis deliriis cum Essenorum dogmate magnam cognationem habentibus — — — capti erant. Hinc accidit, ut in hac (Ebionaeorum) secta praeter vulgarem judaicam theologiam, quam plerique — — — sequebantur, etiam commenta essenica et cabbalistica passim vigerent. — Den Anſchluß von Eſſenern an die Ebioniten ſucht Döderlein aus dem Bericht des Epiphanius, daß ſich ein gewiſſer Elxai mit den Ebioniten verbunden habe, zu erweiſen, p. 262 seqq. Dieſe ſpätern oder entarteten Ebioniten findet er in einigen Zügen der Beſchreibung des Epiphanius, haer. XXX., obwohl ſich aus derſelben erkennen laſſe, daß noch viele der urſprünglichen Lehre treu geblieben ſeien, p. 311. Ac etsi Epiphanii aevo nonnulli Ebionaeorum hisce deliris opinionibus capti et delectati fuerint, ipse tamen Epiphanius vestigia satis luculenta nobis suppeditat, unde jure concludamus, multos adhuc inter hancce gregem superfuisse prudentiores homines, qui saniora saperint, priscamque retinuerint doctrinae formam. So

ſo richtig die Unterſcheidung einer doppelten Geſtaltung an ſich war, ſo unrichtig war es, wenn Döderlein, ohne die Beſchreibung der frühern Väter zu berückſichtigen, die gewöhnliche Art der Ebioniten in dem Bericht des Epiphanius finden (nur in einzelnen Zügen ſieht er eine ſpätere entartete Claſſe derſelben) und dieſe vom Vorwurf einer Läugnung der Gottheit Chriſti freiſprechen wollte. — Daher konnte denn auch Döderlein mit ſeiner Anſicht keinen Eingang finden.

So ſtanden die Unterſuchungen über den Ebionitismus und die Clementinen, als Neander mit ſeinen Forſchungen auf dieſem Gebiet hervortrat [41]). Auf die Periode, in welcher die Verſchiedenheit der von den frühern Vätern und von Epiphanius beſchriebenen Ebioniten verkannt und bei der Darſtellung ihrer Lehre das, was den gnoſtiſchen und vulgairen Ebioniten angehörte, mit einander vermiſcht worden war, in welcher die Clementinen ebendeshalb allgemein als ebionitiſches Product gegolten hatten, war ſeit Mosheim eine andere gefolgt, in welcher nur der vulgaire Ebionitismus zur Anerkennung kam, da über die Beſchreibung des Epiphanius das Verdammungsurtheil gefällt wurde, und in der ſich neben der hergebrachten Ableitung der Clementinen aus dem Ebionitismus noch verſchiedene andere Anſichten über ihre Richtung geltend machten. Nur hin und wieder war eine Unterſcheidung zweier Arten von Ebioniten angedeutet worden. — Auch dieſe Periode endet mit dem Neanderſchen Werk. So ſehr auch die in demſelben gegebene Entwicklung des clementiniſchen Syſtems das ausgezeichnete Talent des hochbegabten Mannes beurkundet, ſich in den lebendigen Mittelpunkt eines Syſtems zu verſetzen und von dieſem aus das Einzelne im organiſchen Zuſammenhang mit dem Gan=

ſucht denn Döderlein im Bericht des Epiphanius zu ſcheiden, was von den frühern und von den ſpätern ſchon entarteten Ebioniten gelte, p. 258 seqq. Als ein Product der letztern betrachtet er die Clementinen. So nennt er öfter den Verfaſſer einen Ebioniten, z. B. p. 291., ſagt aber ausdrücklich p. 282. 381 u. öfter, daß er ein ſolcher nicht im gewöhnlichen Sinn geweſen ſei, ſondern zu den ſpätern, entarteten Ebioniten gehört habe.

41) Die gnoſtiſchen Syſteme, Berlin 1818., in einem Anhang über die Clementinen.

von Nazaräern, die Zuſammenſtellung der Clementinen mit der von Epiphanius gegebenen Beſchreibung der *Nazaräer* — ſtand der Anerkennung des Letztern im Wege. **Id vero nego,** war Mosheims Urtheil über Clericus Anſicht, **licere nobis propterea novam posteriorum Nazaraeorum sectam, quam prisci nesciunt, condere, et ab illis volumen hoc exaratum esse contendere. Non levi conjectura pendenda sunt, verum testimoniis et argumentis, quae ad sacram pertinent historiam** [38]. Noch mehr als Clericus iſt Döderlein als Vorläufer der neueſten Forſcher auf dieſem Gebiet zu betrachten. Indem er die Ebioniten zu rechtgläubigen Chriſten zu ſtempeln ſucht [39], nimmt er eine theilweiſe Entartung derſelben in ſpätern Zeiten an — die Folge einer Vermiſchung zum Chriſtenthum übergetretener Eſſäer mit den urſprünglichen Ebioniten, — und findet dieſe in *einzelnen Zügen* der Ebionitenbeſchreibung des Epiphanius und in unſern Clementinen, — dies alles jedoch nur vermuthungsweiſe hinſtellend [40]. Allein

---

38) In ſeiner Abhandlung de turbata etc. p. 175.

39) Vergl. Cap. IV. §. 2.

40) Commentarius de Ebionaeis e numero hostium divinitatis Christi eximendis, Butsovii et Wismariae 1770. beſonders p. 277—293. u. p. 301—309. — — Nec post factam secessionem a judaismo, heißt es hier p. 266 seqq., sensim nonnullos ad Ebionaeorum partes se aggregasse a verisimilitudine abhorret. — — — — In his quis dubitare possit fuisse etiam, qui ex Essenorum schola prodierant, aut qui cabbalisticis deliriis cum Essenorum dogmate magnam cognationem habentibus — — — capti erant. Hinc accidit, ut in hac (Ebionaeorum) secta praeter vulgarem judaicam theologiam, quam plerique — — — sequebantur, etiam commenta essenica et cabbalistica passim vigerent. — Den Anſchluß von Eſſenern an die Ebioniten ſucht Döderlein aus dem Bericht des Epiphanius, daß ſich ein gewiſſer Elxai mit den Ebioniten verbunden habe, zu erweiſen, p. 262 seqq. Dieſe ſpätern oder entarteten Ebioniten findet er in einigen Zügen der Beſchreibung des Epiphanius, haer. XXX., obwohl ſich aus derſelben erkennen laſſe, daß noch viele der urſprünglichen Lehre treu geblieben ſeien, p. 311. Ac etsi Epiphanii aevo nonnulli Ebionaeorum hisce deliris opinionibus capti et delectati fuerint, ipse tamen Epiphanius vestigia satis luculenta nobis suppeditat, unde jure concludamus, multos adhuc inter hancce gregem superfuisse prudentiores homines, qui saniora saperint, priscamque retinuerint doctrinae formam. So

ſo richtig die Unterſcheidung einer doppelten Geſtaltung an ſich war, ſo unrichtig war es, wenn Döderlein, ohne die Beſchreibung der frühern Väter zu berückſichtigen, die gewöhnliche Art der Ebioniten in dem Bericht des Epiphanius finden (nur in einzelnen Zügen ſieht er eine ſpätere entartete Claſſe derſelben) und dieſe vom Vorwurf einer Läugnung der Gottheit Chriſti freiſprechen wollte. — Daher konnte denn auch Döderlein mit ſeiner Anſicht keinen Eingang finden.

So ſtanden die Unterſuchungen über den Ebionitismus und die Clementinen, als Neander mit ſeinen Forſchungen auf dieſem Gebiet hervortrat [41]). Auf die Periode, in welcher die Verſchiedenheit der von den frühern Vätern und von Epiphanius beſchriebenen Ebioniten verkannt und bei der Darſtellung ihrer Lehre das, was den gnoſtiſchen und vulgairen Ebioniten angehörte, mit einander vermiſcht worden war, in welcher die Clementinen ebendeshalb allgemein als ebionitiſches Product gegolten hatten, war ſeit Mosheim eine andere gefolgt, in welcher nur der vulgaire Ebionitismus zur Anerkennung kam, da über die Beſchreibung des Epiphanius das Verdammungsurtheil gefällt wurde, und in der ſich neben der hergebrachten Ableitung der Clementinen aus dem Ebionitismus noch verſchiedene andere Anſichten über ihre Richtung geltend machten. Nur hin und wieder war eine Unterſcheidung zweier Arten von Ebioniten angedeutet worden. — Auch dieſe Periode endet mit dem Neanderſchen Werk. So ſehr auch die in demſelben gegebene Entwicklung des clementiniſchen Syſtems das ausgezeichnete Talent des hochbegabten Mannes beurkundet, ſich in den lebendigen Mittelpunkt eines Syſtems zu verſetzen und von dieſem aus das Einzelne im organiſchen Zuſammenhang mit dem Gan-

---

ſucht denn Döderlein im Bericht des Epiphanius zu ſcheiden, was von den frühern und von den ſpätern ſchon entarteten Ebioniten gelte, p. 258 seqq. Als ein Product der letztern betrachtet er die Clementinen. So nennt er öfter den Verfaſſer einen Ebioniten, z. B. p. 291., ſagt aber ausdrücklich p. 282. 381 u. öfter, daß er ein ſolcher nicht im gewöhnlichen Sinn geweſen ſei, ſondern zu den ſpätern, entarteten Ebioniten gehört habe.

41) Die gnoſtiſchen Syſteme, Berlin 1818., in einem Anhang über die Clementinen.

zen darzuſtellen, ſo iſt dies doch das geringere Verdienſt; das Epochemachende beſtand in dem Nachweis, daß man eben ſo wenig berechtigt ſei, die Ebionitenbeſchreibung des Epiphanius, als die der frühern Väter zu verwerfen, daß vielmehr zwei verſchiedene Arten derſelben anzuerkennen ſeien, deren eine ihrer fleiſchlich-jüdiſchen Denkart zufolge Jeſum für einen bloßen, auf natürliche Weiſe entſtandenen Menſchen gehalten, mit dem ſich erſt bei der Taufe eine höhere Kraft verbunden, und die Beobachtung des ganzen Geſetzes für nothwendig erachtet — die vulgairen Ebioniten, wie ſie in der Beſchreibung des Irenäus, Tertullian u. a. vorliegen —, ein anderer Theil dagegen, zum Chriſtenthum übergetretene jüdiſche Asketen und Theoſophen — einer gnoſtiſirenden Richtung zugethan geweſen ſei, an eine höhere Natur des Meſſias geglaubt und den reinen Moſaismus von der altteſt. Religion ſcheidend, jenen mit dem Chriſtenthum identificirt habe — die gnoſtiſchen Ebioniten, die wir in der Beſchreibung des Epiphanius und in den Clementinen erkennen [42]). — Iſt gleich die Unterſcheidung verſchiedener Richtungen im Ebionitismus nicht abſolut neu, ſo beſteht das Neue doch in der ſichern Begründung deſſen, was früher hin und wieder mehr als Vermuthung ausgeſprochen war, in dem Nachweis der Anfänge dieſer verſchiedenen Geſtaltungen ſchon im apoſtoliſchen Zeitalter, in der Verfolgung derſelben bis auf die Zeit des Epiphanius, endlich in der durchgängigen Vergleichung der Ebioniten des Epiphanius mit dem Syſtem der Clementinen, wovon nur ein ſehr unvollſtändiger Verſuch in Döderlein's Schrift vorlag.

Es liegt in der Natur der Sache, daß eine Anſicht, die verjährten Vorurtheilen entgegentritt, ſich erſt langſam durchkämpfen kann. Daher darf es uns denn nicht befremden, daß Viele auf dem alten Standpunkt der Unterſuchungen über den Ebionitismus verharrten und nur die Eine Art von Ebioniten, die vulgairen, als ſolche gelten laſſen wollten [43]). Aber eben

---

42) Vergl. auch Neanders Kirchengeſchichte, Band I. Abth. II. Hamburg 1826. S. 612 ff., 2te Ausgabe S. 589—632. und ſein apoſtol. Zeitalter, 3te Auflage, Band I. Hamburg 1841. S. 444 u. öfter.

43) So Auguſti (Lehrbuch der chriſtlichen Dogmengeſchichte, 3te Aufl., Leipzig 1820. S. 22., vergl. auch ſeine Denkwürdigkeiten aus der chriſtl. Archäologie, Band III. Leipzig 1820. S. 362 ff.), Bretſchnei-

dadurch befanden ſie ſich in großer Rathloſigkeit hinſichtlich der Clementinen, wovon die große Verſchiedenheit ihres Urtheils über dieſelben Zeugniß ablegt. Einige hielten troß ihrer alleinigen Anerkennung der vulgairen Ebioniten dennoch am ebionitiſchen Urſprung der Clementinen feſt [44]), Andere wandten ſich

---

der (Handbuch der Dogmatik, 2te Aufl., Leipzig 1822. Bd. I. S. 482. 503., II. S. 177.), Olshauſen (in ſeiner Schrift: die Aechtheit der 4 kanon. Evangelien, Königsberg 1823. S. 30—57.), Theile (in der Recenſion über die genannte Schrift von Olshauſen in Winer's und Engelhardt's kritiſchem Journal, Bd. I. Sulzbach 1824. S. 193 ff.), Schmidt (Handbuch der Kirchengeſch., Thl. I. 2te Aufl., Gießen 1824. S. 222 ff.), Henke (Handb. der Kirchengeſch. von Henke und Vater, Bd. I. Braunſchweig 1827. S. 89.), Lob. Lange (die Judenchriſten, Ebioniten und Nicolaiten der apoſtol. Zeit, Leipzig 1828. S. 17—32.), Schultheß (in der Abhandl. über die Ebioniten in ſeinen neueſten theol. Annalen, Juni 1828. S. 249—286.; vergl. damit ſeine Recenſion über Lange's vorhin angeführte Schrift, ebendaſelbſt S. 780—851.), Engelhardt (in ſeinem Handb. der Kirchengeſch., Bd. I. Erlangen 1833. S. 131 ff., in ſpätern Schriften anders, vergl. weiterhin), Lenß (Geſch. der Dogmen, Thl. I. Helmſtädt 1834. S. 90.), Baumgarten (die Aechtheit der Paſtoralbriefe, Berlin 1837.; nach ihm ſtehen Gnoſticismus und Judenthum in ſolchem Gegenſatz, daß in dem Maaße, als jener aufkommt, dieſer weichen muß, daher er denn den gnoſt. Ebionitismus nicht anerkennen kann, vergl. S. 132 ff. 153 ff. beſonders S. 169.), Dähne, (über Ebioniten, in der Encyclopädie von Erſch und Gruber, Theil 29. Leipzig 1837. S. 278 ff.), Schenkel (de ecclesia corinthia primaeva factionibus turbata, Basileae 1838. Inest excursus de Clementinorum origine argumentoque. p. 37 seqq.), Guericke (Kirchengeſchichte, 4te Auflage Theil I. Halle 1840. S. 142.), Möhler (Patrologie, herausgegeben von Reithmayr, Band I. Regensburg 1840. S. 111.), Georgii (über den Charakter der chriſtlichen Geſchichte der zwei erſten Jahrh., in den deutſchen Jahrbüchern 1842. Septemberheft Nr. 229 ff. S. 915. u. 926., weshalb er denn auch die Ebionitenbeſchreibung des Epiphanius ausdrücklich verwirft. Vergl. ſeine Recenſion über Schwegler's nachher anzuführende Schrift in derſelben Zeitſchrift 1842. Januarheft S. 49.).

44) So Auguſti (Denkwürdigkeiten aus der chriſtlichen Archäologie, Band VI. Leipzig 1823. S. 265.), von Cölln (Encyclopädie von Erſch und Gruber, Theil XVIII. 1828. Artikel Clementinen, S. 36—44.), Schultheß (außer der vorhin angeführten Abhandlung ſind zu vergleichen ſeine symbolae ad internam criticen librorum canonicorum, vol. I. Turici 1833.), Bretſchneider (die Grundlage des evangeliſchen Pietismus, Leipzig 1833. S. 362 ff.; obwohl Bretſchneider hier nur ſagt, daß die Clementinen von der petriniſchen Partei der Ju=

zen darzuſtellen, ſo iſt dies doch das geringere Verdienſt; das Epochemachende beſtand in dem Nachweis, daß man eben ſo wenig berechtigt ſei, die Ebionitenbeſchreibung des Epiphanius, als die der frühern Väter zu verwerfen, daß vielmehr zwei verſchiedene Arten derſelben anzuerkennen ſeien, deren eine ihrer fleiſchlich-jüdiſchen Denkart zufolge Jeſum für einen bloßen, auf natürliche Weiſe entſtandenen Menſchen gehalten, mit dem ſich erſt bei der Taufe eine höhere Kraft verbunden, und die Beobachtung des ganzen Geſetzes für nothwendig erachtet — die vulgairen Ebioniten, wie ſie in der Beſchreibung des Irenäus, Tertullian u. a. vorliegen —, ein anderer Theil dagegen, zum Chriſtenthum übergetretene jüdiſche Asketen und Theoſophen — einer gnoſtiſirenden Richtung zugethan geweſen ſei, an eine höhere Natur des Meſſias geglaubt und den reinen Moſaismus von der altteſt. Religion ſcheidend, jenen mit dem Chriſtenthum identificirt habe — die gnoſtiſchen Ebioniten, die wir in der Beſchreibung des Epiphanius und in den Clementinen erkennen [42]). — Iſt gleich die Unterſcheidung verſchiedener Richtungen im Ebionitismus nicht abſolut neu, ſo beſteht das Neue doch in der ſichern Begründung deſſen, was früher hin und wieder mehr als Vermuthung ausgeſprochen war, in dem Nachweis der Anfänge dieſer verſchiedenen Geſtaltungen ſchon im apoſtoliſchen Zeitalter, in der Verfolgung derſelben bis auf die Zeit des Epiphanius, endlich in der durchgängigen Vergleichung der Ebioniten des Epiphanius mit dem Syſtem der Clementinen, wovon nur ein ſehr unvollſtändiger Verſuch in Döderlein's Schrift vorlag.

Es liegt in der Natur der Sache, daß eine Anſicht, die verjährten Vorurtheilen entgegentritt, ſich erſt langſam durchkämpfen kann. Daher darf es uns denn nicht befremden, daß Viele auf dem alten Standpunkt der Unterſuchungen über den Ebionitismus verharrten und nur die Eine Art von Ebioniten, die vulgairen, als ſolche gelten laſſen wollten [43]). Aber eben

---

42) Vergl. auch Neanders Kirchengeſchichte, Band I. Abth. II. Hamburg 1826. S. 612 ff., 2te Ausgabe S. 589—632. und ſein apoſtol. Zeitalter, 3te Auflage, Band I. Hamburg 1841. S. 444 u. öfter.

43) So Auguſti (Lehrbuch der chriſtlichen Dogmengeſchichte, 3te Aufl., Leipzig 1820. S. 22., vergl. auch ſeine Denkwürdigkeiten aus der chriſtl. Archäologie, Band III. Leipzig 1820. S. 362 ff.), Bretſchnei-

dadurch befanden ſie ſich in großer Rathloſigkeit hinſichtlich der Clementinen, wovon die große Verſchiedenheit ihres Urtheils über dieſelben Zeugniß ablegt. Einige hielten trotz ihrer alleinigen Anerkennung der vulgairen Ebioniten dennoch am ebionitiſchen Urſprung der Clementinen feſt[44]), Andere wandten ſich

---

der (Handbuch der Dogmatik, 2te Aufl., Leipzig 1822. Bd. I. S. 482. 503., II. S. 177.), Olshauſen (in ſeiner Schrift: die Aechtheit der 4 kanon. Evangelien, Königsberg 1823. S. 30—57.), Theile (in der Recenſion über die genannte Schrift von Olshauſen in Winer's und Engelhardt's kritiſchem Journal, Bd. I. Sulzbach 1824. S. 193 ff.), Schmidt (Handbuch der Kirchengeſch., Thl. I. 2te Aufl., Gießen 1824. S. 222 ff.), Henke (Handb. der Kirchengeſch. von Henke und Vater, Bd. I. Braunſchweig 1827. S. 89.), Lob. Lange (die Judenchriſten, Ebioniten und Nicolaiten der apoſtol. Zeit, Leipzig 1828. S. 17—32.), Schultheß (in der Abhandl. über die Ebioniten in ſeinen neueſten theol. Annalen, Juni 1828. S. 249—286.; vergl. damit ſeine Recenſion über Lange's vorhin angeführte Schrift, ebendaſelbſt S. 780—851.), Engelhardt (in ſeinem Handb. der Kirchengeſch., Bd. I. Erlangen 1833. S. 131 ff., in ſpätern Schriften anders, vergl. weiterhin), Lentz (Geſch. der Dogmen, Thl. I. Helmſtädt 1834. S. 90.), Baumgarten (die Aechtheit der Paſtoralbriefe, Berlin 1837.; nach ihm ſtehen Gnoſticismus und Judenthum in ſolchem Gegenſatz, daß in dem Maaße, als jener aufkommt, dieſer weichen muß, daher er denn den gnoſt. Ebionitismus nicht anerkennen kann, vergl. S. 132 ff. 153 ff. beſonders S. 169.), Dähne, (über Ebioniten, in der Encyclopädie von Erſch und Gruber, Theil 29. Leipzig 1837. S. 278 ff.), Schenkel (de ecclesia corinthia primaeva factionibus turbata, Basileae 1838. Inest excursus de Clementinorum origine argumentoque. p. 37 seqq.), Guericke (Kirchengeſchichte, 4te Auflage Theil I. Halle 1840. S. 142.), Möhler (Patrologie, herausgegeben von Reithmayr, Band I. Regensburg 1840. S. 111.), Georgii (über den Charakter der chriſtlichen Geſchichte der zwei erſten Jahrh., in den deutſchen Jahrbüchern 1842. Septemberheft Nr. 229 ff. S. 915. u. 926., weshalb er denn auch die Ebionitenbeſchreibung des Epiphanius ausdrücklich verwirft. Vergl. ſeine Recenſion über Schwegler's nachher anzuführende Schrift in derſelben Zeitſchrift 1842. Januarheft S. 49.).

44) So Auguſti (Denkwürdigkeiten aus der chriſtlichen Archäologie, Band VI. Leipzig 1823. S. 265.), von Cölln (Encyclopädie von Erſch und Gruber, Theil XVIII. 1828. Artikel Clementinen, S. 36—44.), Schultheß (außer der vorhin angeführten Abhandlung ſind zu vergleichen ſeine symbolae ad internam criticen librorum canonicorum, vol. I. Turici 1833.), Bretſchneider (die Grundlage des evangeliſchen Pietismus, Leipzig 1833. S. 362 ff.; obwohl Bretſchneider hier nur ſagt, daß die Clementinen von der petriniſchen Partei der Ju=

mit denſelben an die Nazaräer [45]), noch Andere an die Monar-

bendchriſten ausgegangen ſeien, ſo ſieht man doch aus der Vergleichung mit ſeiner Dogmatik a. a. O., daß er die Ebioniten darunter verſteht), Guericke (a. a. O. S. 185 f. Jedoch behauptet der letztere eben wegen ſeiner Auffaſſung des Ebionitismus, daß die Clementinen aus einer nur theilweiſe ebionitiſchen Denkart hervorgegangen ſeien und ſich hie und da auch helleniſch-gnoſtiſche Ideen in denſelben finden), Möhler (a. a. O. S. 75—80.).

Eigenthümlich iſt die von Schultheß in den symbolis vorgetragene Anſicht. Nach derſelben theilten ſich die vom Judenthum zum Chriſtenthum Uebergetretenen in zwei verſchiedene Parteien. Die eine beſtand aus ſolchen, die früher dem Stamm Iſrael, die andere aus ſolchen, welche dem Stamm Juda angehört hatten; die Erſtern erwarteten, da ſie ſich unter dem Nachfolger Salomon's vom Davidiſchen Reich getrennt hatten, den Meſſias nicht als Sohn Davids, nicht als König, ſondern als Propheten κατ' ἐξοχὴν und als Sohn Joſephs, die Letztern hofften dagegen auf einen Meſſias vom Hauſe Davids und dachten ſich ihn als einen König, der das Davidiſche Reich wiederherſtellen werde. Da nun Chriſtus die letztern Erwartungen nicht erfüllt habe, ſo hätten ihn die Iſraeliten zwar als Meſſias anerkannt, die Juden aber erſt nach der Zerſtörung Jeruſalems, als ihr eigener Vortheil es erheiſcht habe, hätten ihn aber damit zugleich zu einem Meſſias in ihrem Sinn geſtempelt, ihn in Bethlehem aus dem Hauſe Davids geboren ſein laſſen und die unerfüllt gebliebenen Erwartungen auf ſeine Wiederkunft verſchoben. Dies Letztere ſei die Anſchauungsweiſe des Jacobus, der Apokalypſe, des Hegeſipp, Juſtin u. a., ihre Partei habe ſich ſpäter den Heidenchriſten angeſchloſſen. Dagegen ſeien diejenigen, welche der erſtern Vorſtellung gehuldigt hätten, Nazarener, Galiläer, ſpäterhin Ebioniten genannt; ihre Lehrweiſe liege vor im Evangelium des Johannes und in den Clementinen. — Bedürfte dieſe Anſicht einer Widerlegung, ſo könnte man in Verlegenheit ſein, wo man mit dem Widerſpruch beginnen ſollte, ob man ſich zuerſt die Zuſammenſtellung der Clementinen mit dem johanneiſchen Evangelium, oder die Uebertragung der ſpätern jüdiſchen Vorſtellung von einem doppelten Meſſias, dem Meſſias, Sohn Davids, und dem Meſſias, Sohn Joſephs oder Ephraims, auf die Zeit Chriſti verbitten ſollte.

Ohne ſich über die Auffaſſung des Ebionitismus beſtimmt auszuſprechen, erklären die Clementinen für ein ebionitiſches Product: Tzſchirner, der Fall des Heidenthums, herausgegeben von Niedner, Leipzig 1829. S. 378—82., Mayerhoff, Einleitung in die petriniſchen Schriften, Hamburg 1835. S. 317. und Windiſchmann, vindiciae petrinae, Ratisbonae 1836. p. 75.

45) Dahin entſcheidet ſich Engelhardt in ſeinem Handbuch der Kirchengeſchichte, Theil I. Erlangen 1833. «Die Ebioniten, deren Lehre in den Clementinen vorgetragen iſt, waren Nazaräer», heißt es a. a. O.

chianer [46]), wieder Andere ſuchten bei den Gnoſtikern Zuflucht [47]), oder glaubten in der katholiſchen Kirche ein Aſyl für die vielbewegten Clementinen zu finden [48]). Auch Mosheims Anſicht,

---

S. 134. Wie ſeine Anſicht über den Ebionitismus, ſo hat Engelhardt ſpäterhin auch dieſe Behauptung zurückgenommen. Vergl. Anm. 54.

46) Wie ſchon Cölln in der angeführten Abhandlung über die Clementinen ihre Abfaſſung mit den monarchianiſchen Streitigkeiten in Verbindung gebracht hatte (vergl. auch ſeine Ausgabe der Münſcherſchen Dogmengeſchichte, Theil I. Caſſel 1832. p. 164.), ſo ſuchte Schenkel in der oben angeführten Schrift zu erweiſen, daß die Clementinen ein Product der artemonitiſchen Richtung ſeien.

47) So Baumgarten a. a. O. S. 156 ff. und Georgii, der die Annahme ihres ebionitiſchen Urſprungs verwirft (in der angeführten Recenſion S. 50.), ſie vielmehr als ein gnoſtiſches Product betrachtet, in welchem die Gnoſis im Begriff ſei, in die Kirche zurückzukehren (über den Charakter u. ſ. w. S. 921.). — Auch der ausgezeichnete Dogmenhiſtoriker Baumgarten-Cruſius, der keineswegs bloß den vulgairen Ebionitismus anerkennt, vielmehr neben dieſem noch eine gnoſtiſirende Geſtaltung deſſelben annimmt (Lehrbuch der Dogmengeſchichte, Theil I. Jena 1832. S. 106 ff., Compendium, Theil I. Leipzig 1840. S. 28 ff.), verwirft gleichwohl die Anſicht von ihrem ebionitiſchen Charakter und erklärt ſie für ein Product der freignoſtiſchen marcionitiſchen Partei (Lehrbuch S. 89. vergl. S. 159.). Näher erklärt er ſich in ſeinem Compendium S. 51. dahin, daß die Schrift einem alexandriniſchen Marcioniten angehöre, der ſie andern Marcioniten entgegengeſetzt habe.

Ueber die Anſicht derjenigen, welche den Ebionitismus der Clementinen anerkennen, ſie aber daneben doch als ein Product des Gnoſticismus betrachten, vergl. weiterhin.

48) Dafür entſcheidet ſich Schmidt in ſeinem Handbuch der Kirchengeſchichte, Theil I. 2te Auflage, Gießen 1824. S. 443—51. Da ſeine Anſicht nicht gleich auf den erſten Blick beſtimmt hervortritt, ſo dürfte es nothwendig ſein, dieſelbe hier kurz darzulegen. Nach ihm gab es urſprünglich zwei verſchiedene Recenſionen oder Editionen der Geſchichte und Lehre Petri, eine ebionitiſche, angeblich von Petrus ſelbſt verfaßte, und eine kirchliche unter dem Namen des Clemens herausgegebene. Die erſtere iſt ganz verloren gegangen, die katholiſche Recenſion aber — die *περίοδοι Πέτρου* — iſt, obwohl in der urſprünglichen Geſtalt ebenfalls untergegangen, doch in zwei verſchiedenen Recenſionen auf uns gekommen, in den Recognitionen, die eine arianiſirende Vorſtellung von der Trinität enthalten, und in den Clementinen. — Ferner Redepenning in ſeinem Origenes, Theil I. Bonn 1841. S. 4.: «Die Pſeudoclementinen wollten den Gegenſatz zwiſchen den Extremen des pauliniſchen und petriniſchen Chriſtenthums durch Speculation vermitteln». Vergl. beſonders S. 297.:

daß ſie ein Product der jüdiſch-alexandriniſchen Philoſophie ſeien, blieb nicht ohne Vertreter [49]). So gehn die Anſichten derjenigen, welche den alten Standpunkt der Auffaſſung des Ebionitismus feſthalten, weit auseinander, — eine nothwendige Folge aus der Verkennung der Natur deſſelben.

Dagegen ward Neander's Anſicht über den Ebionitismus und die Clementinen von vielen Seiten der verdiente Beifall zu Theil. Ein Jahr nach dem Erſcheinen ſeiner gnoſtiſchen Syſteme erklärte ſich De Wette für dieſelbe [50]), ſodann Gieſeler, der freilich in der Abhandlung über Nazaräer und Ebioniten [51]) nur den vulgairen Ebionitismus beſchreibt und mit keiner Sylbe der Clementinen gedenkt, dennoch aber (vergl. S. 289.) auf eine in ſpätern Zeiten entſtandene gnoſtiſirende Richtung der Ebioniten hinweiſet [52]) und in ſeinem ausgezeichneten Lehrbuch der

---

«Und im ganzen Umfang der griechiſch-kirchlichen Litteratur dieſer Zeiten finden wir nur eine Schrift, welche ſich mit Entſchiedenheit gegen jedes Uebermaaß willkürlicher pneumatiſcher Deutungen erklärt. Es ſind dies die clementiniſchen Pſeudoepigraphen». Ebenſo auch, wie es ſcheint, Oſiander, über die coloſſiſchen Irrlehrer, Tübinger Zeitſchr. 1834. Heft III. S. 103., wo er die Clementinen bezeichnet als den originellen Verſuch einer Coordinirung des Judenthums und Chriſtenthums zu gleicher, von einander unabhängiger Geltung beider, entſchieden aus dem Chriſtenthum als Reaction gegen ſeine ſtreng antijüdiſche Entwickelung hervorgegangen. — Ueber die Anſicht derer, welche die Clementinen als ebionitiſches, nichts deſtoweniger aber doch ebenfalls als kirchliches Product betrachten, vgl. ſpäterhin.

49) So Gersdorf in der Vorrede zu ſeiner Ausgabe der Recognitionen (bibliotheca patrum eccles. latinor., vol. I. Lipsiae 1838.), Paniel (pragmatiſche Geſchichte der chriſtlichen Beredtſamkeit und der Homiletik, Band I. Abth. I. Leipzig 1839. S. 107.); endlich ſucht der treffliche Darſteller der jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie Dähne (die Chriſtuspartei in der Kirche zu Corinth, Halle 1841.) dieſe Anſicht tiefer zu begründen. — Es iſt jedoch zu bemerken, daß die beiden Erſtern ſich nicht über ihre Auffaſſung des Ebionitismus ausgeſprochen haben.

50) Chriſtliche Sittenlehre, Theil II. Berlin 1819. S. 257 ff., vergl. damit ſein Lehrbuch der chriſtlichen Sittenlehre und der Geſchichte derſelben, Berlin 1833. S. 100 ff.

51) Im Archiv für Kirchengeſchichte von Stäudlin und Tzſchirner, Band IV. Abth. II. Leipzig 1820.

52) Dies gegen Schenkel a. a. O. S. 35.

Kirchengeſchichte [53]) neben jener vulgairen Richtung auch eine theoſophiſch-asketiſche und als deren Product die Clementinen anerkennt. Nur darin weicht er von Neander ab, daß Neander beide Geſtaltungen als gleichzeitig, Gieſeler die vulgaire als die frühere, die theoſophiſch-asketiſche als die ſpätere anſetzt. Ebenſo haben ſich eine große Anzahl tüchtiger Gelehrten für Neanders Meinung erklärt, bald die Gleichzeitigkeit beider Richtungen, bald die ſpätere Entſtehung der theoſophiſch-asketiſchen behauptend [54]).

---

53) Band I. 3te Auflage, Bonn 1831. S. 112. und 148.

54) Hierher gehören Wilcke K.geſch., Leipz. 1828. S. 31. u. 34. (völlig unbrauchbar), ſodann Strauß in ſeinem Leben Jeſu (in der erſten Auflage Theil I. Tübingen 1835. S. 159—165. entſcheidet er ſich für die ſpätere Entſtehung der «ſpeculirenden», in der dritten S. 213 ff. läßt er die «einfache» und «ſpeculirende» Richtung gleichzeitig neben einander hergehn), Ritter (Handbuch der Kirchengeſchichte, Band I. 2te Auflage, Bonn 1836. S. 158.), Tholuck (Commentar zum Brief an die Hebräer, Hamburg 1836. S. 451.), Döllinger (Kirchengeſchichte, Band I. Regensburg und Landshut 1836. S. 27 ff.), Hilgers (kritiſche Darſtellung der Häreſien und der orthodoxen dogmatiſchen Hauptrichtungen, Band I. Abthlg. I. Bonn 1837. S. 105—123. und 163—183.), Detmer (de Nazaraeis et Ebionitis, Halis Saxonum 1837. p. 50 seqq.), Tweſten in dem trefflichen Werk: Vorleſungen über die Dogmatik, Band I. 4te Auflage, Hamburg 1838. S. 100., Engelhardt, der mit unbefangener Wahrheitsliebe ſeine frühere Anſicht über den Ebionitismus und die Clementinen (vergl. Anm. 43. u. 45.) in ſeiner Dogmengeſchichte (Thl. I. Neuſtadt a. d. Aiſch 1839. S. 20—30.) änderte, und die Clementinen für ein Erzeugniß einer eigenthümlichen Geſtaltung des Ebionitismus, verſchieden von dem Nazaräismus wie dem vulgairen Ebionitismus erklärte; vergl. damit ſein Weihnachtsprogramm 1835. p. 3—8., Dorner (Entwicklungsgeſchichte der Lehre von der Perſon Chriſti, Stuttgard 1839. S. 38. 40. Vergl. damit ſeine Abhandlung über denſelben Gegenſtand in der Tübinger Zeitſchrift 1835. Heft IV. S. 86. Ueber Dorner ſpäterhin ein Mehreres.), Meier (Dogmengeſchichte, Gießen 1840. Wenn er gleich bei der Schilderung des Ebionitismus S. 23 ff. nur jene vulgaire Richtung vor Augen hat, ſo ſcheint er doch S. 91. die Richtung der Clementinen als eine eigenthümliche Form deſſelben zu betrachten, mit welcher er denn auch die Beſchreibung der Ebioniten durch Epiphanius zuſammenſtellt.), Hagenbach, (Dogmengeſchichte, 1840. Thl. I. S. 48. Hagenbach äußert ſich jedoch zweifelhaft: «In wie weit», heißt es a. a. O., «auch Cerinth an dieſe [judaiſirende] Richtung ſich anſchließt, oder vielmehr, wie die — noch zweifelhaften — ſpätern Ebioniten in den

daß ſie ein Product der jüdiſch-alexandriniſchen Philoſophie ſeien, blieb nicht ohne Vertreter [49]). So gehn die Anſichten derjenigen, welche den alten Standpunkt der Auffaſſung des Ebionitismus feſthalten, weit auseinander, — eine nothwendige Folge aus der Verkennung der Natur deſſelben.

Dagegen ward Neander's Anſicht über den Ebionitismus und die Clementinen von vielen Seiten der verdiente Beifall zu Theil. Ein Jahr nach dem Erſcheinen ſeiner gnoſtiſchen Syſteme erklärte ſich De Wette für dieſelbe [50]), ſodann Gieſeler, der freilich in der Abhandlung über Nazaräer und Ebioniten [51]) nur den vulgairen Ebionitismus beſchreibt und mit keiner Sylbe der Clementinen gedenkt, dennoch aber (vergl. S. 289.) auf eine in ſpätern Zeiten entſtandene gnoſtiſirende Richtung der Ebioniten hinweiſet [52]) und in ſeinem ausgezeichneten Lehrbuch der

---

«Und im ganzen Umfang der griechiſch-kirchlichen Litteratur dieſer Zeiten finden wir nur eine Schrift, welche ſich mit Entſchiedenheit gegen jedes Uebermaaß willkürlicher pneumatiſcher Deutungen erklärt. Es ſind dies die clementiniſchen Pſeudoepigraphen». Ebenſo auch, wie es ſcheint, Oſiander, über die coloſſiſchen Irrlehrer, Tübinger Zeitſchr. 1834. Heft III. S. 103., wo er die Clementinen bezeichnet als den originellen Verſuch einer Coordinirung des Judenthums und Chriſtenthums zu gleicher, von einander unabhängiger Geltung beider, entſchieden aus dem Chriſtenthum als Reaction gegen ſeine ſtreng antijüdiſche Entwickelung hervorgegangen. — Ueber die Anſicht derer, welche die Clementinen als ebionitiſches, nichts deſtoweniger aber doch ebenfalls als kirchliches Product betrachten, vgl. ſpäterhin.

49) So Gersdorf in der Vorrede zu ſeiner Ausgabe der Recognitionen (bibliotheca patrum eccles. latinor., vol. I. Lipsiae 1838.), Paniel (pragmatiſche Geſchichte der chriſtlichen Beredtſamkeit und der Homiletik, Band I. Abth. I. Leipzig 1839. S. 107.); endlich ſucht der treffliche Darſteller der jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie Dähne (die Chriſtuspartei in der Kirche zu Corinth, Halle 1841.) dieſe Anſicht tiefer zu begründen. — Es iſt jedoch zu bemerken, daß die beiden Erſtern ſich nicht über ihre Auffaſſung des Ebionitismus ausgeſprochen haben.

50) Chriſtliche Sittenlehre, Theil II. Berlin 1819. S. 257 ff., vergl. damit ſein Lehrbuch der chriſtlichen Sittenlehre und der Geſchichte derſelben, Berlin 1833. S. 100 ff.

51) Im Archiv für Kirchengeſchichte von Stäudlin und Tzſchirner, Band IV. Abth. II. Leipzig 1820.

52) Dies gegen Schenkel a. a. O. S. 35.

Kirchengeſchichte [53]) neben jener vulgairen Richtung auch eine theoſophiſch-asketiſche und als deren Product die Clementinen anerkennt. Nur darin weicht er von Neander ab, daß Neander beide Geſtaltungen als gleichzeitig, Gieſeler die vulgaire als die frühere, die theoſophiſch-asketiſche als die ſpätere anſetzt. Ebenſo haben ſich eine große Anzahl tüchtiger Gelehrten für Neanders Meinung erklärt, bald die Gleichzeitigkeit beider Richtungen, bald die ſpätere Entſtehung der theoſophiſch-asketiſchen behauptend [54]).

---

53) Band I. 3te Auflage, Bonn 1831. S. 112. und 148.

54) Hierher gehören Wilcke K.geſch., Leipz. 1828. S. 31. u. 34. (völlig unbrauchbar), ſodann Strauß in ſeinem Leben Jeſu (in der erſten Auflage Theil I. Tübingen 1835. S. 159—165. entſcheidet er ſich für die ſpätere Entſtehung der «ſpeculirenden», in der dritten S. 213 ff. läßt er die «einfache» und «ſpeculirende» Richtung gleichzeitig neben einander hergehn), Ritter (Handbuch der Kirchengeſchichte, Band I. 2te Auflage, Bonn 1836. S. 158.), Tholuck (Commentar zum Brief an die Hebräer, Hamburg 1836. S. 451.), Döllinger (Kirchengeſchichte, Band I. Regensburg und Landshut 1836. S. 27 ff.), Hilgers (kritiſche Darſtellung der Häreſien und der orthodoxen dogmatiſchen Hauptrichtungen, Band I. Abthlg. I. Bonn 1837. S. 105—123. und 163—183.), Detmer (de Nazaraeis et Ebionitis, Halis Saxonum 1837. p. 50 seqq.), Tweſten in dem trefflichen Werk: Vorleſungen über die Dogmatik, Band I. 4te Auflage, Hamburg 1838. S. 100., Engelhardt, der mit unbefangener Wahrheitsliebe ſeine frühere Anſicht über den Ebionitismus und die Clementinen (vergl. Anm. 43. u. 45.) in ſeiner Dogmengeſchichte (Thl. I. Neuſtadt a. d. Aiſch 1839. S. 20—30.) änderte, und die Clementinen für ein Erzeugniß einer eigenthümlichen Geſtaltung des Ebionitismus, verſchieden von dem Nazaräismus wie dem vulgairen Ebionitismus erklärte; vergl. damit ſein Weihnachtsprogramm 1835. p. 3—8., Dorner (Entwicklungsgeſchichte der Lehre von der Perſon Chriſti, Stuttgard 1839. S. 38. 40. Vergl. damit ſeine Abhandlung über denſelben Gegenſtand in der Tübinger Zeitſchrift 1835. Heft IV. S. 86. Ueber Dorner ſpäterhin ein Mehreres.), Meier (Dogmengeſchichte, Gießen 1840. Wenn er gleich bei der Schilderung des Ebionitismus S. 23 ff. nur jene vulgaire Richtung vor Augen hat, ſo ſcheint er doch S. 91. die Richtung der Clementinen als eine eigenthümliche Form deſſelben zu betrachten, mit welcher er denn auch die Beſchreibung der Ebioniten durch Epiphanius zuſammenſtellt.), Hagenbach, (Dogmengeſchichte, 1840. Thl. I. S. 48. Hagenbach äußert ſich jedoch zweifelhaft: «In wie weit», heißt es a. a. O., «auch Cerinth an dieſe [judaiſirende] Richtung ſich anſchließt, oder vielmehr, wie die — noch zweifelhaften — ſpätern Ebioniten in den

Kaum waren zehn Jahre verfloſſen, ſeitdem das genannte Neander'ſche Werk einen Umſchwung in den Unterſuchungen über den Ebionitismus hervorgerufen hatte, als man theilweiſe noch einen Schritt weiter zu gehen anfing. War Neander der allgemein verbreiteten Anſicht, nach welcher nur die vulgairen Ebioniten anerkannt wurden, entgegen getreten und hatte neben jener vulgairen der theoſophiſch-asketiſchen Geſtaltung zu ihrem Rechte verholfen, ſo fing man in der neueſten Zeit zum Theil an, nur die letztere als Ebionitismus anzuerkennen und die Exiſtenz der erſtern ganz zu läugnen.

Credner iſt der erſte, welcher in der neueſten Zeit [55]) dieſe Anſicht ausgeſprochen hat. In ſeiner Abhandlung über Eſſäer und Ebioniten [56]) gibt er zwar anfänglich zu, daß wahrſcheinlich die Ebioniten ſelbſt wieder in mehrere Secten zerfielen (S. 231.), jedoch eine Secte ſei uns nur näher bekannt geworden, die Ebioniten des Epiphanius und der Clementinen, und wo er von da an der Ebioniten gedenkt, meint er nur dieſe theoſophiſch-asketiſche Geſtaltung derſelben. Noch beſtimmter ſpricht ſich dieſer Gelehrte in ſeinen Beiträgen zur Einleitung in die bibliſchen Schriften aus [57]). Die Judenchriſten zerfallen dem hier Entwickelten zufolge in Nazaräer und Ebioniten, die letztern ſind ihm aber nur die theoſophiſch-asketiſche Partei, die in der

---

Clementinen Gnoſtiſches mit Judaismus verbinden, muß genaueren Unterſuchungen vorbehalten bleiben»), Gfrörer, Kirchengeſchichte, Band I. Stuttgard 1840. S. 290—300., der im Ebionitismus «die buchſtäbliche» von der «geiſtigen» Richtung unterſcheidet (über ſeine frühere Anſicht vergl. Anm. 65.), Olshauſen (der früher anderer Anſicht geweſen war vergl. Anm. 43.) in ſeinem trefflichen Commentar über die Schriften des neuen Teſtaments, Band IV. Königsberg 1840., Einleitung zum Coloſſerbrief S. 316., Haſe (Kirchengeſchichte, 4te Auflage, Leipzig 1841. S. 80. Ueber Haſe's Anſicht nachher [Anm. 80.] ein Mehreres), Semiſch, in ſeiner Monographie über Juſtin den Märtyrer, Theil II. Breslau 1842. S. 242 ff., Alzog (Univerſalgeſchichte der chriſtlichen Kirche, Theil I. zweite Auflage, Mainz 1843. S. 116 ff.).

55) Ich ſage in der neueſten Zeit, denn daß früher ſchon Manche nur die gnoſtiſirenden Ebioniten anerkannten, haben wir vorhin geſehn.

56) In Winer's Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie, Band I. Heft II. Sulzbach 1827. S. 211—264. Heft III. Sulzbach 1829. S. 277—328.

57) Band I. Halle 1832. S. 268 ff.

Beſchreibung des Epiphanius und in den Clementinen vorliegt[58]). Mit dieſer eigenthümlichen Anſicht verband Credner noch die Behauptung, daß dieſe theoſophiſch-asketiſche Partei, die er allein für die eigentlichen Ebioniten hält, d. h. für Ebioniten in der engern Bedeutung, in welcher nicht auch die Nazaräer unter dieſem Namen begriffen werden, aus einer Verbindung der Eſſäer mit den urſprünglichen Judenchriſten hervorgegangen ſei, — eine Anſicht, die, wenn auch nicht zuerſt von Credner aufgeſtellt[59]), doch zuerſt von ihm genauer begründet worden iſt.

So nahmen durch Credner die Unterſuchungen über den Ebionitismus wiederum eine neue Wendung und Viele folgten dem von ihm eingeſchlagenen Wege. Wie aber die Annahme der eigenthümlichen Beſtimmtheit des gnoſtiſchen Ebionitismus durch den Uebertritt der Eſſäer zum Chriſtenthum in keinem nothwendigen Zuſammenhang ſteht mit ſeiner alleinigen Anerkennung der gnoſtiſirenden Ebionitenpartei als eigentlichen Ebioniten, ſo adoptirten Manche die letztere Meinung, ohne der erſtern beizutreten, und erkannten nur den gnoſtiſchen Ebionitis-

---

58) S. 387.: «Die beiden Extreme (der Judenchriſten) wurden auf der einen Seite gebildet von den Gnoſtikern unter den Judenchriſten, auf der andern Seite von den Eiferern für das moſaiſche Geſetz — den Nazaräern. Die hier genannten Gnoſtiker unter den Judenchriſten haben wir bereits als die eigentlichen Ebioniten kennen gelernt, hervorgegangen aus einer Vereinigung der jüdiſchen Secte der Eſſäer mit petriniſchen Chriſten». S. 275.: «Die Lehranſichten der Ebioniten liegen uns in einer von ihnen ausgegangenen Schrift, den ſ. g. Clementinen und außerdem noch in dem Bericht des Epiphanius vor». Wenn Credner aber an andern Stellen noch von einer andern Claſſe von Ebioniten ſpricht (wie z. B. S. 370.: «dies berechtigt uns, einen Unterſchied zwiſchen den Ebioniten, von welchen die Predigt des Petrus, und jenen, von welchen die Clementinen ausgegangen ſind, zu machen»), ſo verſteht er unter jener andern Claſſe gar nicht die eigentlichen Ebioniten, ſondern nur die uneigentlich ſo genannten, die Nazaräer, wie aus dem Folgenden hervorgeht. — Noch bemerke ich, daß dieſe Anſicht Credner's damit zuſammenhängt, daß er den Nazaräern unrichtig den Charakter der vulgairen Ebioniten beilegt (vergl. Cap. IV. §. 5.). — Zu vergleichen iſt noch Credner's Einleitung in das neue Teſtament, Band I. Halle 1836.

59) Wir haben oben geſehen, daß ſchon Döderlein eine Verbindung der Eſſäer mit den früheren Ebioniten behauptete und als Product derſelben die Clementinen anſah.

Kaum waren zehn Jahre verfloſſen, ſeitdem das genannte Neander'ſche Werk einen Umſchwung in den Unterſuchungen über den Ebionitismus hervorgerufen hatte, als man theilweiſe noch einen Schritt weiter zu gehen anfing. War Neander der allgemein verbreiteten Anſicht, nach welcher nur die vulgairen Ebioniten anerkannt wurden, entgegen getreten und hatte neben jener vulgairen der theoſophiſch-asketiſchen Geſtaltung zu ihrem Rechte verholfen, ſo fing man in der neueſten Zeit zum Theil an, nur die letztere als Ebionitismus anzuerkennen und die Exiſtenz der erſtern ganz zu läugnen.

Credner iſt der erſte, welcher in der neueſten Zeit [55]) dieſe Anſicht ausgeſprochen hat. In ſeiner Abhandlung über Eſſäer und Ebioniten [56]) gibt er zwar anfänglich zu, daß wahrſcheinlich die Ebioniten ſelbſt wieder in mehrere Secten zerfielen (S. 231.), jedoch eine Secte ſei uns nur näher bekannt geworden, die Ebioniten des Epiphanius und der Clementinen, und wo er von da an der Ebioniten gedenkt, meint er nur dieſe theoſophiſch-asketiſche Geſtaltung derſelben. Noch beſtimmter ſpricht ſich dieſer Gelehrte in ſeinen Beiträgen zur Einleitung in die bibliſchen Schriften aus [57]). Die Judenchriſten zerfallen dem hier Entwickelten zufolge in Nazaräer und Ebioniten, die letztern ſind ihm aber nur die theoſophiſch-asketiſche Partei, die in der

---

Clementinen Gnoſtiſches mit Judaismus verbinden, muß genaueren Unterſuchungen vorbehalten bleiben»), Gfrörer, Kirchengeſchichte, Band I. Stuttgard 1840. S. 290—300., der im Ebionitismus «die buchſtäbliche» von der «geiſtigen» Richtung unterſcheidet (über ſeine frühere Anſicht vergl. Anm. 65.), Olshauſen (der früher anderer Anſicht geweſen war vergl. Anm. 43.) in ſeinem trefflichen Commentar über die Schriften des neuen Teſtaments, Band IV. Königsberg 1840., Einleitung zum Coloſſerbrief S. 316., Haſe (Kirchengeſchichte, 4te Auflage, Leipzig 1841. S. 80. Ueber Haſe's Anſicht nachher [Anm. 80.] ein Mehreres), Semiſch, in ſeiner Monographie über Juſtin den Märtyrer, Theil II. Breslau 1842. S. 242 ff., Alzog (Univerſalgeſchichte der chriſtlichen Kirche, Theil I. zweite Auflage, Mainz 1843. S. 116 ff.).

55) Ich ſage in der neueſten Zeit, denn daß früher ſchon Manche nur die gnoſtiſirenden Ebioniten anerkannten, haben wir vorhin geſehn.

56) In Winer's Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie, Band I. Heft II. Sulzbach 1827. S. 211—264. Heft III. Sulzbach 1829. S. 277—328.

57) Band I. Halle 1832. S. 268 ff.

Beſchreibung des Epiphanius und in den Clemenfinen vorliegt [58]). Mit dieſer eigenthümlichen Anſicht verband Credner noch die Behauptung, daß dieſe theoſophiſch-asketiſche Partei, die er allein für die eigentlichen Ebioniten hält, d. h. für Ebioniten in der engern Bedeutung, in welcher nicht auch die Nazaräer unter dieſem Namen begriffen werden, aus einer Verbindung der Eſſäer mit den urſprünglichen Judenchriſten hervorgegangen ſei, — eine Anſicht, die, wenn auch nicht zuerſt von Credner aufgeſtellt [59]), doch zuerſt von ihm genauer begründet worden iſt.

So nahmen durch Credner die Unterſuchungen über den Ebionitismus wiederum eine neue Wendung und Viele folgten dem von ihm eingeſchlagenen Wege. Wie aber die Annahme der eigenthümlichen Beſtimmtheit des gnoſtiſchen Ebionitismus durch den Uebertritt der Eſſäer zum Chriſtenthum in keinem nothwendigen Zuſammenhang ſteht mit ſeiner alleinigen Anerkennung der gnoſtiſirenden Ebionitenpartei als eigentlichen Ebioniten, ſo adoptirten Manche die letztere Meinung, ohne der erſtern beizutreten, und erkannten nur den gnoſtiſchen Ebionitis-

58) S. 387.: «Die beiden Extreme (der Judenchriſten) wurden auf der einen Seite gebildet von den Gnoſtikern unter den Judenchriſten, auf der andern Seite von den Eiferern für das moſaiſche Geſetz — den Nazaräern. Die hier genannten Gnoſtiker unter den Judenchriſten haben wir bereits als die eigentlichen Ebioniten kennen gelernt, hervorgegangen aus einer Vereinigung der jüdiſchen Secte der Eſſäer mit petriniſchen Chriſten». S. 275.: «Die Lehranſichten der Ebioniten liegen uns in einer von ihnen ausgegangenen Schrift, den ſ. g. Clementinen und außerdem noch in dem Bericht des Epiphanius vor». Wenn Credner aber an andern Stellen noch von einer andern Claſſe von Ebioniten ſpricht (wie z. B. S. 370.: «dies berechtigt uns, einen Unterſchied zwiſchen den Ebioniten, von welchen die Predigt des Petrus, und jenen, von welchen die Clementinen ausgegangen ſind, zu machen»), ſo verſteht er unter jener andern Claſſe gar nicht die eigentlichen Ebioniten, ſondern nur die uneigentlich ſo genannten, die Nazaräer, wie aus dem Folgenden hervorgeht. — Noch bemerke ich, daß dieſe Anſicht Credner's damit zuſammenhängt, daß er den Nazaräern unrichtig den Charakter der vulgairen Ebioniten beilegt (vergl. Cap. IV. §. 5.). — Zu vergleichen iſt noch Credner's Einleitung in das neue Teſtament, Band I. Halle 1836.

59) Wir haben oben geſehen, daß ſchon Döderlein eine Verbindung der Eſſäer mit den früheren Ebioniten behauptete und als Product derſelben die Clementinen anſah.

mus als den eigentlichen Ebionitiſmus an, ohne die Annahme, daß dieſe Ebioniten zum Chriſtenthum übergetretene Eſſäer geweſen, zu billigen[60]). Die Mehrzahl nahm jedoch mit der einen auch die andere Meinung an. Zunächſt iſt hier Schneckenburger zu erwähnen. Auf ſelbſtſtändige und ſcharfſinnige Weiſe ſucht er in der Abhandlung: «Ueber einen häufig überſehenen Punkt in der Lehre der Ebioniten von der Perſon Chriſti» [61]) nachzuweiſen, daß es nur Eine Claſſe derſelben — die gnoſtiſirende — gegeben habe, welche in der Beſchreibung des Epiphanius und in den Clementinen deutlich hervortrete, aber auch ſchon in den frühern Ebionitenbeſchreibungen zu erkennen ſei, daß mithin kein Grund vorhanden ſei, «die Ebioniten des Epiphanius für verſchieden von den alten zu erklären». Auch in Anſehung der Abſtammung dieſer Ebioniten von den Eſſäern erklärte er ſich in einer ſpätern kleinen Schrift[62]) mit Credner'n einverſtanden und machte außerdem noch auf mehrere den Clementinen verwandte Erſcheinungen aufmerkſam, das Evangelium der Aegyptier, die Teſtamente der zwölf Patriarchen, den Sabellianiſmus, und den zweiten, anerkannt untergeſchobenen, Brief des römiſchen Clemens. Sodann kommt hier Hoffmann in Betracht[63]). Mit Umſicht und Scharfſinn ſuchte dieſer Gelehrte zu beweiſen, daß die Unterſcheidung mehrerer Arten der Ebioniten eine unzuläſſige, vielmehr jene gnoſtiſirende

---

60) So von Rauſcher (Geſchichte der chriſtlichen Kirche, Bd. I. Sulzbach 1829. S. 230—232.), Royards (compendium hist. eccles., pars I. Trajecti ad Rhenum 1840. p. 51.) und Reuß (Geſchichte der heiligen Schriften des neuen Teſtaments, Halle 1842. S. 82.). Umgekehrt fand die erſtere Behauptung Credner's, daß der gnoſtiſirende Ebionitismus aus einem Uebertritt der Eſſäer zu den frühern Judenchriſten hervorgewachſen ſei, auch bei ſolchen Eingang, welche keineswegs mit ihm in der Anerkennung dieſer Art von Ebioniten als den alleinigen eigentlichen Ebioniten übereinſtimmten. So Döllinger, Hilgers, Detmer, Haſe (dieſer jedoch mehr zweifelhaft), Gfrörer (nach der in ſeiner Kirchengeſchichte vorgetragenen Anſicht), Alzog in den Anm. 54. angeführten Schriften.

61) In der Tübing. Zeitſchrift, Jahrg. 1830. Heft I. S. 114 ff.

62) Ueber das Evangelium der Aegyptier, Bern 1834.

63) Das Leben Jeſu von Strauß geprüft von Hoffmann, 1836. S. 202 — 16.

Art derſelben, wie ſie in den Clementinen und in der Beſchreibung des Epiphanius vorliege, die einzigen Ebioniten ſeien. Zugleich billigt er Credner's Anſicht, daß dies zum Chriſtenſtenthum übergetretene Eſſäer geweſen ſeien. Derſelben Anſicht iſt Rothe [64]), Gfrörer [65]), Schwegler [66]).

Insbeſondere iſt hier aber Baur zu erwähnen, der die Clementinen in faſt allen ſeinen Schriften mit beſonderer Vorliebe in den Kreis der Unterſuchung gezogen hat [67]). Daß ſich

---

64) Die Anfänge der chriſtlichen Kirche und ihrer Verfaſſung, Band I. Wittenberg 1837. S. 489—494. u. 535—551. Die Judenchriſten zerfallen ihm in Nazaräer und Ebioniten, als letztere gelten ihm nur die theoſophiſch-asketiſche Geſtaltung, oder die chriſtlichen Eſſäer, die wir am vollſtändigſten aus den Clementinen kennen lernen, S. 539 ff. Zugleich macht Rothe auf die Verwandtſchaft der apoſtol. Conſtitutionen, d. h. der allein urſprünglich zuſammengehörigen ſechs erſten Bücher mit den Clementinen aufmerkſam, indem er der Anſicht iſt, daß dieſe ebenfalls aus dem Ebionitismus hervorgegangen ſeien, wenn ſie gleich ihre gegenwärtige Geſtalt erſt durch mannigfache Veränderungen erhalten hätten, S. 541 ff.

65) Das Jahrhundert des Heils, Abtheil. I. Stuttgard 1838. S. 260.: «Die Ebioniten», heißt es hier, «haben ſich auch nicht geändert, ſie bekannten urſprünglich die myſtiſche Lehre». S. 261. nennt er die Ebioniten die eſſeniſchen Judenchriſten. In einem ſpätern Werk, ſeiner Kirchengeſchichte, nimmt Gfrörer jedoch zwei Geſtaltungen des Ebionitismus an (vergl. Anm. 54.), meint aber doch, daß die eſſäiſche die verbreitetſte war.

66) Der Montanismus und die chriſtliche Kirche des zweiten Jahrhunderts, Tübingen 1841. Ueber Schwegler ein Mehreres Anm. 74. Mit ihm erklärt ſich Zeller in ſeinen theologiſchen Jahrbüchern 1842. Heft II. S. 383 ff. einverſtanden.

67) Die verſchiedenen Schriften von Baur, in denen die Clementinen eine mehr oder minder wichtige Rolle ſpielen, ſind:

a) de Ebionitarum origine et doctrina ab Essenis repetenda, Oſterprogramm von 1831.

b) die Chriſtuspartei zu Corinth, Tüb. Zeitſchrift 1831. Heft IV. Vergl. S. 110. 114—136. und 174—206.

c) das manichäiſche Religionsſyſtem, Tübingen 1831. S. 342—44. 470—75. 483—86.

d) der hebräiſche Sabbath und die Nationalfeſte des moſaiſchen Cultus, Tüb. Zeitſchrift 1832. Heft III. S. 188 ff.

e) über Apollonius von Tyana, Tüb. Zeitſchrift 1832. Heft IV., auch als beſondere Schrift erſchienen, Tübingen 1832. S. 226—85.

die Anſicht dieſes Gelehrten über den Ebionitismus und die Clementinen während der zehn Jahre, in welchen die unten genannten Schriften erſchienen ſind, theilweiſe verändert hat, kann uns bei der Dunkelheit, welche auf dieſen geſchichtlichen Verhältniſſen ruht, ſicher nicht befremden, ja es muß dies als ein Zeichen eines offenen und empfänglichen Sinnes erſcheinen, der nicht, auf dem einmal Feſtgeſetzten beharrend, ſich gegen Alles abſchließt, was hiermit nicht übereinſtimmt.

Darin iſt ſich Baur in allen ſeinen Schriften conſtant geblieben, daß er nur jene gnoſtiſirende Art der Ebioniten, die in den Clementinen hervortritt, als die eigentlichen Ebioniten anerkennt. Zwar erklärt er ſich im Oſterprogramm **de Ebionitarum etc.** mit Neander darin einverſtanden, daß neben der Unterſcheidung der Judenchriſten in Nazaräer und Ebioniten noch eine Verſchiedenheit der letztern hergegangen, die gewöhnlichen und gnoſtiſirenden [68]). Indem er ſich jedoch die Aufgabe

---

f) die chriſtliche Gnoſis, Tübingen 1835. S. 300—405., vergl. auch S. 760 ff.

g) die ſ. g. Paſtoralbriefe des Apoſtels Paulus, Stuttgard und Tübingen 1835. beſonders S. 51. 89 f. 101 f.

h) über Zweck und Veranlaſſung des Römerbriefs, Tüb. Zeitſchrift 1836. Heft III. S. 118—35.

i) über den Urſprung des Episkopats in der chriſtlichen Kirche, Tüb. Zeitſchrift 1838. Heft III. S. 123—33. und 182 ff.

k) geſchichtliche Entwicklung der Lehre von der Verſöhnung, Tübingen 1838 (hierin nur beiläufig erwähnt).

l) in einer Recenſion der oben angeführten Schrift Schenkels, in den Berliner Jahrbüchern, Jahrg. 1839.

m) die chriſtliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menſchwerdung Gottes in ihrer geſchichtlichen Entwicklung, Band I. Tüb. 1841. S. 149—63.

68) p. 3 seqq. Neander ea, qua esse solet in hoc litterarum genere, solertia admonuit, Ebionitarum nomine appellatos non omnes ad unum idemque hominum genus referendos esse, fuisse inter eos haud paucos, qui philosophicas Gnosticorum de rebus divinis sententias, a quibus alienissimi fuisse putabantur Ebionitae, animo concepissent. So ſpricht er p. 18. von Verſchiedenheit der ebionitiſchen Vorſtellungen über die Perſon Chriſti: Alii enim spiritum illum in hominem Jesum jam primis nascendi initiis, alii tum demum, quum ab Johanne baptizaretur, descendisse existimabant. Prior illa sententia homiliis tribuenda est. Wiederholt macht Baur auf

ſetzt, das beiden Gemeinſame herauszuſtellen, verwiſcht er durch dieſe Operation ganz das Eigenthümliche des vulgairen Ebionitismus, und nur die andere gnoſtiſirende Form deſſelben kommt zu ihrem Recht; wie er auch in allen ſpätern Schriften unter Ebionitismus nur jene eine (die gnoſtiſirende) Form verſteht. — Zugleich ſuchte er auf eigenthümliche Weiſe die Anſicht Credner's, daß der Ebionitismus chriſtianiſirter Eſſäismus geweſen, zu begründen.

Hierin ſtimmt Baur mit Credner völlig überein, dagegen weicht er in folgenden zwei weſentlichen Punkten von ihm ab.

Bisher hatte man im Allgemeinen [69]) einen Unterſchied der Ebioniten von den älteſten Judenchriſten — den ſpäter ſ. g. Nazaräern feſtgehalten und die Erſtern als Ausartung der Letztern angeſehen, womit ſich auch Credner und Baur ſelbſt in dem genannten Programm einverſtanden erklärten. Allein in ſeinen ſpätern Schriften entſcheidet er ſich eben ſo beſtimmt für die entgegengeſetzte Anſicht, welche ihm früher kaum als möglich [70]) erſchienen war, daß ſchon das älteſte Judenchriſtenthum ein ebionitiſches geweſen ſei. «Daß auch die römiſchen Judenchriſten, wie die Judenchriſten der älteſten Kirche überhaupt, beinahe durchaus mehr oder minder ebionitiſche Grundſätze hatten, geht ſchon aus dem Bisherigen hervor»,

---

den eigenthümlichen Ebionitismus der Clementinen aufmerkſam. Cum vero homiliae nostrae multa habeant singularia, quae a communi Ebionitarum sentiendi ratione discernenda esse, rei natura docet etc.

69) Obgleich keineswegs allgemein, vergl. Cap. IV. §. 2.

70) Im angeführten Programm p. 7. ſagt Baur, nachdem er zuvor die Annahme der übernatürlichen Geburt und die Beſchränkung der Nothwendigkeit der Geſetzesbeobachtung auf die Judenchriſten als Lehren der Nazaräer zum Unterſchied von den Ebioniten angegeben hat: Equidem priores fuisse Nazaraeos adeo pro certo habeo, ut in dubio vocari id posse vix credam.... Quis enim persuadere sibi possit, jam in ipsis christianae rei incunabulis inter ipsos Christianos fuisse aliquos, qui Jesum quidem pro Christo haberent, divinitus autem eum natum fuisse negarent? Iudaei enim ex eo quidem hominum genere, quod ex ipsis nov. test. libris cognoscimus, aut omnino negabant, Jesum esse Christum, aut eum non sine singulari spiritus sancti auxilio natum esse credebant.

mus als den eigentlichen Ebionitismus an, ohne die Annahme, daß dieſe Ebioniten zum Chriſtenthum übergetretene Eſſäer geweſen, zu billigen[60]. Die Mehrzahl nahm jedoch mit der einen auch die andere Meinung an. Zunächſt iſt hier Schneckenburger zu erwähnen. Auf ſelbſtſtändige und ſcharfſinnige Weiſe ſucht er in der Abhandlung: «Ueber einen häufig überſehenen Punkt in der Lehre der Ebioniten von der Perſon Chriſti»[61] nachzuweiſen, daß es nur Eine Claſſe derſelben — die gnoſtiſirende — gegeben habe, welche in der Beſchreibung des Epiphanius und in den Clementinen deutlich hervortrete, aber auch ſchon in den frühern Ebionitenbeſchreibungen zu erkennen ſei, daß mithin kein Grund vorhanden ſei, «die Ebioniten des Epiphanius für verſchieden von den alten zu erklären». Auch in Anſehung der Abſtammung dieſer Ebioniten von den Eſſäern erklärte er ſich in einer ſpätern kleinen Schrift[62] mit Credner'n einverſtanden und machte außerdem noch auf mehrere den Clementinen verwandte Erſcheinungen aufmerkſam, das Evangelium der Aegyptier, die Teſtamente der zwölf Patriarchen, den Sabellianismus, und den zweiten, anerkannt untergeſchobenen, Brief des römiſchen Clemens. Sodann kommt hier Hoffmann in Betracht[63]. Mit Umſicht und Scharfſinn ſuchte dieſer Gelehrte zu beweiſen, daß die Unterſcheidung mehrerer Arten der Ebioniten eine unzuläſſige, vielmehr jene gnoſtiſirende

---

60) So von Rauſcher (Geſchichte der chriſtlichen Kirche, Bd. I. Sulzbach 1829. S. 230—232.), Royards (compendium hist. eccles., pars I. Trajecti ad Rhenum 1840. p. 51.) und Reuß (Geſchichte der heiligen Schriften des neuen Teſtaments, Halle 1842. S. 82.). Umgekehrt fand die erſtere Behauptung Credner's, daß der gnoſtiſirende Ebionitismus aus einem Uebertritt der Eſſäer zu den frühern Judenchriſten hervorgewachſen ſei, auch bei ſolchen Eingang, welche keineswegs mit ihm in der Anerkennung dieſer Art von Ebioniten als den alleinigen eigentlichen Ebioniten übereinſtimmten. So Döllinger, Hilgers, Detmer, Haſe (dieſer jedoch mehr zweifelhaft), Gfrörer (nach der in ſeiner Kirchengeſchichte vorgetragenen Anſicht), Alzog in den Anm. 54. angeführten Schriften.

61) In der Tübing. Zeitſchrift, Jahrg. 1830. Heft I. S. 114 ff.

62) Ueber das Evangelium der Aegyptier, Bern 1834.

63) Das Leben Jeſu von Strauß geprüft von Hoffmann, 1836. S. 202 — 16.

Art derſelben, wie ſie in den Clementinen und in der Beſchreibung des Epiphanius vorliege, die einzigen Ebioniten ſeien. Zugleich billigt er Credner's Anſicht, daß dies zum Chriſtenſtenthum übergetretene Eſſäer geweſen ſeien. Derſelben Anſicht iſt Rothe [64]), Gfrörer [65]), Schwegler [66]).

Insbeſondere iſt hier aber Baur zu erwähnen, der die Clementinen in faſt allen ſeinen Schriften mit beſonderer Vorliebe in den Kreis der Unterſuchung gezogen hat [67]). Daß ſich

---

64) Die Anfänge der chriſtlichen Kirche und ihrer Verfaſſung, Band I. Wittenberg 1837. S. 489—494. u. 535—551. Die Judenchriſten zerfallen ihm in Nazaräer und Ebioniten, als letztere gelten ihm nur die theoſophiſch-asketiſche Geſtaltung, oder die chriſtlichen Eſſäer, die wir am vollſtändigſten aus den Clementinen kennen lernen, S. 539 ff. Zugleich macht Rothe auf die Verwandtſchaft der apoſtol. Conſtitutionen, d. h. der allein urſprünglich zuſammengehörigen ſechs erſten Bücher mit den Clementinen aufmerkſam, indem er der Anſicht iſt, daß dieſe ebenfalls aus dem Ebionitismus hervorgegangen ſeien, wenn ſie gleich ihre gegenwärtige Geſtalt erſt durch mannigfache Veränderungen erhalten hätten, S. 541 ff.

65) Das Jahrhundert des Heils, Abtheil. I. Stuttgard 1838. S. 260.: «Die Ebioniten», heißt es hier, «haben ſich auch nicht geändert, ſie bekannten urſprünglich die myſtiſche Lehre». S. 261. nennt er die Ebioniten die eſſeniſchen Judenchriſten. In einem ſpätern Werk, ſeiner Kirchengeſchichte, nimmt Gfrörer jedoch zwei Geſtaltungen des Ebionitismus an (vergl. Anm. 54.), meint aber doch, daß die eſſäiſche die verbreitetſte war.

66) Der Montanismus und die chriſtliche Kirche des zweiten Jahrhunderts, Tübingen 1841. Ueber Schwegler ein Mehreres Anm. 74. Mit ihm erklärt ſich Zeller in ſeinen theologiſchen Jahrbüchern 1842. Heft II. S. 383 ff. einverſtanden.

67) Die verſchiedenen Schriften von Baur, in denen die Clementinen eine mehr oder minder wichtige Rolle ſpielen, ſind:

a) de Ebionitarum origine et doctrina ab Essenis repetenda, Oſterprogramm von 1831.

b) die Chriſtuspartei zu Corinth, Tüb. Zeitſchrift 1831. Heft IV. Vergl. S. 110. 114—136. und 174—206.

c) das manichäiſche Religionsſyſtem, Tübingen 1831. S. 342—44. 470—75. 483—86.

d) der hebräiſche Sabbath und die Nationalfeſte des moſaiſchen Cultus, Tüb. Zeitſchrift 1832. Heft III. S. 188 ff.

e) über Apollonius von Tyana, Tüb. Zeitſchrift 1832. Heft IV., auch als beſondere Schrift erſchienen, Tübingen 1832. S. 226—85.

die Anſicht dieſes Gelehrten über den Ebionitismus und die Clementinen während der zehn Jahre, in welchen die unten genannten Schriften erſchienen ſind, theilweiſe verändert hat, kann uns bei der Dunkelheit, welche auf dieſen geſchichtlichen Verhältniſſen ruht, ſicher nicht befremden, ja es muß dies als ein Zeichen eines offenen und empfänglichen Sinnes erſcheinen, der nicht, auf dem einmal Feſtgeſetzten beharrend, ſich gegen Alles abſchließt, was hiermit nicht übereinſtimmt.

Darin iſt ſich Baur in allen ſeinen Schriften conſtant geblieben, daß er nur jene gnoſtiſirende Art der Ebioniten, die in den Clementinen hervortritt, als die eigentlichen Ebioniten anerkennt. Zwar erklärt er ſich im Oſterprogramm **de Ebionitarum etc.** mit Neander darin einverſtanden, daß neben der Unterſcheidung der Judenchriſten in Nazaräer und Ebioniten noch eine Verſchiedenheit der letztern hergegangen, die gewöhnlichen und gnoſtiſirenden [68]. Indem er ſich jedoch die Aufgabe

---

f) die chriſtliche Gnoſis, Tübingen 1835. S. 300—405., vergl. auch S. 760 ff.

g) die ſ. g. Paſtoralbriefe des Apoſtels Paulus, Stuttgard und Tübingen 1835. beſonders S. 51. 89 f. 101 f.

h) über Zweck und Veranlaſſung des Römerbriefs, Tüb. Zeitſchrift 1836. Heft III. S. 118—35.

i) über den Urſprung des Episkopats in der chriſtlichen Kirche, Tüb. Zeitſchrift 1838. Heft III. S. 123—33. und 182 ff.

k) geſchichtliche Entwicklung der Lehre von der Verſöhnung, Tübingen 1838 (hierin nur beiläufig erwähnt).

l) in einer Recenſion der oben angeführten Schrift Schenkels, in den Berliner Jahrbüchern, Jahrg. 1839.

m) die chriſtliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menſchwerdung Gottes in ihrer geſchichtlichen Entwicklung, Band I. Tüb. 1841. S. 149—63.

68) p. 3 seqq. Neander ea, qua esse solet in hoc litterarum genere, solertia admonuit, Ebionitarum nomine appellatos non omnes ad unum idemque hominum genus referendos esse, fuisse inter eos haud paucos, qui philosophicas Gnosticorum de rebus divinis sententias, a quibus alienissimi fuisse putabantur Ebionitae, animo concepissent. So ſpricht er p. 18. von Verſchiedenheit der ebionitiſchen Vorſtellungen über die Perſon Chriſti: Alii enim spiritum illum in hominem Jesum jam primis nascendi initiis, alii tum demum, quum ab Johanne baptizaretur, descendisse existimabant. Prior illa sententia homiliis tribuenda est. Wiederholt macht Baur auf

ſetzt, das beiden Gemeinſame herauszuſtellen, verwiſcht er durch dieſe Operation ganz das Eigenthümliche des vulgairen Ebionitismus, und nur die andere gnoſtiſirende Form deſſelben kommt zu ihrem Recht; wie er auch in allen ſpätern Schriften unter Ebionitismus nur jene eine (die gnoſtiſirende) Form verſteht. — Zugleich ſuchte er auf eigenthümliche Weiſe die Anſicht Credner's, daß der Ebionitismus chriſtianiſirter Eſſäismus geweſen, zu begründen.

Hierin ſtimmt Baur mit Credner völlig überein, dagegen weicht er in folgenden zwei weſentlichen Punkten von ihm ab.

Bisher hatte man im Allgemeinen [69]) einen Unterſchied der Ebioniten von den älteſten Judenchriſten — den ſpäter ſ. g. Nazaräern feſtgehalten und die Erſtern als Ausartung der Letztern angeſehen, womit ſich auch Credner und Baur ſelbſt in dem genannten Programm einverſtanden erklärten. Allein in ſeinen ſpätern Schriften entſcheidet er ſich eben ſo beſtimmt für die entgegengeſetzte Anſicht, welche ihm früher kaum als möglich [70]) erſchienen war, daß ſchon das älteſte Judenchriſtenthum ein ebionitiſches geweſen ſei. «Daß auch die römiſchen Judenchriſten, wie die Judenchriſten der älteſten Kirche überhaupt, beinahe durchaus mehr oder minder ebionitiſche Grundſätze hatten, geht ſchon aus dem Bisherigen hervor»,

---

den eigenthümlichen Ebionitismus der Clementinen aufmerkſam. Cum vero homiliae nostrae multa habeant singularia, quae a communi Ebionitarum sentiendi ratione discernenda esse, rei natura docet etc.

69) Obgleich keineswegs allgemein, vergl. Cap. IV. §. 2.

70) Im angeführten Programm p. 7. ſagt Baur, nachdem er zuvor die Annahme der übernatürlichen Geburt und die Beſchränkung der Nothwendigkeit der Geſetzesbeobachtung auf die Judenchriſten als Lehren der Nazaräer zum Unterſchied von den Ebioniten angegeben hat: Equidem priores fuisse Nazaraeos adeo pro certo habeo, ut in dubio vocari id posse vix credam.... Quis enim persuadere sibi possit, jam in ipsis christianae rei incunabulis inter ipsos Christianos fuisse aliquos, qui Jesum quidem pro Christo haberent, divinitus autem eum natum fuisse negarent? Iudaei enim ex eo quidem hominum genere, quod ex ipsis nov. test. libris cognoscimus, aut omnino negabant, Jesum esse Christum, aut eum non sine singulari spiritus sancti auxilio natum esse credebant.

heißt es in ſeiner Abhandlung über Zweck und Veranlaſſung des Römerbriefs (S. 128.), und auch das zugefügte «beinahe» wird in dem zwei Jahre ſpäter erſchienenen Aufſatz über den Urſprung des Episkopats [71]) weggelaſſen und allen Judenchriſten der älteſten Zeit ein mehr oder minder ebionitiſcher Charakter zugeſchrieben. So iſt die urſprüngliche Geſtalt des Chriſtenthums nach Baur Ebionitismus, und während die Ebioniten früher als Secte galten, erhebt er ſie zu den urſprünglichen Chriſten [72]). Es gab eine Zeit des Ebionitismus, wie ſpäterhin nach Ablauf derſelben eine Secte der Ebioniten, «ſo wenig dieſe auch von den urſprünglichen Judenchriſten weſentlich verſchieden geweſen ſein können» (über den Urſprung des Episkopats S. 123.). Erweitert Baur auf dieſe Weiſe den Begriff des Ebionitismus, ſo bleibt er ſich doch darin gleich, daß er ihn gleichwohl auf die gnoſtiſirende Form beſchränkt. Auch das früheſte Judenchriſtenthum war ein gnoſtiſches, wenn gleich die ſpätere Secte der Ebioniten nach Ablauf der Zeit des Ebionitismus «das gnoſtiſche Element, welches ſie vom Eſſäismus her in ſich hatte, noch ſtärker hervortreten ließ». So ſind die Clementinen einerſeits zwar ein ebionitiſches, anderſeits aber ein kirchliches Product, und wir dürfen uns nicht wundern zu erfahren, daß ſie unter den Urkunden, welche über den Charakter der römiſchen Kirche (die Clementinen ſind nach Baur in Rom verfaßt) in den erſten Jahrhunderten Aufſchluß geben, eine beſonders wichtige Stelle einnehmen [73]), es darf uns nicht befremden, daß ihre Verwandſchaft mit den «ſogenannten, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in Rom entſtandenen Paſtoralbriefen des Apoſtels Paulus» mannigfach geltend gemacht wird [74]).

---

71) S. 123. Vergl. auch S. 127., wo es heißt: «Obgleich wir auch die römiſchen Judenchriſten, wie die Judenchriſten überhaupt, **nur als Ebioniten** betrachten können».

72) Die Geſchichte dieſer Anſicht Cap. IV. §. 2.

73) Ueber Zweck und Veranlaſſung u. ſ. w. S. 119.

74) Nicht eine beſondere Fraction des Judenchriſtenthums, ſondern das Judenchriſtenthum überhaupt iſt Ebionitismus, die erſte Form des Chriſtenthums iſt mithin eine ebionitiſche, dieſe Behauptung fand auch bei ſolchen Ein-

Aber noch in einem andern Punkte veränderte Baur ſpäterhin ſeine Anſicht. Hatte er in ſeinem 1827 erſchienenen Programm über den Gnoſticismus [75]) mit keiner Sylbe der

---

gang, welche in der alleinigen Anerkennung der gnoſtiſirenden Ebioniten keineswegs mit Baur übereinſtimmten. So betrachtet auch Dorner, welcher im Ebionitismus zwei Richtungen ſcheidet (vergl. Anm. 54.), denſelben als die erſte Form des Chriſtenthums, daher er denn in derſelben Abhandlung (über die Entwicklungsgeſchichte u. ſ. w.) die Clementinen S. 86. ein kirchliches und S. 96. ein ebionitiſches Product nennt.

Keiner iſt hierin weiter gegangen als Schwegler in der oben (Anm. 66.) angeführten Schrift, womit auch ſeine Abhandlung über den Charakter der nachapoſtoliſchen Zeit in Zeller's Jahrbüchern 1843. Heft I. S. 176—94. zu vergleichen iſt. Wenn er gleich Baur's Anſicht darin vollkommen theilt, daß er nicht die beiden Geſtaltungen, «die gewöhnliche phariſäiſche» und die «ſpeculative eſſäiſch myſtiſche», ſondern nur die letztere als Ebionitismus gelten läßt (vergl. ſeine Schrift über den Mont. S. 90. S. 113 ff. und öfter, die genannte Abhandlung S. 179.), und deshalb insbeſondere die Ebioniten des Epiphanius und die Clementinen als Repräſentanten betrachtet, gleichwohl aber den Ebionitismus nicht als eine beſondere Fraction des Judenchriſtenthums, ſondern als das Judenchriſtenthum ſelbſt anſieht (S. 90.), und deshalb ſchon das älteſte Judenchriſtenthum als ein eſſäiſch fingirtes, d. h. als Ebionitismus beſchreibt (weshalb er denn auch eine Durchdringung des Eſſäismus und des gewöhnlichen Judenthums ſchon vor der Zeit Chriſti vorausſetzt S. 90., vergl. ſeine Abhandlung S. 179.), ſo geht er doch darin noch weiter als Baur, daß er die ganze Zeit bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts «weſentlich auf der Baſis des Ebionitismus ruhen» und die pauliniſche Auffaſſung faſt ganz und gar zurücktreten läßt und ebendeshalb Ebionitismus als Bezeichnung einer kirchenhiſtoriſchen Periode gebraucht. Vergl. ſeine Abhandlung S. 180. So ſind denn auch nach ihm die Clementinen ebenſowohl ein ebionitiſches (über den Mont. S. 118. und öfter) als ein kirchliches Product (über den Mont. S. 276 f. vergl. ſ. Abh. S. 185.). Auch Plank (das Princip des Ebionitismus, in Zeller's Jahrbüchern 1843. Heft I.) hält die Clementinen für ein Product des Ebionitismus, faßt dieſen aber eben ſo wie Schwegler als Bezeichnung einer kirchenhiſtoriſchen Periode. Vergl. Cap. IV. §. 2.

Wir haben früher geſehn (Anm. 11. 28. 48.), daß Montfauçon, Roſenmüller, Schmidt u. a. ebenfalls die Clementinen für ein kirchliches Product erklärt haben. So begegnen ſich in dieſer Behauptung ſolche, die von einer ganz verſchiedenen Auffaſſung der älteſten Verhältniſſe ausgehn!

75) Primae rationalismi et supernaturalismi historiae capita pars I. de Gnosticorum christianismo ideali, Tubingae 1827.

Clementinen gedacht und in der Abhandlung de Ebionitarum origine etc. erklärt: Epiphanii Ebionitae — — — receptis a maxima Gnosticorum parte opinionibus propiores erant quam homiliarum autor, qui vaga Gnosticorum phantasmata aspernatus viva tantum veri prophetae institutione divinum numen revelari statuit, ſo ſprach er ſich ſchon in ſeiner «Chriſtuspartei» [76]) dahin aus, daß der Gegenſatz des jüdiſchen Gnoſticismus gegen den antijüdiſchen als die Grundidee der Schrift betrachtet werden könne, und erklärte in ſeinem manichäiſchen Religionsſyſtem, daß die Clementinen in den Gnoſticismus als ein eigenes, höchſt wichtiges Glied eingriffen [77]), in ſeiner «chriſtlichen Gnoſis» endlich ſuchte er das hier gelegentlich Ausgeſprochene beſtimmt darzuthun und zu zeigen, daß die Clementinen als eine eigenthümliche Form des Gnoſticismus zu betrachten ſeien. Indem er nämlich denſelben (ſeiner eigenthümlichen Definition gemäß) in drei Hauptformen, 1) in die das Chriſtenthum mit dem Judenthum und Heidenthum näher zuſammenſtellende, 2) in die das Chriſtenthum vom Judenthum und Heidenthum ſtreng trennende, 3) in die Chriſtenthum und Judenthum identificirende und beide dem Heidenthum entgegenſetzende theilt, betrachtet er den Verfaſſer der Clementinen und den Cerinth, beſonders aber den erſtern, als die Repräſentanten der letzten Form. Dabei nahm Baur aber keineswegs ſeine Anſicht vom ebionitiſchen Urſprung der Clementinen zurück. Vielleicht vereinigt er beide Anſichten ſo, daß er das pſeudoclementiniſche Syſtem als weitere Entwicklung und Ausbildung der bei den Ebioniten (die ja nach ihm von Anfang an ein gnoſtiſches Element in ſich hatten) gegebenen Lehren und Vorſtellungen, dieſe Ausbildung aber als Gnoſticismus betrachtet. — Der Ebionitismus in dieſer Ausbildung iſt Gnoſticismus. —

Sehn wir auf die geſchichtliche Entwicklung dieſer Anſicht, ſo iſt zu bemerken, daß ſchon in den früheſten Beſchreibungen die Ebioniten zuweilen zu den Gnoſtikern gerechnet wor-

---

76) S. 188.

77) S. 483.

den ſind. Bei der großen Unbeſtimmtheit, welche früher über den Begriff des Gnoſticismus herrſchte [78]), darf uns dies nicht befremden, um ſo weniger, als bis in den Anfang des achtzehnten Jahrhunderts die Verſchiedenheit der Ebioniten der frühern Väter von den Ebioniten des Epiphanius nicht zum Bewußtſein gekommen war, und deshalb in der Darſtellung ihrer Lehre beide Beſchreibungen verbunden wurden. Wie nahe mußte es da nicht liegen, zumal da Irenäus ihrer bei den Gnoſtikern Erwähnung thut, die Ebioniten, deren Lehrbegriff nach des Epiphanius Beſchreibung mit ſo vielen gnoſtiſchen Elementen verſetzt iſt, zu den Gnoſtikern zu rechnen [79])! Aber auch als ſpäterhin dieſe Verſchiedenheit erkannt wurde, als es gewöhnlich ward, dem Epiphanius alle Glaubwürdigkeit abzuſprechen, und nur die Ebionitenbeſchreibung der frühern Väter gelten zu laſſen, fehlte es nicht an ſolchen, welche bei der Beſchreibung der Ebioniten allein auf Epiphanius zurückgingen, und dieſen lag es wiederum nicht fern, dieſelben den Gnoſtikern einzureihen, während diejenigen, welche nur die vulgaire Art anerkannten, Ebionitismus und Gnoſticismus als totale Gegenſätze auffaſſen mußten. Als darauf durch Neander beide Arten, die vulgaire und gnoſtiſirende, zur Anerkennung kamen, konnte die letztere [80]) ebenſowohl, als — wenn man nach Credner's und Baur's Vorgang nur die gnoſtiſirende anerkannte — der Ebio-

---

78) Und noch zum Theil herrſcht. Was für ein Monſtrum muß aus dem Gnoſticismus werden, wenn man mit Reuchlin-Meldegg (Kirchengeſchichte I. S. 381.) auch die Montaniſten, Manichäer, Praxeas, Noetus, Sabellius, Beryllus, Paul von Samoſata in den Kreis derſelben hineinzieht! Wie verſchieden iſt nicht die Baur'ſche Auffaſſung (über welche Cap. IV.) von der gewöhnlichen!

79) Ueber diejenigen, welche die Ebioniten zu den Gnoſtikern gezählt haben, vergl. Burton «über die Häreſieen des apoſtol. Zeitalters, Oxford 1829.» Ich kenne dies Buch leider nur nach dem Auszuge von König, Berlin 1838. Vergl. dort S. 90 ff.

80) So faßt Haſe, der den Ebionitismus in den vulgairen und gnoſtiſirenden trennt, und als das Product des letztern die Clementinen anſieht (vergl. Anm. 54.), dieſe letzte Art als judaiſirenden Gnoſticismus auf.

nitismus überhaupt dem Gnoſticismus eingereiht werden. So hatte ſchon von Rauſcher[81]) von der Gnoſis des Ebion und Credner in ſeinen Beiträgen von der jüdiſchen Gnoſis der Clementinen geſprochen, der Erſte aber, welcher den in den Clementinen ausgebildet vorliegenden Ebionitismus als eine eigene Claſſe des Gnoſticismus auffaßte, war Baur[82]).

---

81) Vergl. Anm. 60.

82) Mit Baur erklärt ſich Kern (der Brief Jacobi unterſucht und erklärt, Tüb. 1838. S. 56.) einverſtanden.

Erſtes Capitel.

Inhalt, äußere Anlage, innerer Organismus, Name, hiſtoriſche Glaubwürdigkeit der Clementinen. Anſehn derſelben in der älteſten Kirche.

§. 1.

Bisherige Ausgaben der Clementinen. Beſchaffenheit des Textes.

Die Clementinen ſind zuerſt von Cotelerius im erſten Theil ſeiner Sammlung der apoſtoliſchen Väter aus einem colbertiniſchen Codex der königl. Pariſer Bibliothek herausgegeben worden: SS. patrum qui temporibus apostolicis floruerunt opp. J. B. Cotelerius e mss. codd. eruit, Parisiis 1672. Eine neue, verbeſſerte Ausgabe dieſes Werks veranſtaltete Clericus zuerſt zu Antwerpen 1698, dann zu Amſterdam 1724; aus dieſer letztern Ausgabe nahm Gallandi die Clementinen unverändert in den zweiten Theil ſeiner bibliotheca patrum auf [1]).

Die Handſchrift, welche Cotelerius benutzte, war nicht blos defect — es fehlt ein Theil der neunzehnten und die ganze zwanzigſte Homilie [2]) —, ſondern auch in hohem Grade incorrect. So iſt denn der Text der Clementinen ungeachtet der Correcturen eines Cotelerius, Daviſius, Clericus höchſt fehlerhaft. Dies, verbunden mit dem Umſtande, daß ſich die genannten Werke, in welchen die Clementinen abgedruckt ſind, nur in den Händen Weniger befinden, macht eine neue correctere Ausgabe unſerer Schrift zu einem mehrfach gefühlten Zeitbedürfniß.

Daß der Text auch mannigfach interpolirt ſei, iſt von vielen Seiten behauptet worden, namentlich hat man Wider-

---

1) Venetiis 1766.

2) Vergl. §. 2. Abſchn. VII.

ſprüche, deren ſich nicht wenige in unſerer Schrift finden, häufig durch die Annahme einer Interpolation erklären wollen. Sicher iſt man hierin jedoch zu weit gegangen [3]). Abgeſehen davon, daß der Mangel an Beſtimmtheit der dogmatiſchen Ueberzeugung, der in der eigenthümlichen Richtung des Verfaſſers tief begründet iſt, nothwendig Widerſprüche herbeiführen mußte, können wir von einem Schriftſteller, welcher beſtimmt den Grundſatz einer materiellen Accommodation ausſpricht, vorausſetzen, daß er, wo ſich Veranlaſſung hierzu darbot, auch ſelbſt Gebrauch von demſelben gemacht haben wird. Es kommt noch hinzu, daß die Verſuchung zur Interpolation um ſo weniger nahe lag, als es, wie wir dies ſpäter ſehen werden, mehr als eine der Rechtgläubigkeit näher gebrachte Ueberarbeitung unſerer Schrift gab. Damit will ich jedoch keineswegs in Abrede ſtellen, daß nicht hin und wieder Interpolationen vorgenommen ſind, im Gegentheil läßt ſich dies in manchen Stellen beſtimmt darthun; nur das behaupte ich, daß man mit der Annahme einer Interpolation nicht gleich überall bei der Hand ſein darf, wo ſich in einzelnen Stellen eine Abweichung von einer ſonſt unſerm Verfaſſer gewöhnlichen dogmatiſchen Anſicht kund gibt, ſondern daß hier mit der größten Vorſicht zu verfahren iſt.

---

§. 2.

Inhalt der Clementinen.

Den Hauptbeſtandtheil der Clementinen bilden zwanzig in Form eines Briefs von Clemens an Jacobus verfaßte Homilien [1]). Ihr Inhalt iſt kurz folgender:

Erſter Abſchnitt. Clemens, von Durſt nach Wahrheit getrieben, entſchließt ſich nach Judäa zu reiſen, kommt mit Petrus in Cäſarea-Strato-

---

3) Wenn z. B. Cölln a. a. O. der Meinung iſt, daß die Stelle h. XVI, 15 ff. von einem Arianer eingeſchoben worden ſei, und Credner über Eſſäer und Ebioniten S. 306. die Stelle h. III, 6. für verfälſcht erklärt, ſo werden wir im Lehrbegriff an den betreffenden Stellen zeigen, daß beides mit Unrecht geſchehen iſt.

1) Ueber die übrigen Beſtandtheile der Clementinen vergl. §. 3.

nis zuſammen und wird durch ihn von der Wahrheit der chriſtlichen Religion überzeugt, h. I.

In der erſten Homilie meldet Clemens dem Jacobus, wie er von Kindheit an eine ernſtere Lebensrichtung genommen habe, und häufig der Gedanke an den Tod und damit zugleich die Frage, was nach demſelben ſein werde, ob es ein ewiges Leben gebe, oder mit dieſem Leben das Daſein ende, und andere ähnliche, ob die Welt von Ewigkeit her geweſen, oder einen Anfang genommen habe, in ihm aufgeſtiegen ſeien. «Von ſolchen Zweifeln gequält», fährt er fort, «wandte ich mich an die Schulen der Philoſophen, aber vergebens ſuchte ich bei ihnen Aufſchluß. Zu einer Zeit gewann die Behauptung, daß die Seele unſterblich ſei, die Oberhand, zu einer andern aber die entgegengeſetzte, und ich gelangte bald zu der Ueberzeugung, daß ich hier die Wahrheit vergebens ſuche, und ſeufzte aus der Tiefe der Seele nach Rettung aus dieſem Zuſtande. Wollte ich mich dieſer Gedanken gänzlich entſchlagen und mich überreden, es ſei in jedem Fall beſſer, mich nicht zu quälen, — ende das Daſein mit dieſem Leben, ſo ſei es beſſer, ſich das Leben nicht zu verbittern, gebe es aber ein Leben nach dem Tode, ſo ſei meine jetzige Traurigkeit ohne Grund, — dann drängte ſich mir die Vorſtellung auf, wie, wenn es ein ewiges Leben geben, und mich dort härtere Qualen erwarten ſollten, wenn ich hier nicht fromm gelebt habe. Ich ſuchte mich dann zu überreden, daß dem nicht ſo ſei. Aber wenn es doch ſo wäre, fiel mir ein; und wenn ich dann beſchloß, ein frommes Leben zu führen, ſo ward ich inne, weder ſicher zu wiſſen, was Gott wohlgefällig ſei, noch Kraft genug zu haben, auf ungewiſſe Hoffnung hin die fleiſchlichen Begierden zu unterdrücken *). Da faßte ich den Entſchluß nach Aegypten zu reiſen, um bei Magiern und Nekromanten über die Unſterblichkeit der Seele Aufſchluß zu erhalten, und konnte nur durch die dringenden Vorſtellungen eines Freundes, daß dies etwas Sündhaftes ſei und auf ewig den

*) Dieſe ſchöne Schilderung, ſelbſt ſicher dem Leben entnommen, iſt mehrfach benutzt worden, den innern Zuſtand ſolcher ſuchenden Clementes, deren es in der damaligen Zeit gewiß ſehr viele gab, zu beſchreiben. So Tzſchirner a. a. O. S. 506 ff., Neander u. a.

ſprüche, deren ſich nicht wenige in unſerer Schrift finden, häufig durch die Annahme einer Interpolation erklären wollen. Si- cher iſt man hierin jedoch zu weit gegangen [3]). Abgeſehen da- von, daß der Mangel an Beſtimmtheit der dogmatiſchen Ueber- zeugung, der in der eigenthümlichen Richtung des Verfaſſers tief begründet iſt, nothwendig Widerſprüche herbeiführen mußte, können wir von einem Schriftſteller, welcher beſtimmt den Grund- ſatz einer materiellen Accommodation ausſpricht, vorausſetzen, daß er, wo ſich Veranlaſſung hierzu darbot, auch ſelbſt Gebrauch von demſelben gemacht haben wird. Es kommt noch hinzu, daß die Verſuchung zur Interpolation um ſo weniger nahe lag, als es, wie wir dies ſpäter ſehen werden, mehr als eine der Rechtgläubigkeit näher gebrachte Ueberarbeitung unſerer Schrift gab. Damit will ich jedoch keineswegs in Abrede ſtellen, daß nicht hin und wieder Interpolationen vorgenommen ſind, im Gegentheil läßt ſich dies in manchen Stellen beſtimmt darthun; nur das behaupte ich, daß man mit der Annahme einer In- terpolation nicht gleich überall bei der Hand ſein darf, wo ſich in einzelnen Stellen eine Abweichung von einer ſonſt unſerm Verfaſſer gewöhnlichen dogmatiſchen Anſicht kund gibt, ſondern daß hier mit der größten Vorſicht zu verfahren iſt.

---

§. 2.

Inhalt der Clementinen.

Den Hauptbeſtandtheil der Clementinen bilden zwanzig in Form eines Briefs von Clemens an Jacobus verfaßte Homi- lien [1]). Ihr Inhalt iſt kurz folgender:

Erſter Abſchnitt. Clemens, von Durſt nach Wahr- heit getrieben, entſchließt ſich nach Judäa zu reiſen, kommt mit Petrus in Cäſarea-Strato-

---

3) Wenn z. B. Cölln a. a. O. der Meinung iſt, daß die Stelle h. XVI, 15 ff. von einem Arianer eingeſchoben worden ſei, und Credner über Eſſäer und Ebioniten S. 306. die Stelle h. III, 6. für verfälſcht erklärt, ſo werden wir im Lehrbegriff an den betreffenden Stellen zeigen, daß beides mit Unrecht geſchehen iſt.

1) Ueber die übrigen Beſtandtheile der Clementinen vergl. §. 3.

nis zuſammen und wird durch ihn von der Wahrheit der chriſtlichen Religion überzeugt, h. I.

In der erſten Homilie meldet Clemens dem Jacobus, wie er von Kindheit an eine ernſtere Lebensrichtung genommen habe, und häufig der Gedanke an den Tod und damit zugleich die Frage, was nach demſelben ſein werde, ob es ein ewiges Leben gebe, oder mit dieſem Leben das Daſein ende, und andere ähnliche, ob die Welt von Ewigkeit her geweſen, oder einen Anfang genommen habe, in ihm aufgeſtiegen ſeien. «Von ſolchen Zweifeln gequält», fährt er fort, «wandte ich mich an die Schulen der Philoſophen, aber vergebens ſuchte ich bei ihnen Aufſchluß. Zu einer Zeit gewann die Behauptung, daß die Seele unſterblich ſei, die Oberhand, zu einer andern aber die entgegengeſetzte, und ich gelangte bald zu der Ueberzeugung, daß ich hier die Wahrheit vergebens ſuche, und ſeufzte aus der Tiefe der Seele nach Rettung aus dieſem Zuſtande. Wollte ich mich dieſer Gedanken gänzlich entſchlagen und mich überreden, es ſei in jedem Fall beſſer, mich nicht zu quälen, — ende das Daſein mit dieſem Leben, ſo ſei es beſſer, ſich das Leben nicht zu verbittern, gebe es aber ein Leben nach dem Tode, ſo ſei meine jetzige Traurigkeit ohne Grund, — dann drängte ſich mir die Vorſtellung auf, wie, wenn es ein ewiges Leben geben, und mich dort härtere Qualen erwarten ſollten, wenn ich hier nicht fromm gelebt habe. Ich ſuchte mich dann zu überreden, daß dem nicht ſo ſei. Aber wenn es doch ſo wäre, fiel mir ein; und wenn ich dann beſchloß, ein frommes Leben zu führen, ſo ward ich inne, weder ſicher zu wiſſen, was Gott wohlgefällig ſei, noch Kraft genug zu haben, auf ungewiſſe Hoffnung hin die fleiſchlichen Begierden zu unterdrücken *). Da faßte ich den Entſchluß nach Aegypten zu reiſen, um bei Magiern und Nekromanten über die Unſterblichkeit der Seele Aufſchluß zu erhalten, und konnte nur durch die dringenden Vorſtellungen eines Freundes, daß dies etwas Sündhaftes ſei und auf ewig den

*) Dieſe ſchöne Schilderung, ſelbſt ſicher dem Leben entnommen, iſt mehrfach benutzt worden, den innern Zuſtand ſolcher ſuchenden Clementes, deren es in der damaligen Zeit gewiß ſehr viele gab, zu beſchreiben. So Tzſchirner a. a. O. S. 506 ff., Neander u. a.

Frieden des Gewiſſens rauben werde, von der Ausführung abgehalten werden». Cap. 1—5.

«Während ich ſo von Zweifeln niedergedrückt war, erſcholl unter der Regierung des Kaiſers Tiberius der Ruf von Chriſto nach Rom, erſt als bloßes unbeſtimmtes Gerücht, dann immer beſtimmter und deutlicher, und endlich trat ein Mann mit der beſtimmten Verkündigung in Rom auf, der Sohn Gottes ſei in Judäa erſchienen und verheiße einem Jeden ewiges Leben, der den Willen des Vaters thue. Da beſchloß ich, ſelbſt nach Judäa zu reiſen, ordnete meine Angelegenheiten und reiſte ab». Cap. 5—8.

Allein durch ungünſtige Winde wird Clemens nach Alexandria verſchlagen. Hier kommt er mit Barnabas zuſammen, hört ſeiner Verkündigung des Evangeliums zu und wird genauer mit ihm bekannt. Barnabas bleibt mehrere Tage dort, muß aber eines Feſtes wegen nach Judäa zurück. Clemens, verhindert gleich mit ihm zu reiſen, begibt ſich ein paar Tage ſpäter auf den Weg und kommt in Cäſarea-Stratonis an, wo er durch Barnabas bei Petrus eingeführt und vom Letztern freundlich aufgenommen wird, Cap. 8—16. Er trägt dem Petrus ſeine Zweifel vor, wird ſodann von ihm in den Grundlehren der chriſtlichen Religion belehrt, von der Wahrheit derſelben überzeugt, und beſchließt beſtändig bei ihm zu bleiben. Noch erfährt er von Petrus, daß ihm am folgenden Tage eine Disputation mit dem Magier Simon bevorſtehe. Cap. 17—22.

Zweiter Abſchnitt. Aufenthalt des Petrus und Clemens in Cäſarea-Stratonis. Disputation des Erſteren mit Simon Magus. Simons Flucht nach Tyrus. h. II. und III.

Ganz früh am folgenden Tage fährt Petrus in ſeiner Unterredung mit Clemens fort. Wie ſchon am vorigen Tage, ſo iſt auch an dieſem hauptſächlich die wahre Prophetie der Gegenſtand des Geſprächs. Petrus zeigt, wie bei der Unfähigkeit des Menſchen zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen, das einzige Mittel dazu in dem Anſchließen an den wahren Propheten gegeben ſei, und ſetzt dann den Begriff deſſelben und endlich kurz den Inhalt ſeiner Lehre aus einander. Als ſolchen bezeichnet er die Lehre von Einem Gott, der die Welt geſchaffen

und gerecht ſei, d. h. der einem Jeden nach dem, wie er gehandelt, vergelten werde, daher denn auch die Seele unſterblich ſein müſſe. Die Auseinanderſetzung über Gottes Gerechtigkeit bringt die Rede auf den Magier Simon, der dieſelbe läugnete. Clemens erkundigt ſich jetzt genauer nach ihm und erfährt von Aquila und Nicetas, die, zwei angenommene Kinder einer Syrophönizierin Juſta, eben derſelben, deren Tochter Chriſtus von einer ſchweren Krankheit geheilt hatte, mit Simon zuſammen erzogen und anfangs befreundet, ſpäterhin für die chriſtliche Religion gewonnen waren und jetzt zu den beſtändigen Begleitern des Petrus gehörten (h. **II, 1—21.**), Folgendes:

Simon ſei aus Gitthä in Samarien gebürtig, ſeine Eltern Antonius und Rachel geweſen. Zu Alexandrien habe er die Magie erlernt, ſich ſodann dem Täufer Johannes [2]) angeſchloſſen und ſei der bewährteſte von ſeinen dreißig Schülern geworden. Da Johannes während einer Abweſenheit Simons geſtorben ſei, habe ſich Doſitheus ſeiner Stelle bemächtigt, ſei jedoch aus derſelben durch die Liſt des Magiers verdrängt worden; dann habe Simon die Helena zur Gattin genommen, welche er, wie er ſich ſelbſt für eine Incarnation der höchſten Kraft gehalten wiſſen wollte, für die Allmutter, die Subſtanz und Weisheit ausgegeben. Da er obendrein viele Wunder verrichtet habe, ſich in Feuer gewälzt, ohne zu verbrennen, die verſchiedenſten Geſtalten angenommen u. ſ. w., ſo habe er bei ſehr Vielen Glauben gefunden, «ja wir ſelbſt hätten uns ſicher täuſchen laſſen», ſagt Aquila, «wenn wir nicht gewußt hätten, daß er mit Hülfe der Magie alles dies verrichtete. Noch waren wir mit ihm befreundet, als er aber endlich ſogar einen Mord beging, da ermahnten wir ihn anfangs, von ſeinem Lebenswandel abzuſtehen, als wir aber damit kein Gehör fanden, wandten wir uns von ihm ab». Petrus nimmt hiervon Veranlaſſung, über ſein Verhältniß zum Magier zu reden, und zeigt, wie nach dem Grundgeſetz des Univerſums, dem Geſetz der Syzygien [3]), zuerſt das Schlechtere dem Beſſern voraufgehe, und ſomit auch,

---

2) Dieſem Johannes iſt in den Clementinen ein ſchlechtes Loos gefallen. Vergl. Lehrbegriff §. 3. Anm. 9.

3) Vergl. Lehrbegriff §. 3.

bevor durch ihn die Völker vom Polytheismus befreit werden könnten, ein Apoſtel des Teufels habe auftreten müſſen. Sodann zeigt er den Unterſchied von göttlichen und dämoniſchen Wundern. h. II, 22—34.

Während dieſes Geſprächs tritt Zachäus herein und meldet, daß die Disputation auf den folgenden Tag verſchoben werden müſſe, da Simon für heute behindert ſei. Ueber dieſen Aufſchub traurig, wird Clemens von Petrus darauf hingewieſen, daß Alles unter der weiſen Leitung Gottes ſtehe, alſo auch das, was uns anfangs unangenehm ſcheine, am Ende doch zu unſerm Beſten diene, wir uns mithin auch bei den widrigſten Schickſalen der Traurigkeit nicht hingeben dürften. «So laß Dich», fährt Petrus fort, «dieſen Aufſchub nicht betrüben, o Clemens, vielleicht iſt er von Gottes Vorſehung zu Deinem Heile angeordnet. Da ich nämlich in Erfahrung gebracht habe, worüber Simon disputiren will, ſo kann ich Dich vorher mit dem Gegenſtande der Unterredung genauer bekannt machen, damit Du Dich nicht ſchwankend machen läßt, wenn Simon den Sieg davon tragen ſollte.» Dann theilt er dem Clemens mit, was den Gegenſtand der Disputation ausmachen werde, und ertheilt ihm über das Verhältniß der Schrift (des alten Teſtaments) zur Lehre des wahren Propheten genauere Belehrung. Er zeigt, wie in der Schrift Wahres und Unwahres vermiſcht vorliege, und Simon ſich an das Letztere halten werde. h. II, 35—53.

Beim Anbruch des folgenden Tages findet Clemens und die übrige Umgebung des Petrus dieſen im Gebet begriffen. Dann wird das Geſpräch vom geſtrigen Tage weiter fortgeſetzt, bis Zachäus meldet, daß Alles zur Disputation bereit ſei. Durch ein Gebet, bei welchem Clemens nicht zugegen ſein darf, da er die Taufe noch nicht empfangen hat, bereitet ſich Petrus vor und tritt dann heraus vor das verſammelte Volk, in deſſen Mitte der Magier ſteht. h. III, 1—29. Mit den Worten: «Friede ſei mit Euch» begrüßt er die verſammelte Menge. «Wir bringen Euch Frieden», redet er dieſelbe an, «aber ich ſage Euch, erträglicher wird es Sodom und Gomorrha ergehen am Tage des Gerichts, als Euch, wenn Ihr uns nicht folgt, wenn Ihr nicht allein das, was Ihr durch Eure Vernunft

erkennen konntet, nicht erkannt habt, nicht allein, da Ihr von uns hörtet, nicht zu uns gekommen ſeid, ſondern auch jetzt, da wir zu Euch gekommen, uns keinen Glauben ſchenkt.» Er zeigt ſodann, wie Gott Alles geſchaffen, und zwar des Menſchen wegen, wie dies uns zur größten Liebe und Dankbarkeit auffordere, es mithin die größte Sünde ſei, dies zu verkennen und außer dieſem Einen Gott mehrere Götter zu verehren. h. III, 30—37. Als Petrus ausgeredet, nimmt der Magier das Wort. «Was ſuchſt Du», ruft er dem Petrus zu, «die verſammelte Menge durch Lügen zu täuſchen, indem Du ihr den Glauben einreden willſt, daß es nur Einen Gott gebe, da doch die heiligen Bücher der Juden eine Mehrzahl von Göttern lehren. Vor allen Anweſenden will ich Dir zeigen, daß dieſe eine Menge von Göttern annehmen, daß der Gott, welcher die Welt erſchaffen, nach der Schrift ein ſchwaches, charakterloſes Weſen iſt, es alſo einen andern höhern geben muß, der in jeder Hinſicht vollkommen iſt». h. III, 38.

Drei volle Tage dauert die Disputation. Simon wird in allen Behauptungen widerlegt und entflieht beim Anbruch des vierten Tages nach Tyrus in Phönizien. Nach einigen Tagen erhält Petrus hiervon Nachricht und faßt ſogleich den Entſchluß, ihm dahin zu folgen, ſeiner verderblichen Wirkſamkeit entgegenzuarbeiten. Bevor er aber Cäſarea verläßt, ſetzt er den Zachäus zum Biſchof der dortigen Gemeinde ein, der nach anfänglicher Weigerung dieſe Stelle übernimmt, ordnet die kirchlichen Verhältniſſe und ertheilt Vielen die heilige Taufe. Noch einige Tage verſpricht er, dort bleiben zu wollen, und ſchickt den Clemens, Aquila und Nicetas nach Tyrus vorauf, ihm von dem Treiben des Magiers ſchriftlich Nachricht zu geben. h. III, 39—73.

Dritter Abſchnitt. Clemens mit Aquila und Nicetas nach Tyrus voraufgeſchickt. Vorgänge daſelbſt. Flucht des Magiers von hier nach Sidon. Disputation des Clemens mit Apion. Ankunft des Petrus. h. IV. V. VI.

So begeben ſich denn Clemens, Nicetas und Aquila von Cäſarea nach Tyrus und bleiben dem Befehl des Petrus gemäß bei Berenice, der Tochter derſelben Juſta, welche Nicetas und Aquila an Kindes Statt angenommen hatte. Von ihr er-

halten ſie die gewünſchte Auskunft über den Magier und erfahren, wie er durch die unglaublichſten Wunder die ganze Stadt in Erſtaunen ſetze und von der Menge für einen Gott gehalten werde. Diejenigen, welche ihn als einen Magier und Goëten darzuſtellen gewagt hätten, habe er bei Gelegenheit eines Gaſtmahls, zu dem er ſie eingeladen, mit mancherlei Krankheiten behaftet. «Deswegen», ſo ſchließt ſie ihre Rede, «rathe ich Euch, nichts gegen ihn bis zur Ankunft des Petrus zu unternehmen». Im Geſpräch über Simon vergeht der Abend. h. IV, 1—6.

Am folgenden Morgen erhalten ſie unerwartet die Nachricht, daß der Magier plötzlich von Tyrus nach Sidon hin abgereiſt ſei und von ſeinen Schülern nur den Alexandriniſchen Grammatiker Apion, den Aſtrologen Annubion und den Epikuräer Athenodorus zurückgelaſſen habe. Alles dieſes berichten ſie noch gleich denſelben Morgen brieflich an Petrus. Wie ſie darauf in den Straßen von Tyrus umhergehen, begegnet ihnen Apion mit Annubion und Athenodorus und mehreren Andern. Apion, noch von frühern Zeiten her mit Clemens bekannt, redet ihn an; das Geſpräch kommt auf religiöſe Gegenſtände. Um ganz ungeſtört zu ſein, wird beſchloſſen, ſich an einen ruhigen Ort zu begeben und das Anerbieten eines von den Freunden Apions, eines reichen Mannes, nach ſeinen Gärten zu gehen, angenommen. h. IV, 6—10. Nach einem Eingange über den Unterſchied der Gewohnheit und Wahrheit geht Clemens auf die verſchiedenen Geſtaltungen des Heidenthums ein und zeigt ihre Nichtigkeit und Verwerflichkeit, indem er vorzüglich geltend macht, daß der heidniſchen Religion alle Motive zu einem ſittlichen Leben fehlen, ſie vielmehr vielfach zur Unſittlichkeit reize und Veranlaſſung gebe. So vergeht die Zeit, und Apion muß ſeine Vertheidigung der allegoriſchen Deutung der heidniſchen Mythen auf den folgenden Tag verſchieben. h. IV, 11—25.

Als ſie am folgenden Tage wieder zuſammen kommen, fehlt Apion. Da Clemens hört, daß derſelbe krank ſei, ſchlägt er vor, zu ihm zu gehen, wird jedoch durch das Bitten aller Anweſenden beſtimmt, da zu bleiben und in ſeinem Vortrage fortzufahren. h. V, 1. Diesmal gibt er der Unterredung eine andere Wendung. Hatte er am vorigen Tage in abstracto

die Verwerflichkeit und Unſittlichkeit der heidniſchen Religion darzuſtellen geſucht, ſo zeigt er dies jetzt an einem concreten, ſelbſt erlebten Beiſpiel. «Als ich geſtern fortging», beginnt er die Rede, «da war ich, ich will es geſtehen, ſehr beſorgt wegen der bevorſtehenden Disputation mit Apion und konnte lange nicht einſchlafen. Während ich ſo ſchlaflos in meinem Bette lag, tauchte folgende Geſchichte in meinem Gedächtniß wieder auf. Von Jugend auf war mein Streben auf Erkenntniß der Wahrheit gerichtet, und da ich keine Befriedigung fand, ſo unterlag endlich auch mein Körper der geiſtigen Sorge, und ich verfiel in eine Krankheit. Grade um dieſe Zeit kam Apion, mein väterlicher Freund, zu mir nach Rom. Auf ſeine Frage, was mir fehle, ſchützte ich eine leidenſchaftliche Liebe für ein Mädchen vor, da ich den wahren Grund der Krankheit dem Manne, welcher das Judenthum auf's heftigſte haßte, nicht entdecken mochte. Sein Anerbieten, mir durch magiſche Mittel ihren Beſitz zu verſchaffen, wies ich entſchieden zurück, nahm dagegen ſeinen Vorſchlag an, ſie in einem Briefe zu überreden, ſich mir hinzugeben. Noch in derſelben Nacht verfaßte er eine Schrift ««das Lob der Unzucht»» und übergab ſie mir zur Beſorgung an das Mädchen». **h. V, 2—9.** — Nach dieſen Worten theilt Clemens den Anweſenden den Brief mit, deſſen Inhalt die Aufforderung ausmachte, ſich ohne Bedenken den geſchlechtlichen Freuden hinzugeben, die Ehe ſei Erfindung der Menſchen, woran ſich weder die Weiſen, noch weniger die Götter gebunden hätten. Das Beiſpiel der Götter fordere uns auf, ein Gleiches zu thun, ja es ſei gottlos, es nicht zu wollen, da doch die Götter es gethan und da der älteſte aller Götter, Eros, darauf dringe. **h. V, 10—19.** «Dieſen Brief», fährt Clemens fort, «konnte ich natürlich nicht abſchicken, da ja meine Leidenſchaft nur ein Vorgeben war. Gleichwohl ſtellte ich mich, als wollte ich ihn dem Mädchen zuſchicken, erdichtete ſelbſt eine Antwort im Namen des Mädchens und theilte dieſelbe am Tage darauf dem Apion mit». — Auch dieſen Brief lieſt Clemens vor. Mit Abſcheu war darin jene Aufforderung zurückgewieſen, jene vermeintlichen Götter, hieß es im Brief, ſeien Magier und Tyrannen geweſen, zu ſolcher Schandthat könne ſie unmöglich durch jene lügenhaften Gerüchte verleitet werden, da ſie von einem Juden gelernt

halten ſie die gewünſchte Auskunft über den Magier und erfahren, wie er durch die unglaublichſten Wunder die ganze Stadt in Erſtaunen ſetze und von der Menge für einen Gott gehalten werde. Diejenigen, welche ihn als einen Magier und Goëten darzuſtellen gewagt hätten, habe er bei Gelegenheit eines Gaſtmahls, zu dem er ſie eingeladen, mit mancherlei Krankheiten behaftet. «Deswegen», ſo ſchließt ſie ihre Rede, «rathe ich Euch, nichts gegen ihn bis zur Ankunft des Petrus zu unternehmen». Im Geſpräch über Simon vergeht der Abend. h. IV, 1—6.

Am folgenden Morgen erhalten ſie unerwartet die Nachricht, daß der Magier plötzlich von Tyrus nach Sidon hin abgereiſt ſei und von ſeinen Schülern nur den Alexandriniſchen Grammatiker Apion, den Aſtrologen Annubion und den Epikuräer Athenodorus zurückgelaſſen habe. Alles dieſes berichten ſie noch gleich denſelben Morgen brieflich an Petrus. Wie ſie darauf in den Straßen von Tyrus umhergehen, begegnet ihnen Apion mit Annubion und Athenodorus und mehreren Andern. Apion, noch von frühern Zeiten her mit Clemens bekannt, redet ihn an; das Geſpräch kommt auf religiöſe Gegenſtände. Um ganz ungeſtört zu ſein, wird beſchloſſen, ſich an einen ruhigen Ort zu begeben und das Anerbieten eines von den Freunden Apions, eines reichen Mannes, nach ſeinen Gärten zu gehen, angenommen. h. IV, 6—10. Nach einem Eingange über den Unterſchied der Gewohnheit und Wahrheit geht Clemens auf die verſchiedenen Geſtaltungen des Heidenthums ein und zeigt ihre Nichtigkeit und Verwerflichkeit, indem er vorzüglich geltend macht, daß der heidniſchen Religion alle Motive zu einem ſittlichen Leben fehlen, ſie vielmehr vielfach zur Unſittlichkeit reize und Veranlaſſung gebe. So vergeht die Zeit, und Apion muß ſeine Vertheidigung der allegoriſchen Deutung der heidniſchen Mythen auf den folgenden Tag verſchieben. h. IV, 11—25.

Als ſie am folgenden Tage wieder zuſammen kommen, fehlt Apion. Da Clemens hört, daß derſelbe krank ſei, ſchlägt er vor, zu ihm zu gehen, wird jedoch durch das Bitten aller Anweſenden beſtimmt, da zu bleiben und in ſeinem Vortrage fortzufahren. h. V, 1. Diesmal gibt er der Unterredung eine andere Wendung. Hatte er am vorigen Tage **in abstracto**

die Verwerflichkeit und Unſittlichkeit der heidniſchen Religion darzuſtellen geſucht, ſo zeigt er dies jetzt an einem concreten, ſelbſt erlebten Beiſpiel. «Als ich geſtern fortging», beginnt er die Rede, «da war ich, ich will es geſtehen, ſehr beſorgt wegen der bevorſtehenden Disputation mit Apion und konnte lange nicht einſchlafen. Während ich ſo ſchlaflos in meinem Bette lag, tauchte folgende Geſchichte in meinem Gedächtniß wieder auf. Von Jugend auf war mein Streben auf Erkenntniß der Wahrheit gerichtet, und da ich keine Befriedigung fand, ſo unterlag endlich auch mein Körper der geiſtigen Sorge, und ich verfiel in eine Krankheit. Grade um dieſe Zeit kam Apion, mein väterlicher Freund, zu mir nach Rom. Auf ſeine Frage, was mir fehle, ſchützte ich eine leidenſchaftliche Liebe für ein Mädchen vor, da ich den wahren Grund der Krankheit dem Manne, welcher das Judenthum auf's heftigſte haßte, nicht entdecken mochte. Sein Anerbieten, mir durch magiſche Mittel ihren Beſitz zu verſchaffen, wies ich entſchieden zurück, nahm dagegen ſeinen Vorſchlag an, ſie in einem Briefe zu überreden, ſich mir hinzugeben. Noch in derſelben Nacht verfaßte er eine Schrift ««das Lob der Unzucht»» und übergab ſie mir zur Beſorgung an das Mädchen». **h. V, 2—9.** — Nach dieſen Worten theilt Clemens den Anweſenden den Brief mit, deſſen Inhalt die Aufforderung ausmachte, ſich ohne Bedenken den geſchlechtlichen Freuden hinzugeben, die Ehe ſei Erfindung der Menſchen, woran ſich weder die Weiſen, noch weniger die Götter gebunden hätten. Das Beiſpiel der Götter fordere uns auf, ein Gleiches zu thun, ja es ſei gottlos, es nicht zu wollen, da doch die Götter es gethan und da der älteſte aller Götter, Eros, darauf dringe. **h. V, 10—19.** «Dieſen Brief», fährt Clemens fort, «konnte ich natürlich nicht abſchicken, da ja meine Leidenſchaft nur ein Vorgeben war. Gleichwohl ſtellte ich mich, als wollte ich ihn dem Mädchen zuſchicken, erdichtete ſelbſt eine Antwort im Namen des Mädchens und theilte dieſelbe am Tage darauf dem Apion mit». — Auch dieſen Brief lieſt Clemens vor. Mit Abſcheu war darin jene Aufforderung zurückgewieſen, jene vermeintlichen Götter, hieß es im Brief, ſeien Magier und Tyrannen geweſen, zu ſolcher Schandthat könne ſie unmöglich durch jene lügenhaften Gerüchte verleitet werden, da ſie von einem Juden gelernt

habe, was Gott wohlgefällig und angenehm ſei. — «Als Apion dieſen Brief geleſen», berichtet Clemens weiter, «rief er aus: Haſſe ich wohl ohne Grund die Juden? Nun, da ein Jude ſie in ſeine Hände bekommen und für ſeine Religion gewonnen hat, iſt es unmöglich, ſie zur Unzucht zu verleiten, denn jene, welche meinen, daß Gott Alles wiſſe, beobachten die größte Keuſchheit, als ob ſie nicht verborgen bleiben könnten. Hierauf theilte ich dem Apion die Wahrheit mit, worauf er ſogleich Rom verließ und mich erſt geſtern zum erſten Mal wieder geſehen hat. Aber das bitte ich Euch, zu bedenken, ob nicht jene Göttermythen nothwendig eine Aufforderung zur Unſittlichkeit enthalten». **h. V, 10—29.**

Darauf gehen alle nach Apions Hauſe und ſetzen das Geſpräch über das Heidenthum fort. Apion verſpricht am folgenden Tage ſeine Anſichten entwickeln zu wollen. **h. V, 30.**

Als Clemens ſich am folgenden Tage wieder an den vorher bezeichneten Ort begibt, findet er ſchon alle verſammelt und Apion in der Mitte von Annubion und Athenodorus. «Ehe Du, mein Sohn Clemens, hier wareſt», beginnt Apion die Disputation, «haben Annubion und Athenodorus mir Deine geſtrige Erzählung von dem, was in Rom zwiſchen uns vorgegangen, mitgetheilt. Aber Du hätteſt wiſſen ſollen, daß Alles, was ich von den Schandthaten der Götter ſchrieb, nicht wirklich meine Ueberzeugung war, alle jene Mythen haben nach meiner Anſicht vielmehr einen nur durch allegoriſche Deutung erkennbaren Sinn». Darauf trägt Apion dieſe allegoriſche Deutung vor. Die älteſten Weiſen hätten die mit vieler Anſtrengung und Mühe gefundene Wahrheit nicht Allen und Jedem, ſondern nur denen mittheilen wollen, welche ſelbſt von Durſt nach Wahrheit getrieben würden. Deshalb hätten ſie dieſelbe in Form von Mythen niedergelegt, deren wahrer Sinn nur durch allegoriſche Deutung aufgeſchloſſen werde. Dieſe trägt er ſodann im Einzelnen vor. **h. VI, 1—10.** Während deſſen erſcheint Clemens unaufmerkſam. Als Apion dies bemerkt und ſeinen Unwillen darüber äußert, indem er ausruft: «wozu rede ich weiter, wenn Du nicht folgſt?» entgegnet Clemens, er möge nicht glauben, daß er das, was er ſage, nicht verſtehe, da er dies nicht jetzt zum erſten

Mal höre, und führt zum Beweiſe hierfür die allegoriſche Deutung weiter fort. h. VI, 11—16.

Aber auch das Verwerfliche dieſer Anſicht weiſet Clemens nach. Berichten jene Göttererzählungen — das iſt der Gedanke, den er durchzuführen verſucht — nicht wirklich Geſchehenes, ſind ſie nur Einkleidung einer tiefern, nur durch allegoriſche Deutung erkennbaren Wahrheit, dann haben ſich jene ſogenannten Weiſen, welche dieſe Mythen erſonnen, ſchwer verſündigt, da ſie das Heilige in Unheiliges hüllten und die Menſchen zur Sünde verlockten; unmöglich können ſie daher von Weiſen herrühren. Vielmehr ſind die Dämonen die Urheber des Götzendienſtes und die vermeintlichen Götter ſchlechte Menſchen und Magier geweſen[4]), deren Gräber zum Theil noch gezeigt werden. h. VI, 17—25.

Während Clemens noch ſo redet, kommt Petrus aus Cäſarea an. Apion mit Annubion und Athenodorus entfernen ſich, alle Andere gehen ihm entgegen und berichten ihm das Vorgefallene. Mit Allem, was Clemens geſprochen und gethan, bezeugt Petrus ſeine vollkommenſte Zufriedenheit. h. VI, 26.

Vierter Abſchnitt. Nach einem Aufenthalt von einigen Tagen verläßt Petrus mit ſeinen Begleitern Tyrus und folgt dem Magier nach Sidon, Berytus, Byblus, Tripolis. Hier verweilen ſie drei Monate und begeben ſich ſodann auf die Reiſe nach Antiochien, wohin der Magier entflohen iſt. h. VII.—h. XII, 3.

Nur kurze Zeit kann Petrus in Tyrus bleiben, er muß dem Magier nach Sidon hin folgen, zumal da die Einwohner dieſer Stadt zu ihm ſchicken und ihn bitten laſſen, zu ihnen zu kommen. Die wenigen Tage ſeines Aufenthalts in Tyrus benutzt er, das Volk in den Hauptlehren der chriſtlichen Religion zu unterweiſen; Viele werden für das Chriſtenthum gewonnen und laſſen ſich taufen. Dann ordnet er die kirchlichen Verhältniſſe, ſetzt einen ſeiner Begleiter zum Biſchof ein und eilt nach Sidon. h. VII, 1—5. — Kaum aber hat Simon Magus von ſeiner Ankunft Kunde erhalten, als er von Sidon nach Berytus eilt. So kann Petrus auch hier nur wenige Tage

4) Vergl. Lehrbegriff §. 1.

verweilen und folgt, nachdem er in wenigen Tagen Viele für ſeine Lehre gewonnen und die kirchlichen Verhältniſſe geordnet hat, dem Magier nach Berytus. h. VII, 5—8. Als er hier ankommt, iſt grade ein Erdbeben; dieſen Umſtand benutzt der Magier, das Volk gegen Petrus aufzuwiegeln. «Flieht dieſen Menſchen», ruft er den Einwohnern zu, «er iſt ein Magier, glaubt mir, das Erdbeben rührt von ihm her, er hat Euch die Krankheiten zugeſchickt, von denen Ihr heimgeſucht werdet». Petrus geht hierauf ein: «Ja, ich kann dies alles», erwiedert er, «und wenn Ihr mir nicht gehorcht, will ich Eure ganze Stadt zerſtören». Dann befiehlt er dem erſchrockenen Volk, den Simon wie ſeine Anhänger gänzlich zu meiden, worauf die Einwohner ihn augenblicklich aus der Stadt heraustreiben. Nachdem dies geſchehen, hebt Petrus folgendermaßen an:

«Wenn es in meiner Macht ſtände, Erdbeben zu erregen und zu thun, was ich wollte, dann hätte ich nicht den Simon aus der Stadt vertrieben, ſondern ihn zu meinem Freunde gemacht, damit er nicht auch fernerhin durch ſeine Verläumdungen gegen mich Vielen an ihrem wahren Heile hinderlich wäre. Er ſelbſt iſt, wenn Ihr mir glauben wollt, ein Magier, er iſt der Verläumder, ein Diener der Bosheit, er iſt es, der Euch die Krankheiten zugeſchickt hat. Ich bin der Knecht des Gottes, der die Welt erſchaffen, ein Schüler des wahren Propheten und verkündige als ſolcher Wahrheit, ja ich kann Euch auch von den Krankheiten befreien, die er Euch zugeſchickt hat, wenn Ihr Euch zur wahren Religion bekehrt». Auf dieſe Rede hin fallen Alle vor ihm nieder und werden durch ſein Gebet geheilt. Nur wenige Tage kann er dort bleiben; Viele werden fürs Chriſtenthum gewonnen und getauft. Dann ordnet er die kirchlichen Verhältniſſe und eilt nach Byblus, da er hier aber den Magier nicht mehr trifft, folgt er ihm auf der Stelle nach Tripolis hin. h. VII, 9—12.

Eine große Menge Menſchen aus Tyrus, Sidon, Berytus und Byblus waren dem Petrus hieher gefolgt, alle werden von den Einwohnern bereitwillig aufgenommen, Petrus ſelbſt bleibt mit ſeinen genauern Freunden im Hauſe des Maroon. Auch von hier entflieht der Magier ſogleich nach Syrien hin. —

Am folgenden Tage will Petrus anfangs noch nicht öffentlich auftreten; da ihm jedoch gemeldet wird, daß das Volk mit großer Ungeduld den Zeitpunkt ſeines Auftretens erwarte, entſchließt er ſich dazu. Um dem verderblichen Einfluſſe des Magiers entgegenzuwirken, zeigt er zuerſt, daß der Weltſchöpfer der höchſte Gott und keineswegs ein ſo ſchwaches und allen Affecten unterliegendes Weſen ſei, wie Simon ihn dargeſtellt habe; ſodann nimmt er, da Viele mit dämoniſchen Krankheiten behaftet waren, hiervon Veranlaſſung, die Lehre über die Dämonen genauer zu entwickeln. «Wollt Ihr», ſo ſchließt er ſeine Rede, «ein Tempel des heiligen Geiſtes werden, dann bemüht Euch vor Allem, jenen unſaubern Geiſt aus Euch auszutreiben. Nur durch die Taufe und durch nach derſelben verrichtete gute Werke iſt dies möglich. Deshalb laßt ab vom Glauben an die Götzen, laßt ab von ihren unreinen Mahlen, begeht keinen Mord, keinen Ehebruch, keinen Diebſtahl, haſſet die nicht, welche es nicht verdienen, thut überhaupt nichts Böſes. Sonſt werdet Ihr in dieſem Leben von den Dämonen und ſchweren Krankheiten geplagt, in jenem aber ewige Strafen zu erleiden haben. Was ich Euch heute geſagt, mag genügen. Wer von Euch ſeine Geſundheit wieder erlangen will, mag hier bleiben, Ihr Uebrigen mögt in Frieden nach Hauſe gehen». Alle bleiben dort, die einen, um ihre Geſundheit wiederzuerhalten, die andern, um die Heilung mit anzuſehen. Petrus heilt alle Kranken und entläßt die Menge mit dem Befehl, ſich am folgenden Tage zeitig wieder einzufinden. h. **VIII, 1—24.**

Am folgenden Tage fährt Petrus in ſeinen Lehrvorträgen an das Volk fort, beginnt mit der Erzählung der Sündfluth und ſetzt dann die Entſtehung des Polytheismus auseinander. Der Aufforderung, ſich zur Verehrung Eines Gottes zu wenden, gibt er dadurch größern Nachdruck, daß er zeigt, wie ſie ſonſt in dieſem Leben beſtändig von den Dämonen zu leiden hätten. Auf dieſe Weiſe kommt er wieder auf die Dämonen und fährt in ſeiner geſtrigen Belehrung über dieſelben fort. h. **IX, 1—23.**

Drei volle Monate verweilt Petrus in Tripolis, täglich in ſeinen Belehrungen fortfahrend und Viele für ſeine Lehre gewinnend. h. **X, 1—26.** h. **XI, 1—34.**; gegen das Ende dieſer Zeit erfolgt die Taufe des Clemens. Nach einer ein-

dringlichen Warnung vor Irrlehrern ſchickt er einige ſeiner Anhänger nach Antiochien in Syrien vorauf, ihn dort zu erwarten, ſetzt den Maroon zum Biſchof ein, erwählt Presbyteren und Diakonen und begibt ſich ſodann auf die Reiſe nach Antiochien. h. XI, 35. 36. Am erſten Tage gelangen ſie nach Orthoſia. Hier ſchickt Petrus Aquila und Nicetas mit einem Theil ſeiner Anhänger nach Laodicea, mit dem Verſprechen, zwei oder drei Tage nach ihrer Ankunft ebenfalls dort eintreffen zu wollen. Dann begibt er ſich auf die Reiſe nach Antaradus. h. XII, 1—3.

Fünfter Abſchnitt. Clemens theilt dem Petrus ſeine frühern Schickſale mit, wie er Vater, Mutter und Brüder verloren habe. Unerwartetes Wiederfinden ſeiner Mutter. Ankunft in Laodicea. Wiederfinden ſeiner Brüder und ſeines Vaters. h. XII, 4.—XIV, 10.

Eine zufällige Aeußerung des Clemens zu Petrus, dem er ſeine Freude darüber an den Tag legt, daß er nicht mit voraufgeſchickt ſei, ſondern bei ihm bleiben könne, «Du vertrittſt mir die Stelle meines Vaters, meiner Mutter und meiner Brüder», führt das Geſpräch auf ſeine Familienverhältniſſe. Von Petrus aufgefordert, berichtet Clemens Folgendes:

«Meine Eltern, Fauſtus und Matthidia, der kaiſerlichen Familie verwandt, hatten außer mir noch zwei ältere Söhne, Fauſtinus und Fauſtinianus. Gleich nach meiner Geburt mußte meine Mutter, wie mir mein Vater ſpäterhin mittheilte, Rom mit meinen beiden ältern Brüdern auf zehn Jahre verlaſſen und nach Athen gehen. Als aber mein Vater in langer Zeit gar nichts von ihnen vernahm und endlich in Erfahrung brachte, daß ſie gar nicht in Athen angekommen waren, entſchloß er ſich, ſich ſelbſt auf Reiſen zu begeben, um ſie aufzuſuchen. Seit dieſer Zeit — ich war damals zwölf Jahre alt — habe ich nie etwas wieder weder von meinem Vater, noch meiner Mutter und meinen Brüdern gehört, höchſtwahrſcheinlich ſind ſie alle längſt geſtorben, da bereits zwanzig Jahre ſeit der Abreiſe meines Vaters vergangen ſind». Petrus nimmt innigen Antheil an ſeinem Schickſal und kann ſich der Thränen nicht enthalten. h. XII, 4—11. —

Auf die Bitten einiger Begleiter entſchließt ſich Petrus,

am folgenden Tage eine Ausflucht nach der Inſel Aradus zu machen. Während die Uebrigen ſich entfernen, um die Merkwürdigkeiten der Inſel in Augenſchein zu nehmen, bleibt Petrus zurück und betrachtet eine alte Frau aufmerkſam, die am Wege ſitzt und bettelt. Als er ſich mit ihr in ein Geſpräch einläßt und nach ihren frühern Schickſalen erkundigt, erfährt er, daß ſie früher in glänzenden Verhältniſſen gelebt, ihr Mann dem kaiſerlichen Hauſe verwandt geweſen und ſie drei Söhne gehabt. Da aber der Bruder ihres Mannes in unreiner Leidenſchaft für ſie entbrannt ſei, ſo habe ſie, um ſeinen Nachſtellungen zu entgehen, ſich entſchloſſen ihre Heimath auf längere Zeit zu verlaſſen, und zu dem Ende ein Traumgeſicht vorgegeben. So habe ſie mit ihren beiden älteſten Söhnen Rom verlaſſen, um nach Athen zu gehen, ſei aber durch ungünſtige Winde verſchlagen worden und habe endlich Schiffbruch gelitten, in welchem ſie allein gerettet und nach dieſer Inſel hin verſchlagen ſei. Von einer Frau, deren Mann auf einer Seereiſe ertrunken ſei, freundlich aufgenommen, habe ſie lange Zeit bei ihr gelebt, jetzt ſei jene aber erkrankt, und auch ſie ſelbſt an beiden Händen gelähmt und unfähig zu arbeiten, daher in die traurige Nothwendigkeit verſetzt, durch Betteln ihr Leben zu friſten. **h. XII, 12—18.** So ergibt ſich denn, daß ſie die todtgeglaubte Mutter des Clemens, Matthidia, iſt, und es erfolgt die erſte Scene des Wiedererkennens. Auf die Bitte der Matthidia gibt Petrus ihrer Freundin, wie ihr ſelbſt, die Geſundheit wieder. Noch an demſelben Tage ſegeln Petrus, Clemens, Matthidia mit den übrigen Begleitern nach Antaradus zurück. Die Bitte der Mutter, auch ihrer Freundin die Geſundheit wiederzuſchenken, gibt dem Petrus Veranlaſſung, den Unterſchied des Wohlwollens und der allgemeinen Menſchenliebe auseinanderzuſetzen, und daran weitere Belehrungen zu knüpfen. **h. XII, 19—33.**

Von Antaradus geht die Reiſe weiter über Balanäa, Palkus, Gabala nach Laodicea, wo ſie mit Nicetas und Aquila wieder zuſammentreffen. Beide ſind, wie ſich jetzt offenbart, die vermeintlich bei jenem Schiffbruch ertrunkenen Brüder des Clemens, Fauſtinus und Fauſtinianus. Sie waren in der Nacht, in welcher das Schiff ſcheiterte, von Seeräubern gefangen genommen und als Sclaven an eine Frau, Namens Juſta ver-

dringlichen Warnung vor Irrlehrern ſchickt er einige ſeiner Anhänger nach Antiochien in Syrien vorauf, ihn dort zu erwarten, ſetzt den Maroon zum Biſchof ein, erwählt Presbyteren und Diakonen und begibt ſich ſodann auf die Reiſe nach Antiochien. h. XI, 35. 36. Am erſten Tage gelangen ſie nach Orthoſia. Hier ſchickt Petrus Aquila und Nicetas mit einem Theil ſeiner Anhänger nach Laodicea, mit dem Verſprechen, zwei oder drei Tage nach ihrer Ankunft ebenfalls dort eintreffen zu wollen. Dann begibt er ſich auf die Reiſe nach Antaradus. h. XII, 1—3.

Fünfter Abſchnitt. Clemens theilt dem Petrus ſeine frühern Schickſale mit, wie er Vater, Mutter und Brüder verloren habe. Unerwartetes Wiederfinden ſeiner Mutter. Ankunft in Laodicea. Wiederfinden ſeiner Brüder und ſeines Vaters. h. XII, 4.—XIV, 10.

Eine zufällige Aeußerung des Clemens zu Petrus, dem er ſeine Freude darüber an den Tag legt, daß er nicht mit voraufgeſchickt ſei, ſondern bei ihm bleiben könne, «Du vertrittſt mir die Stelle meines Vaters, meiner Mutter und meiner Brüder», führt das Geſpräch auf ſeine Familienverhältniſſe. Von Petrus aufgefordert, berichtet Clemens Folgendes:

«Meine Eltern, Fauſtus und Matthidia, der kaiſerlichen Familie verwandt, hatten außer mir noch zwei ältere Söhne, Fauſtinus und Fauſtinianus. Gleich nach meiner Geburt mußte meine Mutter, wie mir mein Vater ſpäterhin mittheilte, Rom mit meinen beiden ältern Brüdern auf zehn Jahre verlaſſen und nach Athen gehen. Als aber mein Vater in langer Zeit gar nichts von ihnen vernahm und endlich in Erfahrung brachte, daß ſie gar nicht in Athen angekommen waren, entſchloß er ſich, ſich ſelbſt auf Reiſen zu begeben, um ſie aufzuſuchen. Seit dieſer Zeit — ich war damals zwölf Jahre alt — habe ich nie etwas wieder weder von meinem Vater, noch meiner Mutter und meinen Brüdern gehört, höchſtwahrſcheinlich ſind ſie alle längſt geſtorben, da bereits zwanzig Jahre ſeit der Abreiſe meines Vaters vergangen ſind». Petrus nimmt innigen Antheil an ſeinem Schickſal und kann ſich der Thränen nicht enthalten. h. XII, 4—11. —

Auf die Bitten einiger Begleiter entſchließt ſich Petrus,

am folgenden Tage eine Ausflucht nach der Inſel Aradus zu machen. Während die Uebrigen ſich entfernen, um die Merkwürdigkeiten der Inſel in Augenſchein zu nehmen, bleibt Petrus zurück und betrachtet eine alte Frau aufmerkſam, die am Wege ſitzt und bettelt. Als er ſich mit ihr in ein Geſpräch einläßt und nach ihren frühern Schickſalen erkundigt, erfährt er, daß ſie früher in glänzenden Verhältniſſen gelebt, ihr Mann dem kaiſerlichen Hauſe verwandt geweſen und ſie drei Söhne gehabt. Da aber der Bruder ihres Mannes in unreiner Leidenſchaft für ſie entbrannt ſei, ſo habe ſie, um ſeinen Nachſtellungen zu entgehen, ſich entſchloſſen ihre Heimath auf längere Zeit zu verlaſſen, und zu dem Ende ein Traumgeſicht vorgegeben. So habe ſie mit ihren beiden älteſten Söhnen Rom verlaſſen, um nach Athen zu gehen, ſei aber durch ungünſtige Winde verſchlagen worden und habe endlich Schiffbruch gelitten, in welchem ſie allein gerettet und nach dieſer Inſel hin verſchlagen ſei. Von einer Frau, deren Mann auf einer Seereiſe ertrunken ſei, freundlich aufgenommen, habe ſie lange Zeit bei ihr gelebt, jetzt ſei jene aber erkrankt, und auch ſie ſelbſt an beiden Händen gelähmt und unfähig zu arbeiten, daher in die traurige Nothwendigkeit verſetzt, durch Betteln ihr Leben zu friſten. h. XII, 12—18. So ergibt ſich denn, daß ſie die todtgeglaubte Mutter des Clemens, Matthidia, iſt, und es erfolgt die erſte Scene des Wiedererkennens. Auf die Bitte der Matthidia gibt Petrus ihrer Freundin, wie ihr ſelbſt, die Geſundheit wieder. Noch an demſelben Tage ſegeln Petrus, Clemens, Matthidia mit den übrigen Begleitern nach Antaradus zurück. Die Bitte der Mutter, auch ihrer Freundin die Geſundheit wiederzuſchenken, gibt dem Petrus Veranlaſſung, den Unterſchied des Wohlwollens und der allgemeinen Menſchenliebe auseinanderzuſetzen, und daran weitere Belehrungen zu knüpfen. h. XII, 19—33.

Von Antaradus geht die Reiſe weiter über Balanäa, Paltus, Gabala nach Laodicea, wo ſie mit Nicetas und Aquila wieder zuſammentreffen. Beide ſind, wie ſich jetzt offenbart, die vermeintlich bei jenem Schiffbruch ertrunkenen Brüder des Clemens, Fauſtinus und Fauſtinianus. Sie waren in der Nacht, in welcher das Schiff ſcheiterte, von Seeräubern gefangen genommen und als Sclaven an eine Frau, Namens Juſta ver-

kauft, von ihr aber an Kindes Statt angenommen worden. Jetzt iſt der ſehnlichſte Wunſch der Mutter, ſogleich getauft zu werden. Allein eine Vorbereitung durch Faſten erklärt Petrus für nothwendig und ſchreibt ihr deshalb einen Tag hierzu vor, und alle Bitten, wie die Verſicherung der Mutter, die beiden vorigen Tage nichts als Waſſer genoſſen zu haben, können ihn nicht beſtimmen, hiervon abzugehen, da nur das Faſten eine rechte Vorbereitung auf die Taufe ſei, welches wegen derſelben übernommen werde. h. **XIII, 1—12.** Den noch übrigen Theil des Tages verwendet Petrus, über die Tugend der Keuſchheit zu reden. h. **XIII, 13—21.**

Ganz früh am folgenden Tage findet die Taufe der Mat-thidia im Meere Statt. Während die drei Söhne ihre Mutter nach Hauſe begleiten, hält ſich Petrus noch länger auf, da ein alter Mann, der von fern die ganze Taufhandlung mit angeſehen hatte, zu ihm herantritt. Mitleiden, ſagt er zu Petrus, habe ihn ergriffen, als er ſie nach der Taufe habe beten ſehen, da es weder einen Gott, noch eine Vorſehung gebe, ſondern Alles einer eiſernen Nothwendigkeit unterliege. Petrus läßt ſich in ein Geſpräch mit ihm ein und erkennt, daß es der Vater des Clemens, Fauſtus, iſt. So erfolgt die dritte Scene des Wiederſehens. h. **XIV, 1—10.**

Sechster Abſchnitt. Disputation mit dem Vater. Seine Bekehrung zu verhindern eilt Simon Magus von Antiochia nach Laodicea. Disputation zwiſchen dem Magier und Petrus; mitten in derſelben endet die Handſchrift der Homilien. h. **XIV, 11—h. XIX, 14.**

Nach der erſten Freude des Wiederſehens kommt das Geſpräch auf die Behauptungen des Fauſtus, daß Alles nach einem unabänderlichen Fatum geſchehe, zurück. Da aber weder Fauſtus noch Petrus in den mathematiſchen und aſtrologiſchen Kenntniſſen bewandert ſind, ſo erbietet ſich Clemens mit dem Aſtrologen Annubion im Beiſein ſeines Vaters disputiren zu wollen, ſobald ſie nach Antiochia, wo er ſich mit Simon Magus aufhalte, gekommen wären. h. **XIV, 11. 12.** Der folgende Tag vergeht in Unterredungen über religiöſe Gegenſtände; wenn Petrus gleich das Thema über den Fatalismus nicht

gradezu wieder aufnimmt, ſo bemüht er ſich doch, den Fauſtus durch Hinweiſung auf ſein eigenes wunderbares Schickſal zum Glauben an eine Vorſehung zu führen. Fauſtus zeigt ſich empfänglich für die Wahrheit, und, obwohl er noch nicht von ſeinen frühern Anſichten zurückgebracht wird, laſſen die Reden des Petrus doch einen tiefen Eindruck in ſeinem Gemüth zurück. So vergeht der ganze Tag, und Petrus muß ſich eine genauere Auseinanderſetzung der chriſtlichen Lehren für den folgenden Tag vorbehalten. h. XV, 1—11.

Schon iſt Petrus am folgenden Tage im Begriff, vor dem verſammelten Volk in Gegenwart des Fauſtus die Lehren der wahren Religion zuſammenhängend zu entwickeln, als er ganz unerwartet die Nachricht erhält, daß Simon von Antiochia mit Athenodorus und einigen Andern angekommen ſei. Mittlerweile tritt ſchon Simon ſelbſt in die Verſammlung herein. «Ich habe erfahren», redet er den Petrus an, «daß Du geſtern dem Fauſtus zu zeigen verſprochen haſt, daß nur Ein Gott ſei. Vor Allem bin ich über Deine Klugheit erſtaunt, daß Du zu hoffen wagſt, dieſen weiſen Mann für Deine Anſichten zu gewinnen. Aber was Du willſt, ſollſt Du nicht erreichen, ich bin hier und will Deine lügenhaften Reden aufdecken. Wäre ich entfernt geweſen, ſo möchte es Dir vielleicht doch gelungen ſein, den weiſen Mann zu täuſchen und für Deine Anſichten zu gewinnen, da er die heiligen Bücher der Juden nicht kennt». So beginnt denn die Disputation, welche drei Tage hindurch währt. Von einer Behauptung wird Simon zur andern zurückgedrängt, dreimal gibt er fremde Anſichten für die ſeinigen aus [5]), immer wird er ſogleich widerlegt, ſeine wahre Ueberzeugung wird endlich von Petrus aufgedeckt (h. XVIII, 12.), und auch dieſe in ihrer Richtigkeit gezeigt. h. XVI—XVIII, 20. Da ruft Simon aus: «Ferne ſei es von mir und meinen Freunden, Deine Worte länger anzuhören; ich hätte von Anfang an von der Disputation abſtehen ſollen, da ich das Wort von Dir vernahm, daß Niemand Dich überreden könne, etwas, was gegen den Weltſchöpfer geſagt ſei, zu glauben, weder Engel, noch Pro-

5) Vergl. §. 6.

pheten, noch die Schrift», — und iſt im Begriff ſich zu entfernen, bleibt aber, von Petrus zurückgerufen, da. «Du wurdeſt beſtürzt», redet er den Magier an, «als Du dies hörteſt, vernimm jetzt noch etwas Größeres. Wenn auch wirklich der Gott, welcher die Welt geſchaffen, ein ſchlechtes, ja ein unvergleichlich ſchlechtes Weſen iſt, ſo würde ich dennoch nicht aufhören, ihn allein zu verehren und ſeinen Willen zu thun, denn wer den nicht liebt, welchem er ſein Daſein verdankt, kann Niemand lieben. Ja wenn es einen höhern Gott geben ſollte als den Weltſchöpfer, ſo muß dieſer mich lieben, weil ich dankbar bin gegen den Gott, von dem ich mein Leben habe, Dich aber, der Du Deinen Urheber verläßt, kann er unmöglich lieben, da er Deine Treuloſigkeit kennt. Du biſt ein Diener der Bosheit, ohne es ſelbſt zu wiſſen». —

So iſt der Magier ganz überwunden. — Aber noch will er ein Mittel verſuchen, will auch ſeinerſeits den Petrus in die Enge führen. Deswegen bricht er ab und richtet an ihn die Frage, woher das Böſe ſeine Entſtehung habe. Doch dieſe Unterſuchung muß auf den folgenden Tag verſchoben werden. h. **XVIII, 21—23.** Den folgenden Tag tritt Simon gleich mit der Frage hervor, ob es ein ſelbſtſtändiges böſes Princip gebe, was Petrus unbedenklich zugibt und durch einen Ausſpruch Chriſti belegt. Auf ſeine weitern Fragen, ob daſſelbe erſchaffen ſei, und von wem und wozu, weigert Petrus ſich Anfangs einzugehen, weil darüber in der Schrift nichts enthalten ſei. Als Simon ihm dies jedoch als ein Zugeſtändniß ſeiner ſchlechten Sache auslegt, läßt er ſich auf dieſe Fragen ein und ſucht zu zeigen, daß, wie man ſich immer die Entſtehung des Teufels denke, auf Gott keinenfalls die Schuld fallen könne. Den Beweis, daß der Teufel überhaupt geſchaffen und zwar von Gott geſchaffen ſei, verſpricht Petrus nachher zu geben und zuerſt nur zu zeigen, daß, wenn er dem Weltſchöpfer ſein Daſein verdanke, dieſer doch von aller Schuld frei ſei. Mitten in dieſer Unterſuchung endet die Handſchrift der Homilien.

Siebenter Abſchnitt. Was Inhalt des fehlenden Theiles der Homilien geweſen ſein muß.

Was den Inhalt der letzten Hälfte der neunzehnten und

der ganzen zwanzigſten Homilie [6]) ausgemacht haben wird, läßt ſich nach dem Voraufgegangenen mit ziemlicher Sicherheit beſtimmen. Zunächſt wird Petrus in der neunzehnten Homilie noch das entwickelt haben, was er h. **XIX, 12.** nachher zu zeigen verſpricht, daß der Teufel weder unerſchaffen, noch von einer andern Macht als von Gott geſchaffen ſei. Daß dies die letzte Disputation mit Simon Magus geweſen ſein muß und nicht auch in dem verlornen Theile noch eine ſolche Statt gefunden hat, läßt ſich ſowohl daraus, daß Simon — wie wir geſehen — ſchon am Ende der achtzehnten Homilie völlig beſiegt erſcheint und nur in der neunzehnten noch eine Frage aufwirft, um den Petrus in die Enge zu treiben, als auch aus dem Umſtand, daß ohnehin Vieles in der zwanzigſten Homilie erwähnt worden ſein muß, mit ziemlicher Sicherheit vermuthen. — Sodann wird in dem fehlenden Theil der Homilien Petrus mit ſeinen Begleitern nach Antiochien gereiſet ſein und auch dort die Einwohner zum Chriſtenthum bekehrt haben. Denn einmal wird im Schlüß der elften Homilie (c. **36.**) berichtet, daß Petrus einige ſeiner Anhänger dorthin voraufgeſchickt habe, mit dem Auftrage ihn dort zu erwarten, ſodann aber verſpricht Clemens h. **XIV, 12.** mit Annubion, welcher ſich zu Antiochia befand, über den Fatalismus disputiren zu wollen. Nun hatten ſich aber nach h. **XVI, 1.** nur Simon und Athenodorus, aber nicht Annubion, von Antiochia nach Laodicea begeben. Demnach wird in der zwanzigſten Homilie die Reiſe nach Antiochien berichtet ſein. Daß aber vorher auch der Anordnung der kirchlichen Verhältniſſe und Einſetzung eines Biſchofs in Laodicea Erwähnung gethan ſein wird, wird uns gewiß mehr als wahrſcheinlich erſcheinen, wenn wir darauf achten, wie daſſelbe von allen Städten berichtet worden iſt, in welchen Petrus ſich, wenn auch nur ein Paar Tage, aufgehalten hat. Ferner wird in der zwanzigſten Homilie auch jene verſprochene Disputation des Clemens mit Annubion mitgetheilt worden ſein, wobei natürlich Clemens als Sieger davon gegangen iſt. Daß auch der Vater

---

6) Daß urſprünglich zwanzig Homilien geweſen ſind, erhellt aus der Angabe der von Cotelerius benutzten Handſchrift: «*περιεχει δὲ ἡ αὐτὴ βίβλος τάδε, προλόγους τρεῖς, ὁμιλίας εἴκοσιν*».

pheten, noch die Schrift», — und iſt im Begriff ſich zu entfernen, bleibt aber, von Petrus zurückgerufen, da. «Du wurdeſt beſtürzt», redet er den Magier an, «als Du dies hörteſt, vernimm jetzt noch etwas Größeres. Wenn auch wirklich der Gott, welcher die Welt geſchaffen, ein ſchlechtes, ja ein unvergleichlich ſchlechtes Weſen iſt, ſo würde ich dennoch nicht aufhören, ihn allein zu verehren und ſeinen Willen zu thun, denn wer den nicht liebt, welchem er ſein Daſein verdankt, kann Niemand lieben. Ja wenn es einen höhern Gott geben ſollte als den Weltſchöpfer, ſo muß dieſer mich lieben, weil ich dankbar bin gegen den Gott, von dem ich mein Leben habe, Dich aber, der Du Deinen Urheber verläßt, kann er unmöglich lieben, da er Deine Treuloſigkeit kennt. Du biſt ein Diener der Bosheit, ohne es ſelbſt zu wiſſen». —

So iſt der Magier ganz überwunden. — Aber noch will er ein Mittel verſuchen, will auch ſeinerſeits den Petrus in die Enge führen. Deswegen bricht er ab und richtet an ihn die Frage, woher das Böſe ſeine Entſtehung habe. Doch dieſe Unterſuchung muß auf den folgenden Tag verſchoben werden. h. **XVIII, 21—23.** Den folgenden Tag tritt Simon gleich mit der Frage hervor, ob es ein ſelbſtſtändiges böſes Princip gebe, was Petrus unbedenklich zugibt und durch einen Ausſpruch Chriſti belegt. Auf ſeine weitern Fragen, ob daſſelbe erſchaffen ſei, und von wem und wozu, weigert Petrus ſich Anfangs einzugehen, weil darüber in der Schrift nichts enthalten ſei. Als Simon ihm dies jedoch als ein Zugeſtändniß ſeiner ſchlechten Sache auslegt, läßt er ſich auf dieſe Fragen ein und ſucht zu zeigen, daß, wie man ſich immer die Entſtehung des Teufels denke, auf Gott keinenfalls die Schuld fallen könne. Den Beweis, daß der Teufel überhaupt geſchaffen und zwar von Gott geſchaffen ſei, verſpricht Petrus nachher zu geben und zuerſt nur zu zeigen, daß, wenn er dem Weltſchöpfer ſein Daſein verdanke, dieſer doch von aller Schuld frei ſei. Mitten in dieſer Unterſuchung endet die Handſchrift der Homilien.

Siebenter Abſchnitt. Was Inhalt des fehlenden Theiles der Homilien geweſen ſein muß.

Was den Inhalt der letzten Hälfte der neunzehnten und

der ganzen zwanzigſten Homilie [6]) ausgemacht haben wird, läßt ſich nach dem Voraufgegangenen mit ziemlicher Sicherheit beſtimmen. Zunächſt wird Petrus in der neunzehnten Homilie noch das entwickelt haben, was er h. XIX, 12. nachher zu zeigen verſpricht, daß der Teufel weder unerſchaffen, noch von einer andern Macht als von Gott geſchaffen ſei. Daß dies die letzte Disputation mit Simon Magus geweſen ſein muß und nicht auch in dem verlornen Theile noch eine ſolche Statt gefunden hat, läßt ſich ſowohl daraus, daß Simon — wie wir geſehen — ſchon am Ende der achtzehnten Homilie völlig beſiegt erſcheint und nur in der neunzehnten noch eine Frage aufwirft, um den Petrus in die Enge zu treiben, als auch aus dem Umſtand, daß ohnehin Vieles in der zwanzigſten Homilie erwähnt worden ſein muß, mit ziemlicher Sicherheit vermuthen. — Sodann wird in dem fehlenden Theil der Homilien Petrus mit ſeinen Begleitern nach Antiochien gereiſet ſein und auch dort die Einwohner zum Chriſtenthum bekehrt haben. Denn einmal wird im Schluß der elften Homilie (c. 36.) berichtet, daß Petrus einige ſeiner Anhänger dorthin voraufgeſchickt habe, mit dem Auftrage ihn dort zu erwarten, ſodann aber verſpricht Clemens h. XIV, 12. mit Annubion, welcher ſich zu Antiochia befand, über den Fatalismus disputiren zu wollen. Nun hatten ſich aber nach h. XVI, 1. nur Simon und Athenodorus, aber nicht Annubion, von Antiochia nach Laodicea begeben. Demnach wird in der zwanzigſten Homilie die Reiſe nach Antiochien berichtet ſein. Daß aber vorher auch der Anordnung der kirchlichen Verhältniſſe und Einſetzung eines Biſchofs in Laodicea Erwähnung gethan ſein wird, wird uns gewiß mehr als wahrſcheinlich erſcheinen, wenn wir darauf achten, wie daſſelbe von allen Städten berichtet worden iſt, in welchen Petrus ſich, wenn auch nur ein Paar Tage, aufgehalten hat. Ferner wird in der zwanzigſten Homilie auch jene verſprochene Disputation des Clemens mit Annubion mitgetheilt worden ſein, wobei natürlich Clemens als Sieger davon gegangen iſt. Daß auch der Vater

---

6) Daß urſprünglich zwanzig Homilien geweſen ſind, erhellt aus der Angabe der von Cotelerius benutzten Handſchrift: «περιεχει δὲ ἡ αὐτὴ βίβλος τάδε, προλόγους τρεῖς, ὁμιλίας εἴκοσιν».

des Clemens, Fauſtus, ſich zum Chriſtenthum bekehrt haben wird, iſt gewiß ſchon daraus, daß er gleich Anfangs für die von Petrus vorgetragenen Lehren (h. XV, 5.) Empfänglichkeit zeigt, mehr als wahrſcheinlich; vielleicht fand dieſe Bekehrung grade in Folge der Disputation des Clemens mit Annubion Statt, da ſeine fataliſtiſchen Anſichten von Petrus, welcher der aſtrologiſchen Kenntniſſe nicht kundig war, nicht gründlich widerlegt werden konnten (vergl. h. XIV, 12.). Auch der Bekehrung der Einwohner Antiochia's, wie der Anordnung der dortigen kirchlichen Verhältniſſe wird gedacht worden ſein.

Vom Schluß der Recognitionen, die allerdings faſt eben dieſelben geſchichtlichen Verhältniſſe fingiren, kann man gewiß nicht, wie Cölln will [7]), auf den unſerer Homilien ſchließen, da das dort berichtete abgeſchmackte Mährchen von der Verwandlung des Vaters des Clemens durch Simon und der Heilung durch Petrus ſchon wegen des ganzen Charakters unſerer Homilien in dieſen keine Stelle gefunden haben kann. Sodann aber ſind die geſchichtlichen Verhältniſſe [8]), wodurch die Möglichkeit einer ſolchen Verwandlung gegeben iſt, nur in den Recognitionen, nicht in unſern Homilien vorhanden.

---

§. 3.

Beſtandtheile der Clementinen außer jenen zwanzig Homilien.

Außer den zwanzig Homilien, deren Inhalt im vorigen §. angegeben iſt, umfaſſen die Clementinen nach Angabe der von Cotelerius benutzten Handſchrift (*περιέχει δὲ ἡ αὐτὴ βίβλος προλόγους τρεῖς, ὁμιλίας εἴκοσιν*) drei den Homilien voraufgeſchickte «Prologe». Voran ſteht ein Brief von Petrus, worin dieſer den Jacobus um die ſtrengſte Geheimhaltung ſeiner ihm überſandten *κηρύγματα* erſucht. Dieſem Briefe ſchließt ſich ein Bericht von dem Verfahren des Jacobus nach dem Empfang deſſelben an. Es wird erzählt, wie er die Presbyter zuſammenberufen und ihnen eine Beſchwörungsformel für die vor-

---

7) Ueber Clementinen, in Erſch und Gruber Thl. 18.

8) Vergl. Cap. III. §. 6. I.

gelegt, denen das Buch in Zukunft mitgetheilt werden ſollte, daher dieſer Bericht überſchrieben iſt: *διαμαρτυρία περὶ τῶν τοῦ βιβλίου λαμβανόντων*. Dann folgt ein Brief von Clemens an Jacobus, worin Clemens dieſem den Tod des Petrus meldet, ſeiner Einſetzung durch denſelben in das römiſche Epiſkopat gedenkt, und endlich des ihm von Petrus gewordenen Auftrags, den hauptſächlichſten Inhalt ſeiner (des Petrus) auf den verſchiedenen Reiſen gehaltenen Lehrverkündigungen dem Jacobus zu berichten, Erwähnung thut. Hieran ſchließt ſich die Mittheilung derſelben in den Homilien unmittelbar an, die gleichfalls in Form eines Briefs von Clemens an Jacobus verfaßt und überſchrieben ſind: *Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν κηρυγμάτων ἐπιτομή*.

Es iſt zunächſt die Frage zu beantworten, ob dieſe drei *πρόλογοι* mit den Homilien ein Ganzes ausmachen und ſomit urſprünglich zu denſelben gehören, oder ob ihre Zuſammenſtellung in dem Codex des Cotelerius nur eine zufällige iſt. Von vielen Seiten iſt die Zuſammengehörigkeit des einen, oder des andern, oder beider Briefe mit den Homilien in Abrede geſtellt worden [1]).

Sehen wir zunächſt auf den unmittelbar vor den Homilien ſtehenden Brief von Clemens an Jacobus [2]), ſo würde je-

---

1) Im Betreff beider Briefe iſt dieſe Behauptung von Dodwell (dissertationes in Irenaeum, Oxoniae 1689. p. 441—443.), Lardner (Glaubwürdigkeit der evangeliſchen Geſchichte, Theil II. Abthlg. I. S. 682.), Mayerhoff (Einleitung in die petriniſchen Schriften, Hamburg 1835. S. 314 ff.), Reuß (Geſchichte der heiligen Schriften des neuen Teſtaments, Halle 1842. S. 82 ff.) und Schwegler (über den Charakter des nachapoſtoliſchen Zeitalters, in Zellers Jahrbüchern 1843. Heft I. S. 185.) ausgeſprochen worden.

2) Daß dieſer Brief nicht zu den Homilien gehöre, haben außer den in der vorigen Anm. Angegebenen auch Couſtant (epistolae rom. pontificum, tom. I. Parisiis 1721. appendix p. 3.) und Starck (in ſeiner Kirchengeſchichte des erſten Jahrhunderts, Bd. II. S. 55 ff.) behauptet. Während aber Couſtant, Lardner und Mayerhoff denſelben als Einleitung zu den Recognitionen betrachten und Reuß und Schwegler ſich nicht weiter über denſelben erklären, äußert Starck a. a. O. die Vermuthung, er gehöre vielleicht zu den apoſtoliſchen Conſtitutionen, und Dodwell will ihn der ſogenannten clementiniſchen Epitome (über dieſelbe vergl. Cap. III. §. 10.) zueignen. Ad hanc, quae extat, epitomen per-

der Verſuch, ſeine Zuſammengehörigkeit mit den Homilien nachweiſen zu wollen, von vorn herein ſcheitern, wenn die Behauptung Starcks [3]) gegründet wäre, daß zwiſchen den Homilien und dieſem Briefe eine Verſchiedenheit des Lehrtypus obwalte. Daß dieſe Behauptung jedoch gänzlich ungegründet iſt, läßt ſich mit Beſtimmtheit darthun, nur darf man natürlich nicht erwarten, daß die dogmatiſche Eigenthümlichkeit in dieſem Briefe, einem ſchlichten Bericht von dem Tode und den letzten Reden des Petrus über die kirchliche Verfaſſung, eben ſo ſtark hervortrete, als in den Homilien, in denen Vorträge von Petrus an das Volk, Unterredungen mit ſeinen Schülern u. ſ. w. mitgetheilt werden.

---

tinet Pseudoclementis epistola ad Jacobum, heißt es bei ihm a. a. O. Nun haben zwar die clementiniſchen Homilien auch die Ueberſchrift *ἐπιτομή* und man könnte ſonach glauben, daß Dodwell dieſe gemeint habe. Allein daß er wirklich die *κατ᾽ ἐξοχήν* ſogenannte clementiniſche Epitome hierunter verſteht, erhellt ganz deutlich daraus, wenn er fortfährt: quod miror non observasse Cotelerium, Cotelerius hält aber grade dieſen Brief für eine Einleitung zu den Homilien. Wenn er fernerhin zum Beweis für ſeine Meinung den Umſtand anführt, daß dieſer Brief mit den Worten: «Ich ſchicke Dir das verſprochene Werk unter dem Titel: *Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν κηρυγμάτων ἐπιτομή*» geſchloſſen, die Epitome aber eine ähnliche Ueberſchrift gehabt habe (et verba fere eadem in ipsa legimus Cotelerii epitome), ſo kann er unmöglich die Homilien gemeint haben, da dieſe grade denſelben Titel führen, ſondern nur die eigentliche Epitome, welche eine ganz ähnliche Ueberſchrift hatte. Endlich kommt noch hinzu, daß, nachdem Dodwell zuerſt von den Recognitionen und ſodann von dieſer Epitome, deren Abfaſſung er kurz vor Rufin anſetzt, geſprochen hat, er dann erſt unſere Clementinen erwähnt (p. 446.), die er als forma recentissima aller dieſer Schriften bezeichnet. Ganz gewiß verſtand er alſo unter jener Epitome nicht Homilien, ſondern die eigentliche clementiniſche Epitome, und ſeine Anſicht von unſerm Briefe iſt die vorhin angegebene. — Es ſchien mir nothwendig, Dodwell's Anſicht genauer darzulegen. da er zuweilen in der angegebenen Weiſe falſch verſtanden worden iſt.

Noch iſt hier Keſtner zu erwähnen, der in ſeiner Agape, Jena 1819. S. 219. die Aechtheit dieſes Briefs vertheidigt.

3) a. a. O. «Mit dem zweiten Brief (nämlich dem Brief von Clemens an Jacobus) iſt es ganz anders beſchaffen, und ich begreife nicht, wie er hierher kommt. Er iſt im ganzen Styl weit von jenem erſten unterſchieden, auch findet ſich nicht die geringſte Spur von Judaismus und Ebionitismus in demſelben». Die Homilien ſind aber nach ihm ein Erzeugniß der Ebioniten.

Dennoch läßt ſich, wie bemerkt, das gleiche dogmatiſche Gepräge beider Schriften mit Sicherheit aus Folgendem nachweiſen. Wenn Jacobus in der Ueberſchrift des Briefs als Oberbiſchof aller Gemeinden dargeſtellt wird[4]), ſo erſcheint er hier in derſelben Stellung wie in den Homilien[5]), wenn ferner Petrus im erſten Capitel des Briefs als Heidenapoſtel bezeichnet wird[6]), ſo iſt ihm hier ganz dieſelbe Rolle übertragen wie in den Homilien[7]), und die Polemik gegen Paulus, welche hiermit nothwendig verbunden iſt, findet ſich gleichfalls, und noch beſtimmter, obwohl anonym, in den Homilien wieder[8]). Sodann iſt die Entgegenſetzung der gegenwärtigen, dem Teufel angehörenden Welt und des künftigen ewigen Reichs, deſſen Herrſcher Chriſtus ſei, wie ſie ſich in den Homilien findet[9]), ſo auch in dieſem Briefe mit den Worten *τὸν ἐσόμενον ἀγαθόν — — — βασιλέα* angedeutet; wie auch die Bezeichnung Chriſti als *ἀγαθὸς βασιλεύς* gleichfalls den Homilien ſehr geläufig iſt. Endlich tritt uns ganz dieſelbe Kirchenverfaſſung bis in die größten Einzelnheiten in unſerm Briefe, wie in den Homilien, entgegen, und ſelbſt eine theilweiſe wörtliche Uebereinſtimmung iſt unverkennbar. Dieſelbe Stellung wird hier dem Biſchof, den Presbyteren, den Diakonen angewieſen, wie in der dritten Homilie[10]), die frühe Verheirathung wird im ſiebenten Capitel unſers Briefs ebenſo und aus denſelben Gründen dringend empfohlen, wie in den Homilien, und hier wie da wird die Aufſicht darüber den Presbyteren zur Pflicht gemacht[11]).

Würde ſchon dies Alles uns zur Annahme nöthigen, daß die Zuſammenſtellung dieſes Briefs mit den Homilien keine zufällige ſein kann, ſo zeigt der Schluß des Briefs, verglichen mit der Ueberſchrift der Homilien, ganz beſtimmt, daß der Brief als

---

4) *Κλήμης Ἰακώβῳ τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπων ἐπισκόπῳ κ. τ. λ.*
5) Vergl. weiter unten §. 6. und Lehrbegriff §. 14.
6) *Πέτρος . . . . ὁ τῆς δύσεως τὸ σκοτεινότερον τοῦ κόσμου μέρος ὡς πάντων ἱκανώτερος φωτίσαι κελευσθείς* —
7) Vergl. h. III, 59.; das Genauere weiter unten §. 6.
8) Vergl. weiterhin §. 6. und Cap. IV.
9) Vergl. Lehrbegriff §. 1. und §. 15.
10) Vergl. Lehrbegriff §. 18.
11) Vergl. Lehrbegriff §. 17.

Einleitung zu den Homilien gehört. «Deshalb habe ich nicht gezögert», ſchließt der falſche Clemens den Brief, «Dir, mein Gebieter Jacobus, die Reden, welche Petrus auf ſeinen Reiſen gehalten, kurz zuſammenzufaſſen mit dieſer Aufſchrift: «*Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν κηρυγμάτων ἐπιτομή*». Ganz dieſelben Worte ſind aber den Homilien als Ueberſchrift vorgeſetzt. —

Somit iſt erwieſen, daß der clementiniſche Brief als Einleitung zu den Homilien dienen ſoll. Daſſelbe läßt ſich auch vom Brief des Petrus an Jacobus [12]), wie von dem Bericht deſſen, was Jacobus nach dem Empfang deſſelben gethan — der ſogenannten *διαμαρτυρία* — mit Sicherheit darthun. —

12) Die Zuſammengehörigkeit dieſes Briefs mit den Homilien iſt von ſehr Vielen geläugnet worden. Außer den (Anm. 1.) angeführten Gelehrten, welche beide Briefe von den Homilien trennen zu müſſen glauben, haben ſich Ittig (in ſeinem appendix dissertationis de haeresiarchis aevi apostolici, Lipsiae 1696. p. 18. u. 158.), Grabe (spicilegium Patrum, tom. I., nach der Ausgabe Oxoniae 1714. p. 59 seqq.), Fabricius (codex apocr. novi test., Hamburgi 1703. tom. II. p. 107.), Kleuker (über die Apokryphen des neuen Teſtaments, Hamburg 1798. S. 443 ff.), Schmidt (Kirchengeſchichte, Thl. I. S. 446 ff.), von Cölln (Erſch und Gruber, Art. Clementinen) gegen die Zuſammenſtellung dieſes Briefes mit den Homilien erklärt, ſo verſchieden auch ſonſt ihr Urtheil über denſelben lautet. Die Einen bringen ihn nämlich in Verbindung mit den Recognitionen, wie Grabe, mit dem ſich Fabricius, Lardner und Mayerhoff einverſtanden erklären, während die Andern ihn als Einleitung zu einer bis auf dieſen Brief verloren gegangenen, den Clementinen verwandten, aber pſeudopetriniſchen Schrift betrachten. Wäre der angeblich petriniſche Brief, von welchem Photius cod. 112. und 113. ſpricht, derſelbe mit dem unſrigen, ſo würde dieſe Vermuthung ſchon von ihm herrühren; dies iſt jedoch nicht der Fall, wie wir ſpäter ſehen werden (Cap. III. §. 4.). Für die bezeichnete Anſicht haben ſich Dodwell, Ittig, Kleuker, Schmidt, von Cölln und Reuß entſchieden. Genauer geben Dodwell, Ittig und Cölln dieſe Schrift als das *κήρυγμα Πέτρου* (über daſſelbe ſiehe Cap. III. §. 1.) und Kleuker als die ebionitiſchen *κηρύγματα Πέτρου* an, die er vom *κήρυγμα Πέτρου* unterſcheidet, ohne ſich weiter auf ſie einzulaſſen.

Noch iſt hier Neander zu erwähnen, der in ſeinen gnoſtiſchen Syſtemen S. 383. den fraglichen Brief nur als Frucht eines ähnlichen Geiſtes als des der Clementinen bezeichnet, und in der zweiten Auflage ſeiner Kirchengeſchichte, Band I. 2. S. 623. ihn deshalb dem Verfaſſer der Clementinen abſpricht, weil er ſich von dieſen in der Anſicht über die altteſt. Propheten unterſcheidet; darüber gleich nachher.

Wenn auch die Nachweiſung, daß ſich die dogmatiſche Eigenthümlichkeit der Homilien ganz und gar in dieſem Briefe wiederfindet, zunächſt nur beweiſt, daß dieſer Brief ein Erzeugniß derſelben Richtung iſt, wie unſere Homilien, und auf ſeine Zuſammengehörigkeit mit denſelben noch nicht nothwendig hinführt, ſo wird dieſe doch dadurch ſchon ſehr wahrſcheinlich, daß uns bei genauerer Betrachtung eine Uebereinſtimmung der dogmatiſchen Anſichten *bis ins Einzelnſte hinein* entgegentritt [13]).

---

13) Wenn die Grundlehre des ganzen Syſtems der Clementinen die Unterſcheidung des ächten Moſaismus von den ſpätern Verfälſchungen — von der altteſtamentlichen Religion — und die Identificirung des erſtern mit dem Chriſtenthum ausmacht, ſo ſtimmt hiermit der Inhalt des Briefs vollkommen überein. Nachdrücklich wird im zweiten Capitel die ewige Gültigkeit des moſaiſchen Geſetzes behauptet, und Petrus nennt ſeine Lehre *νόμιμον κήρυγμα*, wie in den Homilien, h. II, 20., das Chriſtenthum eine *νόμιμος πολιτεία* heißt, und Petrus h. X, 6. zur Annahme des Geſetzes auffordert (vergl. Lehrbegriff §. 15. am Ende). Aber dieſe urſprünglich von Moſes gegebene Religion iſt verſchieden von der im alten Teſtament vorliegenden (in dieſem liegt die Wahrheit mit Irrthümern vermiſcht vor, wird im erſten Capitel unſers Briefs übereinſtimmend mit den Homilien, vergl. Lehrbegriff §. 11. und §. 12., behauptet). Moſes hat das Geſetz mündlich 70 Männern übergeben (Brief des Petrus c. 1. vergl. h. II, 38. III, 47., Lehrbegriff §. 12.), damit ſich daſſelbe in geheimer Tradition von Geſchlecht zu Geſchlecht fortpflanzen ſollte. So hat ſich denn bis auf Chriſtus von Anfang an die wahre Lehre erhalten (*διὰ τοῦτο καὶ ὁ καρπὸς τῆς ἀσφαλείας μέχρι τοῦ δεῦρο φαίνεται, τὸν γὰρ αὐτὸν οἱ πανταχῆ ὁμοεθνοὶ τῆς μοναρχίας καὶ πολιτείας φυλάσσουσι κάνονα*, heißt es in dieſem Briefe c. 1., ebenſo, wie in den Homilien ausdrücklich geſagt wird, daß Chriſtus nichts Neues vorgetragen, ſondern das von Anfang an den Würdigen Bekannte in weiten Kreiſen verbreitet, Lehrbegriff §. 14. u. §. 15.), und dieſe Tradition bildet die Norm für das rechte Verſtändniß der ſich vielfach widerſprechenden altteſtamentlichen Schriften (Brief des Petrus c. 1., Lehrbegriff §. 12.). Neander a. a. O. iſt der Anſicht, daß dieſer Brief ſich von den Homilien dadurch unterſcheide, daß, während die Letztern den altteſt. Propheten kein göttliches Anſehn beilegen, dieſer Brief daſſelbe vorausſetze, und nur aus der Vieldeutigkeit ihrer Worte die Nothwendigkeit eines Schlüſſels zu ihrem rechten Verſtändniß ableite. Dieſer Einwurf des hochverehrten Mannes löſet ſich, wie ich glaube, dadurch, daß die Homilien keineswegs die altteſt. Propheten als *abſolut* falſche Propheten betrachten. Vielmehr geben ſie als ihre Eigenthümlichkeit an, zuweilen den Geiſt haben, zuwei-

Einleitung zu den Homilien gehört. «Deshalb habe ich nicht gezögert», ſchließt der falſche Clemens den Brief, «Dir, mein Gebieter Jacobus, die Reden, welche Petrus auf ſeinen Reiſen gehalten, kurz zuſammenzufaſſen mit dieſer Aufſchrift: «Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν κηρυγμάτων ἐπιτομή». Ganz dieſelben Worte ſind aber den Homilien als Ueberſchrift vorgeſetzt. —

Somit iſt erwieſen, daß der clementiniſche Brief als Einleitung zu den Homilien dienen ſoll. Daſſelbe läßt ſich auch vom Brief des Petrus an Jacobus [12]), wie von dem Bericht deſſen, was Jacobus nach dem Empfang deſſelben gethan — der ſogenannten διαμαρτυρία — mit Sicherheit darthun. —

---

12) Die Zuſammengehörigkeit dieſes Briefs mit den Homilien iſt von ſehr Vielen geläugnet worden. Außer den (Anm. 1.) angeführten Gelehrten, welche beide Briefe von den Homilien trennen zu müſſen glauben, haben ſich Ittig (in ſeinem appendix dissertationis de haeresiarchis aevi apostolici, Lipsiae 1696. p. 18. u. 158.), Grabe (spicilegium Patrum, tom. I., nach der Ausgabe Oxoniae 1714. p. 59 seqq.), Fabricius (codex apocr. novi test., Hamburgi 1703. tom. II. p. 107.), Kleuker (über die Apokryphen des neuen Teſtaments, Hamburg 1798. S. 443 ff.), Schmidt (Kirchengeſchichte, Thl. I. S. 446 ff.), von Cölln (Erſch und Gruber, Art. Clementinen) gegen die Zuſammenſtellung dieſes Briefes mit den Homilien erklärt, ſo verſchieden auch ſonſt ihr Urtheil über denſelben lautet. Die Einen bringen ihn nämlich in Verbindung mit den Recognitionen, wie Grabe, mit dem ſich Fabricius, Lardner und Mayerhoff einverſtanden erklären, während die Andern ihn als Einleitung zu einer bis auf dieſen Brief verloren gegangenen, den Clementinen verwandten, aber pſeudopetriniſchen Schrift betrachten. Wäre der angeblich petriniſche Brief, von welchem Photius cod. 112. und 113. ſpricht, derſelbe mit dem unſrigen, ſo würde dieſe Vermuthung ſchon von ihm herrühren; dies iſt jedoch nicht der Fall, wie wir ſpäter ſehen werden (Cap. III. §. 4.). Für die bezeichnete Anſicht haben ſich Dodwell, Ittig, Kleuker, Schmidt, von Cölln und Reuß entſchieden. Genauer geben Dodwell, Ittig und Cölln dieſe Schrift als das κήρυγμα Πέτρου (über daſſelbe ſiehe Cap. III. §. 1.) und Kleuker als die ebionitiſchen κηρύγματα Πέτρου an, die er vom κήρυγμα Πέτρου unterſcheidet, ohne ſich weiter auf ſie einzulaſſen.

Noch iſt hier Neander zu erwähnen, der in ſeinen gnoſtiſchen Syſtemen S. 383. den fraglichen Brief nur als Frucht eines ähnlichen Geiſtes als des der Clementinen bezeichnet, und in der zweiten Auflage ſeiner Kirchengeſchichte, Band I. 2. S. 623. ihn deshalb dem Verfaſſer der Clementinen abſpricht, weil er ſich von dieſen in der Anſicht über die altteſt. Propheten unterſcheidet; darüber gleich nachher.

Wenn auch die Nachweiſung, daß ſich die dogmatiſche Eigenthümlichkeit der Homilien ganz und gar in dieſem Briefe wiederfindet, zunächſt nur beweiſt, daß dieſer Brief ein Erzeugniß derſelben Richtung iſt, wie unſere Homilien, und auf ſeine Zuſammengehörigkeit mit denſelben noch nicht nothwendig hinführt, ſo wird dieſe doch dadurch ſchon ſehr wahrſcheinlich, daß uns bei genauerer Betrachtung eine Uebereinſtimmung der dogmatiſchen Anſichten bis ins Einzelnſte hinein entgegentritt [13]).

---

13) Wenn die Grundlehre des ganzen Syſtems der Clementinen die Unterſcheidung des ächten Moſaismus von den ſpätern Verfälſchungen — von der altteſtamentlichen Religion — und die Identificirung des erſtern mit dem Chriſtenthum ausmacht, ſo ſtimmt hiermit der Inhalt des Briefs vollkommen überein. Nachdrücklich wird im zweiten Capitel die ewige Gültigkeit des moſaiſchen Geſetzes behauptet, und Petrus nennt ſeine Lehre *νόμιμον κήρυγμα*, wie in den Homilien, h. II, 20., das Chriſtenthum eine *νόμιμος πολιτεία* heißt, und Petrus h. X, 6. zur Annahme des Geſetzes auffordert (vergl. Lehrbegriff §. 15. am Ende). Aber dieſe urſprünglich von Moſes gegebene Religion iſt verſchieden von der im alten Teſtament vorliegenden (in dieſem liegt die Wahrheit mit Irrthümern vermiſcht vor, wird im erſten Capitel unſers Briefs übereinſtimmend mit den Homilien, vergl. Lehrbegriff §. 11. und §. 12., behauptet). Moſes hat das Geſetz mündlich 70 Männern übergeben (Brief des Petrus c. 1. vergl. h. II, 38. III, 47., Lehrbegriff §. 12.), damit ſich daſſelbe in geheimer Tradition von Geſchlecht zu Geſchlecht fortpflanzen ſollte. So hat ſich denn bis auf Chriſtus von Anfang an die wahre Lehre erhalten (*διὰ τοῦτο καὶ ὁ καρπὸς τῆς ἀσφαλείας μέχρι τοῦ δεῦρο φαίνεται, τὸν γὰρ αὐτὸν οἱ πανταχῆ ὁμοεθνοὶ τῆς μοναρχίας καὶ πολιτείας φυλάσσουσι κάνονα*, heißt es in dieſem Briefe c. 1., ebenſo, wie in den Homilien ausdrücklich geſagt wird, daß Chriſtus nichts Neues vorgetragen, ſondern das von Anfang an den Würdigen Bekannte in weiten Kreiſen verbreitet, Lehrbegriff §. 14. u. §. 15.), und dieſe Tradition bildet die Norm für das rechte Verſtändniß der ſich vielfach widerſprechenden altteſtamentlichen Schriften (Brief des Petrus c. 1., Lehrbegriff §. 12.). Neander a. a. O. iſt der Anſicht, daß dieſer Brief ſich von den Homilien dadurch unterſcheide, daß, während die Letztern den altteſt. Propheten kein göttliches Anſehn beilegen, dieſer Brief daſſelbe vorausſetze, und nur aus der Vieldeutigkeit ihrer Worte die Nothwendigkeit eines Schlüſſels zu ihrem rechten Verſtändniß ableite. Dieſer Einwurf des hochverehrten Mannes löſet ſich, wie ich glaube, dadurch, daß die Homilien keineswegs die altteſt. Propheten als abſolut falſche Propheten betrachten. Vielmehr geben ſie als ihre Eigenthümlichkeit an, zuweilen den Geiſt haben, zuwei-

Zur Gewißheit wird ſie durch die Bezugnahme auf unſern Brief, welche ſich in den Homilien, wie in dem, wie vorhin ge-

---

len von ihm verlaſſen ſein, h. III, 13., während der wahre Prophet immer den Geiſt hat. Und wenn auf ihre vielfachen Widerſprüche hingewieſen wird, ſo wird eben damit vorausgeſetzt, daß ſie auch Wahrheit enthalten, h. III, 24., wie auch der Verf. zuweilen Ausſprüche der Propheten anführt. Mehr aber dürfte aus dem petriniſchen Brief auch nicht zu entnehmen ſein, als daß er eine Verbindung von Wahrem und Irrigem in den altteſt. Schriften angenommen.

Die mit dieſer Anſchauungsweiſe nothwendig verbundene Polemik gegen den Apoſtel Paulus findet ſich hier, wie in den Homilien, deutlich, jedoch ohne Nennung ſeines Namens. Wer anders als Paulus kann gemeint ſein, wenn Petrus im zweiten Capitel unſers Briefes ſagt: «Einige von den Heiden haben meine Predigt des Geſetzes verworfen und die geſetzwidrige Lehre des verhaßten Menſchen (ἐχθροῦ ἀνθρώπου) angenommen». Ja wenn man hier noch zweifelhaft ſein könnte, ſo läßt uns das gleich Folgende nicht mehr in Ungewißheit. Denn wenn Petrus ſagt, daß Einige noch zu ſeiner Lebenszeit ſeine Worte fälſchlich ſo auslegten, als ob nach ſeiner eigentlichen Meinung das Geſetz aufgehoben ſei, und er nur nicht wage, dies beſtimmt auszuſprechen, ſo enthält dies, zuſammengenommen mit h. XVII, 19., ganz unverkennbar eine Beziehung auf das, was Paulus im zweiten Capitel des Galaterbriefs ſagt, daß das Benehmen des Petrus bei Ankunft jeruſalemiſcher Judenchriſten in Antiochia von Mangel an Aufrichtigkeit gezeugt habe, da er ſich gegen ſeine beſſere Ueberzeugung durch dieſelben habe bewegen laſſen, den Umgang mit den Heidenchriſten zu meiden. Wie alſo Paulus hier vorausſetzt, Petrus habe die bloß temporäre Gültigkeit des Geſetzes erkannt, und nur aus Furcht vor den Judenchriſten bei jener Gelegenheit ſeine Ueberzeugung verläugnet, ſo proteſtirt hier Petrus gegen die Vorausſetzung, als ob nach ſeiner eigentlichen Anſicht das Geſetz aufgehoben ſei, und er nur aus Mangel an *παῤῥησία* dies nicht öffentlich zu bekennen wage. — Noch iſt hierzu zu nehmen, daß die Stellung des Petrus zu Jacobus in unſerm Briefe ganz dieſelbe iſt, wie in den Homilien. Wie nach den Letztern Petrus verbunden iſt, dem Jacobus beſtändig Rechenſchaft von ſeinem Wirken zu geben (vergl. weiter unten §. 6.), ſo hat er unſerm Brief zufolge demſelben ſeine Lehrverkündigungen überſandt; wie nach den Homilien Jacobus als Beſchützer und Aufſeher über die Reinerhaltung der Lehre in der ganzen Kirche erſcheint (vergl. §. 6.), ſo hat er nach unſerm Briefe Maßregeln zu treffen, daß Geheimſchriften, welche nur für die Lehrer der Kirche beſtimmt ſind, wie die petriniſchen *κηρύγματα*, niemals in ungeweihte Hände kommen können. Endlich iſt noch die wörtliche Uebereinſtimmung eines in unſerm Briefe angeführten, mit den kanoniſchen Evangelien nicht ganz zuſammenſtimmenden Ausſpruchs Chriſti: *ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύ-*

zeigt, zu denſelben gehörenden clementiniſchen Briefe nachweiſen läßt.

Der petriniſche Brief ſetzt nämlich die Ueberſendung petriniſcher Lehrverkündigungen (*κηρύγματα*) von Petrus an Jacobus voraus [14]). Auf eben dieſe dem Jacobus von Petrus überſandten *κηρύγματα* weiſet aber die Stelle im clementiniſchen Brief ausdrücklich hin, in welcher Clemens ſeine nachfolgende Schrift, die Homilien, als kurze Zuſammenfaſſung dieſer *κηρύγματα* bezeichnet [15]), womit denn auch die vorhin ſchon mitgetheilte Ueberſchrift der Homilien vollkommen zuſammenſtimmt. Endlich bezieht ſich noch eine Stelle in den Homilien (h. I, 20.) auf dieſe *κηρύγματα*. Hier erzählt nämlich Petrus dem Clemens, daß er von Jacobus den Auftrag erhalten habe, ihm von ſeinen gehaltenen Vorträgen und vollbrachten Thaten (*ὁμιλίας τε καὶ πράξεις*) beſtändig einen genauen Bericht zukommen zu laſſen [16]).

Abgeſchloſſen iſt der Beweis, daß dieſe Briefe zu den Homilien gehören, jedoch erſt dann, wenn der innere Zuſammenhang aller einzelnen Theile der Clementinen nachgewieſen iſt [17]), da der Mangel an Zuſammenhang das triftigſte Argument gegen

---

σονται, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, mit der Anführung in den Homilien, h. III, 51., wohl zu beachten.

Wer aber daraus einen Einwand gegen die dogmatiſche Uebereinſtimmung dieſes Briefs mit den Homilien hernehmen wollte, daß in der mit dieſem Brief zuſammengehörenden *διαμαρτυρία* der Beſchneidung gedacht, dieſelbe aber in keiner Stelle der Homilien erwähnt wird, den verweiſe ich auf das im Lehrbegriff §. 17. Entwickelte.

14) Vergl. Cap. I. *ἀξιῶ καὶ δέομαι, τῶν ἐμῶν κηρυγμάτων, ἃς ἔπεμψά σοι βίβλους, μηδενὶ τῶν ἀπὸ τῶν ἐθνῶν μεταδοῦναι, μήτε ὁμοφύλῳ πρὸ πείρας.*

15) *Ὅθεν ἐγὼ ...... οὐκ ὤκνησα*, ſagt Clemens c. 20., *τὸ πολὺ τῶν κατὰ πόλιν λόγων τῶν ἤδη σοι προγραφέντων καὶ ὑπ' αὐτοῦ (Πέτρου) διαπεμφθέντων ἐν βίβλοις ἐπὶ κεφαλαίων ποιῆσαι — — — καὶ οὕτω διαπέμψαι σοι ἐπιγράψαντα Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν κηρυγμάτων ἐπιτομή.* Uebrigens bemerke ich hier noch, daß auch dieſe petriniſchen, von Petrus ſelbſt dem Jacobus zugeſchickten *κηρύγματα* angeblich von Clemens abgefaßt waren (vergl. §. 5. Anm. 2.).

16) Vergl. §. 5. Anm. 2.

17) Dieſer Nachweis wird §. 5. gegeben werden.

die Zuſammengehörigkeit ſein würde. Erſt mit dem Nachweis, **wie** die einzelnen Theile der Clementinen zuſammengehören, vollendet ſich der Beweis, **daß** ſie zuſammengehören. Zugleich wird ſich uns dabei ergeben, wie auch der Bericht über das Verfahren des Jacobus nach dem Empfange des petriniſchen Briefs im Zuſammenhang des Ganzen wohlbegründet daſteht.

Vorher iſt aber noch eine Unterſuchung anzuſtellen, welche mit jenem Nachweis in der Art zuſammenhängt, daß ihre Löſung einerſeits bei dieſem vorausgeſetzt wird, anderſeits aber eine vollſtändige Löſung erſt in jenem Nachweis enthalten ſein wird. Es iſt nämlich die Frage:

§. 4.

Wollte der Verfaſſer die beiden Briefe als ächte Schriften von Petrus und Clemens und die Homilien als ein Werk des Letztern ausgeben und die berichteten Facta als wirklich geſchehene angeſehen wiſſen, oder waren nur deshalb die geſchichtlichen Verhältniſſe erdichtet und die Briefe wie die Homilien unter fremden Namen verfaßt, um einer Schrift, in welcher der Verfaſſer ſeine religiöſen Anſichten entwickelte, eine gefälligere Form zu geben, ohne daß der Verfaſſer für Clemens gehalten werden, oder das Erzählte als wirklich Geſchehenes ausgeben wollte?

Kann gewiß als allgemein zugeſtanden vorausgeſetzt werden, daß die einzelnen Theile der Clementinen unächt ſind, daß der petriniſche Brief ſo wenig von Petrus, als der clementiniſche und die Homilien von Clemens herrühren [1]), ſo iſt doch darüber eine Verſchiedenheit der Anſichten zuläſſig, ob dieſe beiden Briefe und die Homilien als ächte petriniſche und clementiniſche Schriften haben gelten ſollen, oder nicht.

Verneinen wir dies, ſo war die Abſicht des Verfaſſers durchaus nicht, zu täuſchen, er wollte ja keineswegs den Brief des

1) Wenn Schmidt die Aechtheit des petriniſchen und Keſtner des clementiniſchen Briefs behauptet hat, ſo gehört dies unter die litterariſchen Curioſitäten.

Petrus als eine Schrift des Petrus, den clementiniſchen Brief ſammt den Homilien als ächte Schriften von Clemens ausgeben, vielmehr ſollten die Leſer dieſe nur für eine Dichtung des Verfaſſers anſehn; er wollte dann ſeine eigenen religiöſen Ideen in einer Schrift niederlegen, welche durch ihre Form die Aufmerkſamkeit des Leſers feſſeln, die Phantaſie beſchäftigen und auf dieſe Weiſe um ſo leichter ſeinen religiöſen Anſichten Eingang verſchaffen ſollte. Daß er ſeinen Namen nicht genannt, wäre nur zufällig geweſen, wie etwa noch heut zu Tage Jemand ſeine religiöſen Anſichten in einem Roman unter dem angenommenen Namen des Clemens niederlegen könnte, ohne daß es ihm in den Sinn käme, ſeine Schrift als ein clementiniſches Product ausgeben zu wollen. In dieſem Falle wäre der Verfaſſer ebenſowenig ein **fraudator** geweſen, als Salvianus, welcher, ohne ſeinen Namen zu nennen, ſeinen 4 Büchern **adversus avaritiam** den Namen des Timotheus vorſetzte [2]), und wir dürften die Clementinen ebenſowenig als die genannte Schrift Salvians mit dem Namen einer apokryphiſchen Schrift bezeichnen.

Aber ebenſowohl iſt die Annahme möglich, der Verfaſſer habe wirklich den petriniſchen Brief für einen Brief des Petrus, den clementiniſchen und die Homilien für Schriften des Clemens gehalten wiſſen wollen.

Mit dieſer Frage hängt eine andere genau zuſammen. Obgleich Niemand alle in den Clementinen berichteten Thatſachen für wirklich geſchehene hinnehmen wird, Alle vielmehr darin übereinſtimmen werden, daß dieſe größtentheils der Dichtung angehören [3]), ſo kann doch zweifelhaft ſein, ob der Verfaſſer dieſelben als Wahrheit oder als Dichtung hat ausgeben wollen. Dieſe Frage hängt mit der erſtern in der Art zuſammen, daß, wer der Anſicht iſt, der Verfaſſer habe für Clemens gelten wollen, auch annehmen wird, daß er den erzählten Thatſachen Glauben geſchenkt wiſſen wollte, wer dagegen das Erſtere verneint, auch das Letztere verneinen wird. Demnach ſtellt ſich die Frage

---

2) **Timotheus, minimus servorum dei ecclesiae catholicae toto orbe diffusae, gratia tibi et pax a deo, patre nostro cum spiritu sancto. Amen.** lautet die Ueberſchrift derſelben.

3) In wie weit den Erzählungen Geſchichtliches zu Grunde liegt, werden wir §. 8. näher erörtern.

die Zuſammengehörigkeit ſein würde. Erſt mit dem Nachweis, **wie** die einzelnen Theile der Clementinen zuſammengehören, vollendet ſich der Beweis, **daß** ſie zuſammengehören. Zugleich wird ſich uns dabei ergeben, wie auch der Bericht über das Verfahren des Jacobus nach dem Empfange des petriniſchen Briefs im Zuſammenhang des Ganzen wohlbegründet daſteht.

Vorher iſt aber noch eine Unterſuchung anzuſtellen, welche mit jenem Nachweis in der Art zuſammenhängt, daß ihre Löſung einerſeits bei dieſem vorausgeſetzt wird, anderſeits aber eine vollſtändige Löſung erſt in jenem Nachweis enthalten ſein wird. Es iſt nämlich die Frage:

§. 4.

Wollte der Verfaſſer die beiden Briefe als ächte Schriften von Petrus und Clemens und die Homilien als ein Werk des Letztern ausgeben und die berichteten Facta als wirklich geſchehene angeſehen wiſſen, oder waren nur deshalb die geſchichtlichen Verhältniſſe erdichtet und die Briefe wie die Homilien unter fremden Namen verfaßt, um einer Schrift, in welcher der Verfaſſer ſeine religiöſen Anſichten entwickelte, eine gefälligere Form zu geben, ohne daß der Verfaſſer für Clemens gehalten werden, oder das Erzählte als wirklich Geſchehenes ausgeben wollte?

Kann gewiß als allgemein zugeſtanden vorausgeſetzt werden, daß die einzelnen Theile der Clementinen unächt ſind, daß der petriniſche Brief ſo wenig von Petrus, als der clementiniſche und die Homilien von Clemens herrühren [1]), ſo iſt doch darüber eine Verſchiedenheit der Anſichten zuläſſig, ob dieſe beiden Briefe und die Homilien als ächte petriniſche und clementiniſche Schriften haben gelten ſollen, oder nicht.

Verneinen wir dies, ſo war die Abſicht des Verfaſſers durchaus nicht, zu täuſchen, er wollte ja keineswegs den Brief des

1) Wenn Schmidt die Aechtheit des petriniſchen und Keſtner des clementiniſchen Briefs behauptet hat, ſo gehört dies unter die litterariſchen Curioſitäten.

Petrus als eine Schrift des Petrus, den clementiniſchen Brief ſammt den Homilien als ächte Schriften von Clemens ausgeben, vielmehr ſollten die Leſer dieſe nur für eine Dichtung des Verfaſſers anſehn; er wollte dann ſeine eigenen religiöſen Ideen in einer Schrift niederlegen, welche durch ihre Form die Aufmerkſamkeit des Leſers feſſeln, die Phantaſie beſchäftigen und auf dieſe Weiſe um ſo leichter ſeinen religiöſen Anſichten Eingang verſchaffen ſollte. Daß er ſeinen Namen nicht genannt, wäre nur zufällig geweſen, wie etwa noch heut zu Tage Jemand ſeine religiöſen Anſichten in einem Roman unter dem angenommenen Namen des Clemens niederlegen könnte, ohne daß es ihm in den Sinn käme, ſeine Schrift als ein clementiniſches Product ausgeben zu wollen. In dieſem Falle wäre der Verfaſſer ebenſowenig ein **fraudator** geweſen, als Salvianus, welcher, ohne ſeinen Namen zu nennen, ſeinen 4 Büchern **adversus avaritiam** den Namen des Timotheus vorſetzte [2]), und wir dürften die Clementinen ebenſowenig als die genannte Schrift Salvians mit dem Namen einer apokryphiſchen Schrift bezeichnen.

Aber ebenſowohl iſt die Annahme möglich, der Verfaſſer habe wirklich den petriniſchen Brief für einen Brief des Petrus, den clementiniſchen und die Homilien für Schriften des Clemens gehalten wiſſen wollen.

Mit dieſer Frage hängt eine andere genau zuſammen. Obgleich Niemand alle in den Clementinen berichteten Thatſachen für wirklich geſchehene hinnehmen wird, Alle vielmehr darin übereinſtimmen werden, daß dieſe größtentheils der Dichtung angehören [3]), ſo kann doch zweifelhaft ſein, ob der Verfaſſer dieſelben als Wahrheit oder als Dichtung hat ausgeben wollen. Dieſe Frage hängt mit der erſtern in der Art zuſammen, daß, wer der Anſicht iſt, der Verfaſſer habe für Clemens gelten wollen, auch annehmen wird, daß er den erzählten Thatſachen Glauben geſchenkt wiſſen wollte, wer dagegen das Erſtere verneint, auch das Letztere verneinen wird. Demnach ſtellt ſich die Frage

---

2) **Timotheus, minimus servorum dei ecclesiae catholicae toto orbe diffusae, gratia tibi et pax a deo, patre nostro cum spiritu sancto. Amen.** lautet die Ueberſchrift derſelben.

3) In wie weit den Erzählungen Geſchichtliches zu Grunde liegt, werden wir §. 8. näher erörtern.

ſo, wie wir ſie in der Ueberſchrift angegeben haben: Wollte der Verfaſſer die beiden Briefe als ächte Schriften von Petrus und Clemens und die Homilien als ein Werk des Letztern ausgeben und die berichteten Facta als wirklich geſchehene angeſehen wiſſen, oder waren nur deshalb die hiſtoriſchen Verhältniſſe erdichtet und die Briefe wie die Homilien unter fremden Namen verfaßt, um einer Schrift, in welcher der Verfaſſer ſeine religiöſen Anſichten entwickelte, eine gefälligere Form zu geben, ohne daß der Verfaſſer für Clemens gehalten werden, oder das Erzählte als wirklich Geſchehenes ausgeben wollte? In beiden Fällen war die Abſicht des Verfaſſers, ſeiner religiöſen Anſchauungsweiſe Eingang zu verſchaffen, im erſtern dadurch, daß er dieſe für die des Petrus und Clemens ausgab, im letztern dadurch, daß er, anſtatt ſie einfach zu entwickeln, ſie in Form einer anziehenden Dichtung, die als ſolche erkannt werden ſollte — in einem «philoſophiſch-religiöſen Roman» — mittheilte. Dieſe letztere Annahme iſt nicht ſelten ausgeſprochen worden. Abgeſehen davon, daß ſie der Bezeichnung unſerer Schrift mit dem Namen eines Romans, welche ſchon von Weismann [4]) an ſehr gewöhnlich geworden iſt, zu Grunde zu liegen ſcheint, iſt ſie in Betreff der den Clementinen auch der Form nach höchſt ähnlichen Recognitionen beſtimmt von Roſenmüller [5]), Stäudlin [6]), Krab-

4) Introductio in memorabilia hist. eccles., Stuttgardiae 1718. p. 63.: Romanensem fabulam praestare possunt, heißt es dort zunächſt freilich von den Recognitionen. Starck (Kirchengeſchichte des erſten Jahrhunderts, Thl. II. S. 531.) fügt noch hinzu, die Schrift ſei ein Roman im eigentlichſten Verſtande.

5) Historia interpretationis libr. sacr., pars I. p. 35 seqq.: Errare mihi videntur, qui scriptorem hunc sub nomine Clementis episcopi romani latere et historiam fictam tanquam veram aliis obtrudere voluisse sibi persuadent — — —. Noluit anonymus autor — — — scribere historiam, sed, ut lectionem libri redderet jucundiorem, finxit, non quasi res gestas narravit, itinera, colloquia etc., ut solent romanensium fabularum autores, qui fictis narrationibus lectorum animos allicere et recreare pariter ac erudire volunt.

6) Geſchichte der Sittenlehre Jeſu, Bd. II. S. 72. 73.: «Man hat keinen Grund zu glauben, daß der Verfaſſer alle ſeine Erzählungen für wahr ausgeben, — — — — und für den Clemens von Rom gehalten ſein will».

be [7]), Gersdorf [8]), in Hinſicht auf unſere Clementinen dagegen von Tzſchirner [9]) und Paniel [10]) ausgeſprochen worden.

Gegen dieſe Anſicht muß ich mich jedoch entſchieden erklären. Zunächſt dürfte dieſelbe als eine Uebertragung der jetzigen Verhältniſſe auf die Zeit, in welcher die Clementinen entſtanden, erſcheinen. Wenigſtens wird die Behauptung, daß, wie es unſerer Zeit ferner liegt, Schriften unterzuſchieben, es umgekehrt dem chriſtlichen Alterthum weit näher gelegen, Schriften unter dem Namen berühmter Männer zu verbreiten, als in der Weiſe der neuern Zeit religiöſe Romane zu produciren, im Allgemeinen gewiß zugegeben werden müſſen. Noch unwahrſcheinlicher wird die bezeichnete Annahme, wenn wir bedenken, daß es grade die Autorität des römiſchen Clemens war, unter welcher in der älteſten Zeit vielfach apokryphiſche Schriften verbreitet wurden. Dazu kommt, daß Keiner im ganzen Alterthum die Clementinen in dieſer Weiſe betrachtet hat. Wollten wir gleichwohl dieſe Annahme feſthalten, ſo müßten doch Andeutungen in denſelben enthalten ſein, welche hierauf führten. Aber nicht allein, daß dieſe gänzlich fehlen, ſo zeigt vielmehr die ganze Anlage derſelben auf's deutlichſte das Gegentheil; es tritt bei genauerer Betrachtung recht ſichtlich das Beſtreben des Verfaſſers hervor, die

7) In ſeinem trefflichen Werk: Ueber den Urſprung und Inhalt der apoſtoliſchen Conſtitutionen, Hamburg 1829. S. 106.

8) In der Vorrede zu ſeiner Ausgabe der Recognitionen.

9) Der Fall des Heidenthums, S. 382.: «Auch thut Mosheim dem Verfaſſer, wie mich dünkt, dadurch Unrecht, daß er ihm die trügliche Abſicht, ſeine Schrift als eine Schrift des römiſchen Clemens einzuführen, zuſchreibt. Nach meinem Dafürhalten gehört der Titel, wie die ganze Erzählung zu der Fiction, durch welche er nicht den Leſer täuſchen, ſondern ſeiner Schrift eine geſchichtliche Einkleidung geben wollte. Er gab ſeiner Schrift in keiner andern Abſicht den Namen des Clemens, als in welcher Cicero ſeine Schrift übers Alter und über die Freundſchaft Cato major und Laelius nannte».

10) Es ſcheint dies wenigſtens auch Paniel's Anſicht zu ſein, wenn er in ſeiner Geſchichte der Homiletik, Theil I. S. 107. ſagt: «Beide (Recognitionen und Clementinen) nur wenig verſchiedene Schriften enthalten aber eine Art von philoſophiſch-religiöſem Roman. In dieſem wird unter der Form der Dichtung erzählt» u. ſ. w. Auch Credner ſcheint derſelben Anſicht zu ſein. Vergl. ſeine Abhandlung über Eſſäer u. ſ. w. S. 238.: «Der Verfaſſer, welcher durch dieſe paßlich gewählte Einkleidung viel Geſchmack entwickelt u. ſ. w.»

Briefe und die Homilien als ächte Schriften, die berichteten Thatſachen als hiſtoriſche Wahrheit ausgeben zu wollen, wie wir dies ſogleich (vergl. §. 5.) ſehen werden, ſo daß es keinem Zweifel unterliegen kann, die beiden Briefe und die Homilien ſollten als ächte Schriften von Petrus und Clemens, die erzählten Begebenheiten als wirklich geſchehene betrachtet werden [11]).

§. 5.

Anlage der Clementinen.

I. Innerer Zuſammenhang der einzelnen Beſtandtheile derſelben.

War ohne Zweifel die Abſicht des Verfaſſers, ſeinen religiöſen Anſichten weitere Verbreitung zu verſchaffen, ſo war das Mittel, deſſen er ſich dazu bediente, den Apoſtel Petrus als Verkündiger derſelben, bald in vertraulichen Geſprächen, bald in Lehrverkündigungen an das Volk, bald endlich in Disputationen mit dem Magier Simon erſcheinen zu laſſen, gewiß ein ſehr geeignetes.

Allein ſchwerlich hätte der Verfaſſer hoffen können, einen bedeutenden Eingang mit ſeiner Schrift zu finden, wenn er dieſelbe in ſeinem Namen herausgegeben hätte. Immer wäre es dann nur ſeine eigene Autorität geweſen, welche für die Wahrheit der dem Petrus beigelegten Reden die alleinige Bürgſchaft abgegeben hätte. Da war es denn ſicher wohl berechnet, daß er den hochgefeierten römiſchen Clemens als Verfaſſer angab. Nun war es der Apoſtel Petrus, der die Anſichten des anonymen Verfaſſers als die ſeinigen verkündigte, und für die Treue des Berichts bürgte der Name des angeblichen Berichterſtatters, des römiſchen Clemens.

Aber konnte Clemens ein vollgültiger Zeuge ſein für die Reden des Petrus? Dieſem Zweifel vorzubeugen, ward er in

11) Gegen dieſe Annahme könnte man geltend machen, daß doch wirklich ſehr vieles rein Fingirte in den Clementinen enthalten iſt. Wie wäre es denkbar, könnte man einwenden, daß der geiſtreiche, umſichtige Verfaſſer gehofft haben ſollte, mit dieſem Eingang zu finden? Dies nöthigt uns, ſo könnte man weiter ſchließen, anzunehmen, daß er ſelbſt ſeine Erzählungen als Dichtung betrachtet wiſſen wollte. — Auf dieſen Einwand werden wir §. 8. zurückkommen und ihn als nichtig erweiſen.

eine ganz nahe Verbindung mit Petrus geſetzt, er müßte nicht allein ſein Schüler [1]), ſondern auch ſein beſtändiger Begleiter ſein, der bei allen ſeinen Disputationen, allen ſeinen Lehrvorträgen zugegen geweſen war. So mußte denn Clemens, wenn irgend einer, befähigt erſcheinen, die Lehrverkündigungen des Petrus treu zu berichten. Aber noch mehr mußte ſeine Glaubwürdigkeit außer allem Zweifel geſetzt erſcheinen, wenn er als von Petrus ſelbſt hiemit beauftragt erſchien. Dies veranlaßte den Verfaſſer, den Homilien einen Brief von Clemens an Jacobus voranzuſchicken, in welchem der Erſtere erzählt, wie ihm von Petrus der Auftrag geworden ſei, die petriniſchen Lehrverkündigungen niederzuſchreiben und ſie dem Jacobus zu überſenden. War Clemens nicht allein vor allen Andern befähigt, die Lehrverkündigungen des Petrus zu berichten, hatte er hierzu noch beſonders einen Auftrag von Petrus erhalten, wie ſehr mußte ſein Bericht auf Glaubwürdigkeit Anſpruch machen können!

Doch dies alles ſchien dem Verfaſſer noch nicht genug. Je mehr rein Erdichtetes ſeine Schrift in Wirklichkeit enthielt, deſto mehr mußte dafür geſorgt werden, daß die Möglichkeit jedes Zweifels benommen ſchien. Mochte Clemens noch ſo ſehr zu einer Beſchreibung der petriniſchen Lehrverkündigungen befähigt erſcheinen, immer war es doch nur ſeine Autorität, auf welche hin dieſer Bericht für wahr angenommen wurde. Wie wenn es ſich ſo einrichten ließ, daß Petrus ſelbſt ihre Glaubwürdigkeit bezeugte?

Unmittelbar ging das freilich nicht an, war doch Petrus nach der Vorausſetzung unſers Verfaſſers ſchon geſtorben, als Clemens dem Jacobus ſeine Lehrverkündigungen in unſern Homilien mittheilte. — Dennoch wußte der Scharfſinn des Verfaſſers ein Mittel zu erſinnen. Zu dem Ende mußte Clemens in dem Brief an Jacobus ſeinen in den Homilien gegebenen Bericht der Lehrverkündigungen des Petrus als einen Auszug aus frühern petriniſchen *κηρύγματα* bezeichnen und die Homilien durch die Ueberſchrift (*Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν*

---

1) Daß Clemens ein Schüler des Petrus geweſen ſei, bezeugen zwar außer dem Verfaſſer der Clementinen noch manche Andere, jedoch iſt dieſe Nachricht ſicher unhiſtoriſch. Vergl. §. 9.

κηρυγμάτων ἐπιτομή) als einen ſolchen ankündigen. Jetzt kam es nur darauf an, einmal die wirkliche Uebereinſtimmung dieſes angeblichen Auszugs mit jenen *κηρύγματα* ſo ſicher als möglich zu beglaubigen, und ſodann für dieſe *κηρύγματα* die Autorität des Petrus zu vindiciren, ſo war dieſelbe Autorität auch für den Auszug aus jenen *κηρύγματα*, für die Homilien, gewonnen. Wie erreichte der Verfaſſer beides? Betrachten wir das Letztere zuerſt. Auf welche Weiſe ſuchte er für jene *κηρύγματα*, aus denen die Homilien einen Auszug enthalten ſollen, das Anſehn des Petrus zu vindiciren?

Auch dieſe *κηρύγματα* ſollen zunächſt als von Clemens aufgezeichnet, aber gleichwohl als von Petrus ſelbſt dem Jacobus überſchickt erſcheinen [2]). Schon hierdurch hatte Petrus

---

2) Wir haben oben behauptet, daß dieſe *κηρύγματα Πέτρου* als von Clemens abgefaßt erſcheinen ſollten. Der Beweis dafür iſt unerläßlich, da dies ſich nicht auf den erſten Blick herausſtellt, und da öfter, wie z. B. von Cölln (a. a. O. S. 41.) behauptet worden iſt, daß der vor den Homilien ſtehende clementiniſche Brief von Petrus verfaßte und überſandte *κηρύγματα* vorausſetze.

Zunächſt kann das nicht zweifelhaft ſein, daß die petriniſchen *κηρύγματα*, welche der Brief von Petrus an Jacobus vorausſetzt, dieſelben ſind mit den im clementiniſchen Brief erwähnten, aus denen die Homilien ein Auszug zu ſein vorgeben. Beide heißen *κηρύγματα Πέτρου*, haben mithin daſſelbe zum Inhalt — die petriniſchen Lehrverkündigungen —, beide ſind von demſelben — von Petrus —, beide an denſelben — an Jacobus — geſandt. *Τῶν ἤδη σοι* (nämlich dem Jacobus) *προγραφέντων καὶ ὑπ' αὐτοῦ* (nämlich von Petrus) *διαπεμφθέντων*, heißt es im zwanzigſten Capitel des clementiniſchen Briefs von dieſen *κηρύγματα*, und *τῶν ἐμῶν κηρυγμάτων, ἃς ἔπεμψά σοι βίβλους*, ſchreibt Petrus an Jacobus im erſten Capitel ſeines Briefs. Somit haben wir bei der Unterſuchung, wer als Verfaſſer dieſer *κηρύγματα* erſcheinen ſollte, außer jener Stelle des clementiniſchen Briefs noch den Brief des Petrus hinzuzunehmen. Nach dieſem Briefe könnte man geneigt ſein zu glauben, als ob Petrus ſelbſt als der Verfaſſer betrachtet werden ſollte. Er ſpricht freilich nur von ſeinen *κηρύγματα*, die er dem Jacobus überſchickt habe (*τῶν ἐμῶν κηρυγμάτων ἃς ἔπεμψά σοι βίβλους*), aber da er nicht hinzuſetzt, von wem ſie verfaßt ſind, ſo ſcheint es am natürlichſten, anzunehmen, daß er ſelbſt auch als Verfaſſer erſcheinen ſoll, und man könnte in dem «*ἔπεμψα*» zugleich ein «*ἔγραψα*» finden. Allein jedenfalls iſt zuzugeben, daß dieſe Annahme durchaus nicht nothwend g iſt, und zunächſt nur der Sinn darin liegt, daß dieſe *κηρύγματα* die petrini=

ſeine vollkommenſte Billigung dieſer Schrift an den Tag gelegt. Allein dem Verfaſſer ſchien dieſelbe hierdurch noch nicht genug

---

ſchen Lehrverkündigungen enthielten und von Petrus dem Jacobus zugeſandt waren, mochten ſie nun von Petrus oder einem Andern niedergeſchrieben ſein. Suchen wir denn genauern Aufſchluß in der angeführten Stelle des clementiniſchen Briefs. Hier ſagt Clemens: «Ich habe nicht gezögert, Dir einen Auszug aus ſeinen (des Petrus) Reden, welche Dir ſchon früher beſchrieben und von Petrus zugeſchickt ſind (τῶν ἤδη σοι προγραφέντων καὶ ὑπ' αὐτοῦ διαπεμφθέντων) zu entwerfen mit der Aufſchrift: *κηρυγμάτων Πέτρου ἐπιτομή*». Daß hier ὑπ' αὐτοῦ ausdrücklich nur bei «διαπεμφθέντων» und nicht ſchon vorher bei «προγραφέντων» ſteht, führt uns auf die Annahme, daß nicht Petrus ſelbſt als der Verfaſſer, ſondern *nur* als Ueberſender erſcheinen ſoll, und wenn wir dies feſthalten, iſt es gewiß am natürlichſten, bei den Worten des Clemens «welche Dir ſchon vorher beſchrieben ſind» an ihn ſelbſt als den Verfaſſer zu denken. Doch zur Gewißheit kann dieſe Stelle nicht bringen, wer als Verfaſſer erſcheinen ſoll. Glücklicher Weiſe läßt uns aber eine Stelle in den Homilien nicht in Zweifel hierüber, h. I, 20. Hier ſagt Petrus zu Clemens, ihm ſei von Jacobus der Auftrag geworden, ihm jedes Jahr ſeine Lehrverkündigungen und Thaten zu beſchreiben und zu überſenden. Dieſem Auftrage kommt Petrus das eine Mal — und nur von dieſem einen Mal berichten die Homilien ausdrücklich — ſo nach, *daß er die Abfaſſung dem Clemens überträgt*. Clemens ſagt nämlich in der angeführten Stelle, der Auseinanderſetzung des Petrus zufolge habe er eine Schrift über den wahren Propheten verfaßt, dieſe habe Petrus an Jacobus geſchickt, indem er von demſelben den Befehl erhalten zu haben behauptete, ihm alljährlich ſeine Thaten und Lehrverkündigungen mitzutheilen (παρὰ σοῦ [Jacobus] ἐντολὴν ἔχειν εἰπών, τὰς καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ὁμιλίας τε καὶ πράξεις γράφοντα διαπέμπειν σοι). Können wir nun nachweiſen, daß die κηρύγματα Πέτρου, um deren angeblichen Verfaſſer es ſich handelt, eben aus jenen jährlich von Petrus dem Jacobus überſchickten, *durch Clemens niedergeſchriebenen* Lehrverkündigungen beſtehen, ſo folgt, daß als der Verfaſſer jener κηρύγματα Clemens angeſehen werden ſollte. Der Beweis aber, daß die κηρύγματα Πέτρου der Complex jener Jahresberichte ſind, läßt ſich leicht führen:

Man könnte ſagen, die κηρύγματα Πέτρου hätten es ihrer Benennung zufolge nur mit den von Petrus gehaltenen Lehrvorträgen zu thun, dagegen die Jahresberichte noch außerdem dem Auftrage des Jacobus gemäß (ὁμιλίας τε καὶ πράξεις) die Thaten des Petrus umfaßt haben müſſen. Allein daß die κηρύγματα die Thaten nicht ausgeſchloſſen, erhellt aus den Homilien, die ſich als einen Auszug aus denſelben geltend machen und keineswegs bloß die Lehrverkündigungen, ſondern auch die äu-

κηρυγμάτων ἐπιτομή) als einen ſolchen ankündigen. Jetzt kam es nur darauf an, einmal die wirkliche Uebereinſtimmung dieſes angeblichen Auszugs mit jenen *κηρύγματα* ſo ſicher als möglich zu beglaubigen, und ſodann für dieſe *κηρύγματα* die Autorität des Petrus zu vindiciren, ſo war dieſelbe Autorität auch für den Auszug aus jenen *κηρύγματα*, für die Homilien, gewonnen. Wie erreichte der Verfaſſer beides? Betrachten wir das Letztere zuerſt. Auf welche Weiſe ſuchte er für jene *κηρύγματα*, aus denen die Homilien einen Auszug enthalten ſollen, das Anſehn des Petrus zu vindiciren?

Auch dieſe *κηρύγματα* ſollen zunächſt als von Clemens aufgezeichnet, aber gleichwohl als von Petrus ſelbſt dem Jacobus überſchickt erſcheinen [2]). Schon hierdurch hatte Petrus

---

2) Wir haben oben behauptet, daß dieſe *κηρύγματα Πέτρου* als von Clemens abgefaßt erſcheinen ſollten. Der Beweis dafür iſt unerläßlich, da dies ſich nicht auf den erſten Blick herausſtellt, und da öfter, wie z. B. von Cölln (a. a. O. S. 41.) behauptet worden iſt, daß der vor den Homilien ſtehende clementiniſche Brief von Petrus verfaßte und überſandte *κηρύγματα* vorausſetze.

Zunächſt kann das nicht zweifelhaft ſein, daß die petriniſchen *κηρύγματα*, welche der Brief von Petrus an Jacobus vorausſetzt, dieſelben ſind mit den im clementiniſchen Brief erwähnten, aus denen die Homilien ein Auszug zu ſein vorgeben. Beide heißen *κηρύγματα Πέτρου*, haben mithin daſſelbe zum Inhalt — die petriniſchen Lehrverkündigungen —, beide ſind von demſelben — von Petrus —, beide an denſelben — an Jacobus — geſandt. *Τῶν ἤδη σοι* (nämlich dem Jacobus) *προγραφέντων καὶ ὑπ᾽ αὐτοῦ* (nämlich von Petrus) *διαπεμφθέντων*, heißt es im zwanzigſten Capitel des clementiniſchen Briefs von dieſen *κηρύγματα*, und *τῶν ἐμῶν κηρυγμάτων, ἃς ἔπεμψά σοι βίβλους*, ſchreibt Petrus an Jacobus im erſten Capitel ſeines Briefs. Somit haben wir bei der Unterſuchung, wer als Verfaſſer dieſer *κηρύγματα* erſcheinen ſollte, außer jener Stelle des clementiniſchen Briefs noch den Brief des Petrus hinzuzunehmen. Nach dieſem Briefe könnte man geneigt ſein zu glauben, als ob Petrus ſelbſt als der Verfaſſer betrachtet werden ſollte. Er ſpricht freilich nur von ſeinen *κηρύγματα*, die er dem Jacobus überſchickt habe (*τῶν ἐμῶν κηρυγμάτων ἃς ἔπεμψά σοι βίβλους*), aber da er nicht hinzuſetzt, von wem ſie verfaßt ſind, ſo ſcheint es am natürlichſten, anzunehmen, daß er ſelbſt auch als Verfaſſer erſcheinen ſoll, und man könnte in dem «*ἔπεμψα*» zugleich ein «*ἔγραψα*» finden. Allein jedenfalls iſt zuzugeben, daß dieſe Annahme durchaus nicht nothwend g iſt, und zunächſt nur der Sinn darin liegt, daß dieſe *κηρύγματα* die petrini-

ſeine vollkommenſte Billigung dieſer Schrift an den Tag gelegt. Allein dem Verfaſſer ſchien dieſelbe hierdurch noch nicht genug

---

ſchen Lehrverkündigungen enthielten und von Petrus dem Jacobus zugeſandt waren, mochten ſie nun von Petrus oder einem Andern niedergeſchrieben ſein. Suchen wir denn genauern Aufſchluß in der angeführten Stelle des clementiniſchen Briefs. Hier ſagt Clemens: «Ich habe nicht gezögert, Dir einen Auszug aus ſeinen (des Petrus) Reden, welche Dir ſchon früher beſchrieben und von Petrus zugeſchickt ſind (*τῶν ἤδη σοι προγραφέντων καὶ ὑπ' αὐτοῦ διαπεμφθέντων*) zu entwerfen mit der Aufſchrift: *κηρυγμάτων Πέτρου ἐπιτομή*». Daß hier *ὑπ' αὐτοῦ* ausdrücklich nur bei «*διαπεμφθέντων*» und nicht ſchon vorher bei «*προγραφέντων*» ſteht, führt uns auf die Annahme, daß nicht Petrus ſelbſt als der Verfaſſer, ſondern nur als Ueberſender erſcheinen ſoll, und wenn wir dies feſthalten, iſt es gewiß am natürlichſten, bei den Worten des Clemens «welche Dir ſchon vorher beſchrieben ſind» an ihn ſelbſt als den Verfaſſer zu denken. Doch zur Gewißheit kann dieſe Stelle nicht bringen, wer als Verfaſſer erſcheinen ſoll. Glücklicher Weiſe läßt uns aber eine Stelle in den Homilien nicht in Zweifel hierüber, h. I, 20. Hier ſagt Petrus zu Clemens, ihm ſei von Jacobus der Auftrag geworden, ihm jedes Jahr ſeine Lehrverkündigungen und Thaten zu beſchreiben und zu überſenden. Dieſem Auftrage kommt Petrus das eine Mal — und nur von dieſem einen Mal berichten die Homilien ausdrücklich — ſo nach, daß er die Abfaſſung dem Clemens überträgt. Clemens ſagt nämlich in der angeführten Stelle, der Auseinanderſetzung des Petrus zufolge habe er eine Schrift über den wahren Propheten verfaßt, dieſe habe Petrus an Jacobus geſchickt, indem er von demſelben den Befehl erhalten zu haben behauptete, ihm alljährlich ſeine Thaten und Lehrverkündigungen mitzutheilen (*παρὰ σοῦ* [Jacobus] *ἐντολὴν ἔχειν εἰπών, τὰς καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ὁμιλίας τε καὶ πράξεις γράφοντα διαπέμπειν σοι*). Können wir nun nachweiſen, daß die *κηρύγματα Πέτρου*, um deren angeblichen Verfaſſer es ſich handelt, eben aus jenen jährlich von Petrus dem Jacobus überſchickten, durch Clemens niedergeſchriebenen Lehrverkündigungen beſtehen, ſo folgt, daß als der Verfaſſer jener *κηρύγματα* Clemens angeſehen werden ſollte. Der Beweis aber, daß die *κηρύγματα Πέτρου* der Complex jener Jahresberichte ſind, läßt ſich leicht führen:

Man könnte ſagen, die *κηρύγματα Πέτρου* hätten es ihrer Benennung zufolge nur mit den von Petrus gehaltenen Lehrvorträgen zu thun, dagegen die Jahresberichte noch außerdem dem Auftrage des Jacobus gemäß (*ὁμιλίας τε καὶ πράξεις*) die Thaten des Petrus umfaßt haben müſſen. Allein daß die *κηρύγματα* die Thaten nicht ausgeſchloſſen, erhellt aus den Homilien, die ſich als einen Auszug aus denſelben geltend machen und keineswegs bloß die Lehrverkündigungen, ſondern auch die äu-

bezeugt zu ſein, Petrus mußte ſie noch ausdrücklich kund geben. Deshalb ſchickte er einen Brief von Petrus an Jacobus vorauf, worin der Erſtere dieſer κηρύγματα gedenkt und den Jacobus um Geheimhaltung derſelben erſucht, da die volle Erkenntniß der Wahrheit nicht Eigenthum Aller ſein dürfe. Somit war denn dieſen angeblich von Clemens verfaßten petriniſchen κηρύγματα die größtmöglichſte Beglaubigung von Petrus ſelbſt zu Theil geworden, die ſich natürlich auch auf den angeblichen Auszug aus denſelben — auf die Homilien — erſtreckte, ſobald ihre Treue und Uebereinſtimmung mit den κηρύγματα hinlänglich verbürgt war. Dies Letztere ſuchte der Verfaſſer durch zweierlei zu erreichen. Einmal ſollte dieſelbe Perſon — der römiſche Clemens — als Verfaſſer jener κηρύγματα und des Auszugs aus denſelben erſcheinen [3]). War ſchon hierdurch die Uebereinſtimmung verbürgt, ſo ebenfalls dadurch, daß dieſer Auszug und die κηρύγματα an einen und denſelben geſchickt worden waren, an Jacobus, den Bruder des Herrn. Dieſem hatte ja Petrus ſeinem Brief zufolge die κηρύγματα zugeſchickt, an dieſen richtete auch Clemens ſeinen Auszug — die Homilien. So-

---

ßern Schickſale und Thaten des Petrus berichten; und daß die Jahresberichte hauptſächlich die Lehrvorträge beſchrieben, geht aus dem einen in den Homilien mitgetheilten Jahresbericht hervor, der über den wahren Propheten handelte. Somit enthalten die Jahresberichte, wie die κηρύγματα Πέτρου die Thaten, hauptſächlich aber die Lehrvorträge des Petrus; ferner waren beide von demſelben — von Petrus — und an denſelben — an Jacobus — überſandt. Endlich müſſen die κηρύγματα von bedeutendem Umfang geweſen ſein, da die Homilien einen Auszug aus ihnen geben ſollen. Daß von allen einzelnen Jahresberichten zuſammengenommen daſſelbe gilt, verſteht ſich von ſelbſt. Nehmen wir noch hinzu, daß dieſe Jahresberichte nach den Homilien von Clemens abgefaßt ſind, die κηρύγματα Πέτρου aber in dem clementiniſchen Brief, wie wir geſehen, nicht undeutlich als eine ebenfalls von Clemens verfaßte Schrift bezeichnet werden — obwohl dies nicht mit Gewißheit aus demſelben hervorgeht — ſo kann es keinen Zweifel leiden, daß die κηρύγματα Πέτρου eben der Complex jener Jahresberichte ſind.

Damit iſt denn erwieſen, daß die κηρύγματα angeblich von Clemens, obwohl im Namen des Petrus verfaßt waren.

3) Die Homilien ſind ja ein angeblich clementiniſches Product; daß auch die κηρύγματα Πέτρου angeblich von Clemens verfaßt ſind, haben wir in der vorigen Anmerkung geſehen.

mit war dem Zweifel an der Uebereinſtimmung beider Schriften vorgebeugt. Dennoch konnte es Jemand in den Sinn kommen, ſich durch eine Vergleichung beider Schriften ſelbſt hiervon überzeugen und ſich lieber an jene *κηρύγματα* ſelbſt wenden zu wollen [4]). Dies mußte verhindert werden; deshalb werden die petriniſchen *κηρύγματα* als Geheimſchrift ausgegeben, und Petrus mußte in ſeinem Briefe an Jacobus den Letztern um die ſtrengſte Geheimhaltung derſelben bitten. Ja noch mehr, es mußte noch berichtet werden, daß Jacobus auch wirklich dieſe Bitte erfüllt habe, und die Betheurungsformel für die, welchen das Buch mitgetheilt werden ſollte, beigefügt werden — in der ſogenannten *διαμαρτυρία*. —

Nach dieſer Entwicklung wird kein Zweifel darüber mehr obwalten können, daß wirklich die beiden Briefe und die Homilien als ächte petriniſche und clementiniſche Schriften gelten ſollten (vergl. §. 4.), ebenſo wie hiermit der Beweis, daß alle drei «Prologe» mit den Homilien ein wohlverbundenes Ganze ausmachen (vergl. §. 3.), als abgeſchloſſen betrachtet werden kann. —

---

§. 6.

Anlage der Clementinen.

II. Innerer Organismus derſelben.

Nach der Betrachtung der äußern Anlage unſerer Schrift gehen wir näher auf ihren innern Organismus ein.

Indem der Verfaſſer auf alle mögliche Weiſe dafür geſorgt hatte, jeden Verdacht unmöglich zu machen, als ob die Homilien nicht wirklich Geſchehenes berichteten, wie wir im vorigen §. geſehn, konnte er Eingang zu finden hoffen, wenn er Petrus und Clemens als Vertheidiger ſeiner eigenen dogmatiſchen Ueberzeugungen vorführte. In der Art und Weiſe, wie er dieſe von beiden vorgetragen werden ließ, verfuhr er mit großem Geſchick, und wußte, indem er bald Petrus die «wahre Lehre» in vertraulichen Geſprächen mit ſeinen Schülern, in

---

4) Jene *κηρύγματα* haben in Wirklichkeit gar nicht exiſtirt, und die Einführung der Homilien als eines Auszugs aus denſelben war ein bloßes Vorgeben, vergl. Cap. III. §. 1. gegen Ende.

Vorträgen an das Volk, endlich in Disputationen mit Simon Magus vortragen, bald Clemens dieſelbe gegen verſchiedene Gegner vertheidigen ließ, ſehr geſchickt eine große Mannigfaltigkeit und Abwechslung zu erreichen. Wie der Verfaſſer ſonach ſeine Anſichten von Petrus und Clemens verkündigen läßt, ſo legt er anderſeits den Gegnern derſelben, Simon Magus, Apion, Annubion, Athenodorus und dem Vater des Clemens, Fauſtus, die religiöſen Richtungen, auf deren Bekämpfung ſeine Schrift ausging, bei; indem dieſe nun von Petrus und Clemens beſtritten und widerlegt werden, werden damit vom Verfaſſer die religiöſen Denkweiſen, welche ihm ſelbſt als verwerflich erſchienen, bekämpft. Sonach haben wir, um den innern Organismus der Clementinen kennen zu lernen, den Charakter, wie die Stellung dieſer Männer in denſelben ans Licht zu ſetzen und zwar zunächſt derer, welche als Vertreter der religiöſen Anſichten des Verfaſſers erſcheinen ſollten. Es ſind dies, wie ſchon geſagt, Petrus und Clemens, denen ſich als dritter noch Jacobus, der Bruder des Herrn, anreiht, denn, wenn der Letztere gleich in keiner Stelle der Homilien redend oder handelnd auftritt, ſo ſind dieſe doch ebenſo, wie die beiden vor denſelben ſtehenden Briefe, an ihn gerichtet, und die ſogenannte *διαμαρτυρία* enthält die Erzählung deſſen, was er nach dem Empfang des petriniſchen Briefs gethan. Auch iſt die Bedeutung, welche ihm in unſerer Schrift beigelegt wird, viel größer als ſelbſt die des Petrus. Betrachten wir demnach zuerſt die Stellung, welche ihm in den Clementinen angewieſen iſt:

Wie Jeruſalem, als urſprünglicher Stammſitz der Wahrheit, der Mittelpunkt der ganzen chriſtlichen Kirche iſt [1]), ſo iſt Jacobus, der Bruder des Herrn, als Biſchof von Jeruſalem Oberbiſchof und Vorſteher und Aufſeher aller Particularkirchen, zu dem mithin alle in einem Abhängigkeitsverhältniſſe ſtehen, und dem ſelbſt Petrus verpflichtet iſt, beſtändig Rechenſchaft von ſeinem Wirken zu geben. h. I, 20. An ihn hat Petrus daher ſeine *κηρύγματα* geſandt, an ihn befiehlt er dem Clemens nach ſeinem Tode eine kurze Zuſammenfaſſung ſeiner Lehrverkündigungen zu überſchicken, wie denn auch die Homilien wirk-

---

1) Vergl. die Entwicklung des Lehrbegriffs, §. 18. Anm. 4.

lich an ihn gerichtet ſind. Wie dem Biſchof die Aufſicht über die Reinerhaltung der Lehre in ſeiner Particulargemeinde zukommt *), ſo hat Jacobus als Oberbiſchof über die Reinerhaltung derſelben in der ganzen Kirche zu wachen. An ihn richtet ſich deshalb Petrus mit der Bitte, dafür zu ſorgen, daß ſeine *κηρύγματα* als Geheimſchrift aufbewahrt werden möchten, damit ſie, vor jeder Verfälſchung bewahrt, für alle Zeiten die Norm der Wahrheit abgeben könnten. Ihm haben daher auch alle die, welche als Lehrer in der Kirche auftreten wollen, ihre Lehre erſt zur Prüfung vorzulegen. h. XI, 35 [2]).

Petrus dagegen iſt der eigentliche Heidenapoſtel, er iſt, wie es im Brief des Clemens an Jacobus heißt, *ὁ τῆς δύσεως σκοτεινότερον τοῦ κόσμου μέρος ὡς πάντων ἱκανώτερος φωτίσαι κελευσθείς*, deſſen Beſtimmung es iſt, den Heiden das Evangelium zu verkündigen, h. III, 59. (*ὁρμᾶν εἰς τὰ ἔθνη τὰ πολλοὺς θεοὺς λέγοντα, κηρῦξαι καὶ διδάξαι, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεός, ὃς οὐρανὸν ἔκτισε καὶ γῆν κ. τ. λ.*), und, da Rom Hauptſtadt des Occidents iſt, Biſchof von Rom (vergl. Brief des Clemens c. 2.). Wenn alſo Simon Magus — wie wir nachher zeigen werden — nach der Darſtellung der Clementinen derjenige iſt, welcher in die chriſtliche Religion eine neue Art des Polytheismus einführt, ſo iſt der eigentliche Beruf des Petrus, dem Simon und ſeinem verderblichen Einfluß überall entgegenzutreten, wie dies in den Clementinen ſowohl dadurch bezeichnet wird, daß Petrus und der Magier als eine Syzygie [3]) aufgeführt werden, h. II, 17., als auch durch die ausdrückliche Erwähnung, daß Petrus überall dem Simon folgt, von Cäſarea nach Tyrus, Sidon, Berytus, Byblus, Tripolis u. ſ. w., und ſich überall bemüht, den durch ihn angerichteten Schaden wieder aufzuheben.

Wenn Petrus ſonach im Allgemeinen als Heidenapoſtel erſcheint, ſo iſt Clemens Repräſentant der heidniſchen Philoſophie, welche ſich zum Chriſtenthum bekennt, der mithin vor al-

---

*) Vergl. Lehrbegriff §. 14. Anm. 9.

2) Ueber das hier von Jacobus Geſagte vergl. die genauere Begründung Lehrbegriff §. 14.

3) Ueber die Bedeutung dieſes Worts vergl. Lehrbegriff §. 3.

len Andern berufen iſt, die philoſophiſch gebildeten Heiden zum Chriſtenthum zu führen. Clemens ſtammt nach den Clementinen aus einer der vornehmſten Familien Roms, ſchon in früher Jugend macht er ſich mit allen verſchiedenen philoſophiſchen Syſtemen bekannt, findet aber in keinem derſelben Beruhigung, die ihm erſt im Chriſtenthum zu Theil wird. Ja es zeigt ſich in den Clementinen ſehr deutlich eine Abſichtlichkeit, ihn überall als höchſt gebildet und mit der heidniſchen Philoſophie genau vertraut erſcheinen zu laſſen[4]). Apion, welcher ihm in Tyrus begegnet, h. IV, 7., ſtellt ihn ſeinen Freunden als einen Mann vor, der in der geſammten griechiſchen Bildung wohlbewandert ſei (*πᾶσαν ἑλληνικὴν παιδείαν ἐξησκημένος*). Noch mehr tritt dies in der ſechsten Homilie hervor. Als hier Apion die allegoriſche Deutung der Göttermythen vorträgt, ſcheint Clemens unaufmerkſam zu ſein, und als der Erſtere, dies bemerkend, ausruft «wozu rede ich weiter, da Du nicht aufmerkſt», antwortet Clemens, daß er alles dies ſchon längſt kenne, und führt zum Beweis dafür die allegoriſche Deutung weiter fort. Es iſt ferner noch hinzuzunehmen die Stelle h. XIV, 12., wo Clemens ſagt, daß er der mathematiſchen Wiſſenſchaften kundig ſei, ſein Vater und Petrus aber nicht in gleicher Weiſe.

Darin iſt es denn auch begründet, daß, ungeachtet Petrus den Auftrag hat, dem Jacobus jährlich ſeine Lehrverkündigungen zu überſenden, doch nicht Petrus, ſondern Clemens dieſelben abfaßt *). Deshalb darf auch nicht Petrus, ſondern Clemens mit dem durch ſeine Gelehrſamkeit [5]) im Alterthum allgemein bekannten alexandriniſchen Grammatiker Apion disputiren, h. IV. und h. VI, ebenſo verſpricht Clemens h. XIV, 12. mit dem Aegyptier Annubion, der, wie wir weiterhin ſehen werden, das Heidenthum von Seiten ſeiner Richtung auf Aſtrologie und Magie darſtellt, über aſtrologiſche Gegenſtände disputiren zu wollen. Daß dieſe Disputation wohl in der verloren gegange-

4) Der Bericht der Clementinen von der vornehmen Abkunft und hohen philoſophiſchen Bildung des Clemens gehört ſicher zu dem vielen rein Erdichteten. Vergl. §. 9.

*) Vergl. §. 5. Anm. 2.

5) Vergl. §. 8.

nen zwanzigſten Homilie Statt gefunden haben wird, haben wir früher geſehen. Vergl. §. 2. Abſchnitt 7.

Die dogmatiſche Eigenthümlichkeit, mit welcher die genannten Männer in den Clementinen erſcheinen, und ſomit die Richtung unſers Verfaſſers [6]) iſt, um das Reſultat der folgenden Unterſuchungen gleich vorwegzunehmen, die ebionitiſche und zwar die gnoſtiſch-ebionitiſche.

Wir haben ſchon darauf aufmerkſam gemacht, daß der Verfaſſer die religiöſen Richtungen, auf deren Bekämpfung er es mit ſeiner Schrift abgeſehen hat, nicht **in abstracto** von Clemens und Petrus beſtritten werden läßt, ſondern dieſelben in einzelnen Perſonen darſtellt, dieſe dann mit Petrus oder Clemens zuſammenführt, ſie ihre Anſichten vortragen, die entgegengeſetzten angreifen, dann aber des Irrthums überführt werden läßt. So war nicht allein das erreicht, daß die Bekämpfung der verſchiedenen religiöſen Denkweiſen durch Abwechslung der Situationen und Perſonen an Intereſſe gewinnt, ſondern die Gründe und Gegengründe konnten auch ausführlicher zur Sprache kommen, als es ſonſt möglich geweſen wäre. Indem wir alſo die Gegner des Petrus und Clemens nach der Stellung und dem Charakter, womit ſie in den Clementinen erſcheinen, zu betrachten haben, iſt es die Perſon des Simon Magus, welche unſere Aufmerkſamkeit vor allen Andern auf ſich lenkt. Achten wir nämlich auf die Behauptungen, mit welchen er in unſerer Schrift auftritt, ſo werden wir bald gewahr, wie ihm die verſchiedenſten, ja einander grabezu aufhebende Anſichten beigelegt werden. Wie wäre z. B. möglich, die Behauptung, daß Chriſtus Gott und ihm in einer Viſion erſchienen ſei, er mithin ſeine Lehre beſſer verſtehe als Petrus, damit zu vereinigen, daß er ſich ſelbſt als den ἑστώς, als die Incarnation der höchſten Kraft bezeichnet und gradezu erklärt «ferne ſei es von mir, daß ich ein Schüler Jeſu Chriſti bin»! Ja recht abſichtlich werden ihm, wie wir gleich nachher ſehen werden, die verſchiedenſten Vorſtellungen beigelegt. Das Befremdende dieſer Erſcheinung verſchwindet bei folgender Betrachtung:

---

6) Die Auseinanderſetzung der dogmatiſchen Eigenthümlichkeit wird im «Lehrbegriff der Clementinen» gegeben werden.

len Andern berufen iſt, die philoſophiſch gebildeten Heiden zum Chriſtenthum zu führen. Clemens ſtammt nach den Clementinen aus einer der vornehmſten Familien Roms, ſchon in früher Jugend macht er ſich mit allen verſchiedenen philoſophiſchen Syſtemen bekannt, findet aber in keinem derſelben Beruhigung, die ihm erſt im Chriſtenthum zu Theil wird. Ja es zeigt ſich in den Clementinen ſehr deutlich eine Abſichtlichkeit, ihn überall als höchſt gebildet und mit der heidniſchen Philoſophie genau vertraut erſcheinen zu laſſen [4]). Apion, welcher ihm in Tyrus begegnet, h. IV, 7., ſtellt ihn ſeinen Freunden als einen Mann vor, der in der geſammten griechiſchen Bildung wohlbewandert ſei (*πᾶσαν ἑλληνικὴν παιδείαν ἐξησκημένος*). Noch mehr tritt dies in der ſechsten Homilie hervor. Als hier Apion die allegoriſche Deutung der Göttermythen vorträgt, ſcheint Clemens unaufmerkſam zu ſein, und als der Erſtere, dies bemerkend, ausruft «wozu rede ich weiter, da Du nicht aufmerkſt», antwortet Clemens, daß er alles dies ſchon längſt kenne, und führt zum Beweis dafür die allegoriſche Deutung weiter fort. Es iſt ferner noch hinzuzunehmen die Stelle h. XIV, 12., wo Clemens ſagt, daß er der mathematiſchen Wiſſenſchaften kundig ſei, ſein Vater und Petrus aber nicht in gleicher Weiſe.

Darin iſt es denn auch begründet, daß, ungeachtet Petrus den Auftrag hat, dem Jacobus jährlich ſeine Lehrverkündigungen zu überſenden, doch nicht Petrus, ſondern Clemens dieſelben abfaßt *). Deshalb darf auch nicht Petrus, ſondern Clemens mit dem durch ſeine Gelehrſamkeit [5]) im Alterthum allgemein bekannten alexandriniſchen Grammatiker Apion disputiren, h. IV. und h. VI, ebenſo verſpricht Clemens h. XIV, 12. mit dem Aegyptier Annubion, der, wie wir weiterhin ſehen werden, das Heidenthum von Seiten ſeiner Richtung auf Aſtrologie und Magie darſtellt, über aſtrologiſche Gegenſtände disputiren zu wollen. Daß dieſe Disputation wohl in der verloren gegange-

---

4) Der Bericht der Clementinen von der vornehmen Abkunft und hohen philoſophiſchen Bildung des Clemens gehört ſicher zu dem vielen rein Erdichteten. Vergl. §. 9.

*) Vergl. §. 5. Anm. 2.

5) Vergl. §. 8.

nen zwanzigſten Homilie Statt gefunden haben wird, haben wir früher geſehen. Vergl. §. 2. Abſchnitt 7.

Die dogmatiſche Eigenthümlichkeit, mit welcher die genannten Männer in den Clementinen erſcheinen, und ſomit die Richtung unſers Verfaſſers [6]) iſt, um das Reſultat der folgenden Unterſuchungen gleich vorwegzunehmen, die ebionitiſche und zwar die gnoſtiſch-ebionitiſche.

Wir haben ſchon darauf aufmerkſam gemacht, daß der Verfaſſer die religiöſen Richtungen, auf deren Bekämpfung er es mit ſeiner Schrift abgeſehen hat, nicht **in abstracto** von Clemens und Petrus beſtritten werden läßt, ſondern dieſelben in einzelnen Perſonen darſtellt, dieſe dann mit Petrus oder Clemens zuſammenführt, ſie ihre Anſichten vortragen, die entgegengeſetzten angreifen, dann aber des Irrthums überführt werden läßt. So war nicht allein das erreicht, daß die Bekämpfung der verſchiedenen religiöſen Denkweiſen durch Abwechslung der Situationen und Perſonen an Intereſſe gewinnt, ſondern die Gründe und Gegengründe konnten auch ausführlicher zur Sprache kommen, als es ſonſt möglich geweſen wäre. Indem wir alſo die Gegner des Petrus und Clemens nach der Stellung und dem Charakter, womit ſie in den Clementinen erſcheinen, zu betrachten haben, iſt es die Perſon des Simon Magus, welche unſere Aufmerkſamkeit vor allen Andern auf ſich lenkt. Achten wir nämlich auf die Behauptungen, mit welchen er in unſerer Schrift auftritt, ſo werden wir bald gewahr, wie ihm die verſchiedenſten, ja einander gradezu aufhebende Anſichten beigelegt werden. Wie wäre z. B. möglich, die Behauptung, daß Chriſtus Gott und ihm in einer Viſion erſchienen ſei, er mithin ſeine Lehre beſſer verſtehe als Petrus, damit zu vereinigen, daß er ſich ſelbſt als den ἑστώς, als die Incarnation der höchſten Kraft bezeichnet und gradezu erklärt «ferne ſei es von mir, daß ich ein Schüler Jeſu Chriſti bin»! Ja recht abſichtlich werden ihm, wie wir gleich nachher ſehen werden, die verſchiedenſten Vorſtellungen beigelegt. Das Befremdende dieſer Erſcheinung verſchwindet bei folgender Betrachtung:

---

6) Die Auseinanderſetzung der dogmatiſchen Eigenthümlichkeit wird im «Lehrbegriff der Clementinen» gegeben werden.

Simon wird in den Clementinen, h. XI, 35. XVI, 21., als Vorläufer ſpäterer häretiſcher Erſcheinungen dargeſtellt. In der erſten Stelle ſagt Petrus: «Unſer Herr erzählte, wie der Teufel ſich vierzig Tage, ohne etwas auszurichten, mit ihm unterredet und ſodann verſprochen habe, aus ſeinen Anhängern Apoſtel zu ſenden, um die Menſchen zu täuſchen». «Deswegen hütet Euch», fährt Petrus fort, «vor ſolchen Propheten, Apoſteln und Lehrern, die nicht vorher ihre Lehre mit der des Jacobus verglichen haben und ohne Zeugen zu Euch kommen, damit der Teufel nicht ſpäterhin gegen Euch einen Lehrer ſende, wie er uns jetzt den Simon geſandt hat (*ἵνα μὴ ἡ κακία — — — ὕστερον — — καθ' ὑμῶν ἐκπέμψῃ κήρυκα, ὡς νῦν*[7]) *ἡμῖν τὸν Σίμωνα ὑπέβαλεν προφάσει ἀληθείας ἐπ' ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν κηρύσσοντα*). Wie ſchon in dieſer Stelle der Magier als Vorläufer der ſich innerhalb des Chriſtenthums geltend machenden häretiſchen Erſcheinungen dargeſtellt wird, ſo noch beſtimmter in der andern Stelle h. XVI, 21. «Möchte doch», ruft Petrus hier aus, «die gotteslăſterliche Lehre ſich nicht über Simon hinaus verbreiten. Es werden aber[8]), wie der Herr vorausgeſagt hat, falſche Propheten und herrſchſüchtige kommen, welche, wie ich vermuthe, vom Gotteslăſterer Simon ihren Anfang nehmen und dieſelben gotteslăſterlichen Behauptungen vortragen werden».

Aber nicht nur als **Vorläufer** ſpäterer häretiſcher Erſcheinungen wird der Magier dargeſtellt, ſondern es werden ihm auch die Anſichten dieſer ſelbſt in den Mund gelegt, und er ſomit **auch als Repräſentant der** Häretiker, als deren Vorläufer er erſcheinen ſollte, aufgeführt. Ja die Anſich-

---

7) Die Handſchrift des Cotelerius lieſet *οὖν*, was hier abtr keinen Sinn haben würde. Mit einer kleinen Aenderung iſt zu leſen *νῦν*.

8) Im Griechiſchen ſteht *γάρ* «denn es werden u. ſ. w.», mit vollem Recht, weil im Ausruf ſchon enthalten iſt, daß der Wunſch nicht erfüllt wird. Der Zuſammenhang iſt demnach: Möchte dies doch nicht geſchehn! Allein es wird geſchehn, denn u. ſ. w. Im Deutſchen würde es auffallend ſein, ohne ausdrückliche Hinzufügung des ausgelaſſenen, freilich im Ausruf ſchon enthaltenen Gedankens: «Es wird nicht ſo ſein» mit einem «denn» fortzufahren.

ten dieſer Häretiker werden ihm in der Art zuge-ſchrieben, daß deutlich hervortritt, er ſoll in den-ſelben eine fremde Rolle übernehmen. Schon der Schluß der eben angeführten Stelle h. XVI, 21. «welche, wie ich vermuthe, von Simon ihren Anfang nehmen und dieſelben gotteslaſterlichen Behauptungen vortragen werden», bezeugt deutlich, daß dem Magier die Anſichten der Häretiker beigelegt werden, als deren Vorläufer er dargeſtellt wird. Eben hierauf führt uns auch der vorhin ſchon berührte Umſtand, daß die widerſprechendſten Behauptungen vom Magier in einer und derſelben Disputation gethan werden, noch mehr aber ganz deutliche Winke der Clementinen ſelbſt. Es kommt zunächſt die Stelle h. XVIII, 5. in Betracht. Hier ſagt Petrus zu Simon, der eine Anſicht ausgeſprochen hat, welche Petrus nicht für die wirkliche Ueberzeugung deſſelben hält, ob er Gott zum Zeugen anrufen könne, daß er das, was er eben behauptet, auch wirklich glaube. Nach mehreren vergeblichen Ausreden erwiedert der Magier: «Nimm an, daß ich mir dies ausgedacht, oder auch von einem Andern erfahren habe, und antworte mir darauf; denn wenn es nicht widerlegt werden kann, ſo ſehe ich, daß es Wahrheit iſt». Als Petrus aber dennoch darauf beſteht, es nur in dem Fall widerlegen zu wollen, wenn es wirklich ſeine Ueberzeugung ſei, behauptet Simon zwar, daß dem ſo ſei, und Petrus läßt ſich auf eine Widerlegung ein; dennoch iſt ganz klar, daß die vorgetragene Anſicht als eine dem Magier nicht wirklich angehörende erſcheinen ſoll, was ebenfalls aus dem elften Capitel derſelben Homilie deutlich hervorgeht. Hier gibt nämlich Simon zu, daß Alles, was er bisher in dieſer Disputation vorgebracht, keineswegs ſeine wirkliche Ueberzeugung ſei. «Viel thut es zum Siege», ruft er aus, «ſich der eigenen Waffen zu bedienen, denn, was man liebt, kann man auch wacker vertheidigen — — — deshalb will ich in Zukunft meine wahre Anſicht vortragen». Aber auch das hierauf Vorgebrachte erkennt Petrus als eine fremde, dem Magier nicht angehörende Anſicht. «Ich rufe Alle zu Zeugen», ſagt er, «daß Du auch das, was Du eb'en geſprochen, nicht glaubſt, denn ich kenne Deine Ueberzeugung und will ſie Dir kund thun». Als er dieſelbe darauf aufdeckt, fühlt ſich Simon getroffen und ruft zornig aus: «Was

ſchwatzeſt Du, ſchamloſer Menſch, und biſt ſo unverſtändig, vor dem Volk die Geheimniſſe zu offenbaren». — Ferner iſt hier anzuführen die Stelle h. **XVII, 20.** Hier geſteht der Magier, nachdem Petrus ſeine Behauptung widerlegt hat, daß ihm Chriſtus erſchienen und ihm dadurch die Wahrheit ſicherer als durch perſönlichen Umgang mitgetheilt habe, ſelbſt zu, daß dies keineswegs ſeine wahre Ueberzeugung geweſen ſei.

Demnach haben wir zu unterſuchen, welche Vorſtellungen als wirkliche Ueberzeugung des Magiers gelten ſollen, und in welchen er als Träger fremder Anſichten daſtehn ſoll[9]. — Was wirklich als die Anſicht des Magiers gelten ſoll, lernen wir aus zwei Stellen, h. **II, 22.** und **XVIII, 12.**, kennen. In der erſtern ſetzt Aquila, der, ehe er für's Chriſtenthum gewonnen, ſelbſt ein Freund des Magiers geweſen war, die Anſichten deſſelben auseinander, in der zweiten deckt Petrus ſeine wahre Ueberzeugung auf. Nach beiden Stellen lehrte Simon: Es exiſtirt eine *μεγάλη δύναμις*, ein *θεὸς θεῶν ἐν ἀποῤῥήτοις ὤν*, von dieſem ſind zwei Engel oder Untergötter ausgeſandt, der eine, um die Welt zu ſchaffen, der andere, das Geſetz zu geben, beide gaben ſich fälſchlich für den höchſten Gott ſelbſt aus. Er ſelbſt ſei eine Incarnation der höchſten Kraft, oder der ſtehende (*ἑστώς*), mithin über den Weltſchöpfer erhaben. Mit dieſen Stellen ſtimmt zuſammen h. **III, 2.**, wo Petrus ſagt, daß Simon zeigen werde, nicht der Weltſchöpfer ſei der höchſte Gott, ſondern ein anderer *ἄγνωστος καὶ ἀνώτατος, ὡς ἐν ἀποῤῥήτοις ὢν θεὸς θεῶν*, der zwei Untergötter ausgeſandt habe, den Weltſchöpfer und Geſetzgeber, — ferner alle die Stellen, in welchen ſich Simon für den *ἑστώς* erklärt.

Schon an dieſen als wahre Ueberzeugung des Magiers in den Clementinen hingeſtellten Anſichten haben wir ein Kriterium, die Behauptungen kennen zu lernen, in welchen er eine fremde Rolle übernehmen ſoll. Noch deutlicher aber zeigen eben dieſelben Winke, welche uns überhaupt belehren, daß Simon

---

9) Daß Simon in den Clementinen als Repräſentant fremder Anſichten auftreten ſoll, iſt von Simſon in ſeiner Abhandlung über Simon Magus in Illgens Zeitſchrift 1841. Heft III. nicht beachtet worden; vergl. S. 49 ff.

als Vorgänger fremder Anſichten erſcheinen ſoll, auch **in welchen Behauptungen** dies der Fall iſt.

Die Anſichten, welche der Magier als Träger fremder Denkweiſen vorbringt, zerfallen in drei Claſſen.

I. Alles, was Simon vom **13**ten bis **19**ten Capitel der **17**ten Homilie vorbringt, erklärt er ſelbſt **c. 20.** nur deshalb ausgeſprochen zu haben, um zu ſehen, ob Petrus es widerlegen könne, er ſelbſt ſei weit entfernt, daſſelbe zu glauben. Auch ſchon der Inhalt der dort ausgeſprochenen Behauptungen zeigt, daß dem Simon in denſelben eine fremde Rolle übertragen iſt. Er behauptet hier nämlich, daß Chriſtus ihm in einer Viſion erſchienen ſei, und da die Wahrheit authentiſcher durch Viſionen, als durch perſönlichen Umgang vermittelt werde, er ſeine Lehre beſſer verſtehe als Petrus. Unter allen den ihm ſonſt noch beigelegten Behauptungen iſt nur eine einzige, welche hiermit in Verbindung zu bringen iſt, die dem Magier **h. XVI, 15.** zugeſchriebene Vertheidigung der Gottheit Chriſti.

II. Eine andere Stelle, wo Simon als Repräſentant fremder Anſichten auftreten ſoll, iſt **h. XVIII, 11.** «Der höchſte Gott, die *δύναμις ἐν ἀποῤῥήτοις*», behauptet hier der Magier, «iſt von dem Weltſchöpfer verſchieden. Dieſer iſt ein ſo unendlich viel geringeres Weſen, daß ihm der höchſte Gott ganz unbekannt iſt, wie ſelbſt aus den Reden Jeſu, in denen Falſches und Wahres vermiſcht vorliegt, hervorgeht».

So ſehr man auch verſucht ſein könnte, dieſe Stelle mit dem zuſammenzuſtellen, was die Clementinen als eigentliche Ueberzeugung des Magiers angeben, ſo zeigen doch die gleich darauf folgenden Worte des Petrus «ich rufe Alle zu Zeugen an, daß Du auch dies nicht glaubſt», daß Simon hier als Träger fremder Anſichten erſcheinen ſoll. Geht es nun aber theils ſchon an ſich nicht an, dieſe Behauptungen mit den unter **Nr. I.** angeführten zu verbinden, theils aus dem Grunde, weil Simon, ehe er dieſe Behauptung aufſtellt, ausdrücklich erklärt, er habe bisher in der Disputation ſeine wahre Meinung noch nicht ausgeſprochen und wolle es jetzt thun — freilich thut er es auch hier nicht, wie wir geſehen — ſo ſind wir zur Annahme genöthigt, daß Simon hier als Träger einer fremden Anſicht dargeſtellt werden ſoll, die noch von der unter **Nr. I.** angeführ-

ten verſchieden iſt, und haben demnach die Stellen, welche mit dieſer ihm hier zugeſchriebenen Meinung ſtimmen, zuſammenzuſtellen. Es ſind dies h. II, 14. III, 10. 38. 39. 40. VIII, 9. XVI, 19. 21. XVII, 3. 4. 5. 11. XVIII, 1 seqq. XIX, 1. Aus dieſen Stellen zuſammengehalten mit h. XVIII, 11. ergibt ſich Folgendes, als die zweite Claſſe der Behauptungen, in denen Simon eine fremde Rolle übernommen hat:

Da der Weltſchöpfer ein höchſt unvollkommenes Weſen iſt (h. III, 38.), ſo muß es einen von demſelben verſchiedenen, unendlich erhabeneren höchſten Gott geben (h. III, 38. XVII, 4. XVIII, 11.), wie dies auch der Ausſpruch Chriſti: «Niemand kennt den Vater, als der Sohn» hinlänglich beweiſet. Denn daß hierunter nicht der Weltſchöpfer verſtanden ſein kann, iſt daraus klar, daß dieſer dem Adam, Enoch, Noah, Abraham u. ſ. w. bekannt war (h. XVII, 4. vergl. XVI, 21.). Von dieſem höchſten Gott ſind alle anthropopathiſchen (h. XVII, 3. u. 11.), wie alle anthropomorphiſchen (h. III, 38.) Vorſtellungen fern zu halten, er iſt eine δύναμις ἐν ἀποῤῥήτοις (h. XVIII, 11.). Ihm kommt vorzugsweiſe die Eigenſchaft der Güte zu (h. XVII, 4. XVIII, 1. vergl. auch III, 38.), und da Güte mit Gerechtigkeit nicht vereinbar iſt (h. XVII, 5. XVIII, 1. 3.), ſo kann er kein gerechtes Weſen ſein (h. XVII, 3. 4. II, 14.), und eben deshalb muß man ihn nicht fürchten, ſondern lieben (h. XVII, 11.) [10]. Tief unter dieſem höchſten Gott ſteht der Gott, welcher die Welt erſchaffen, ja ſo tief, daß ihm der höchſte Gott ganz unbekannt iſt (h. XVIII, 11.). Dies iſt der Gott der Juden, der Gott Adam's, Henoch's, Noah's, Abraham's, Iſaak's, Jakob's (h. XVII, 4.), der das Geſetz gegeben (h. XVIII, 1 seqq.) und der, während jenem höchſten Gott die Güte zukommt, ein gerechtes (h. XVII, 4 seqq. XVIII, 1 seqq.), ja ein ſchwaches, beſchränktes, kurzſichtiges, charakterloſes Weſen iſt (h. III, 38 seqq. vergl. auch h. XIX, 1.). Dies geht einmal daraus hervor, daß der nach dem Bilde des Weltſchöpfers geſchaffene Adam ohne Kenntniß des Guten und Böſen war, in Sünde verfiel und

10) Daß dort von Simon die Rede iſt, kann nach dem ganzen Zuſammenhang jener Stelle nicht zweifelhaft ſein.

ſterben mußte (h. XVI, 19.), ſodann aber aus manchen Stellen des alten Teſtaments (h. III, 39.). Denn obwohl daſſelbe vom Weltſchöpfer herrührt, ſo ſind doch manche Stellen wider ſeinen Willen von jener höchſten Gottheit eingeſtreut, welche die wahre Beſchaffenheit des Weltſchöpfers aufdecken. Auch Jeſus hat bald den höchſten Gott, bald aber auch den Weltſchöpfer (h. XVII, 5.), daher bald Wahrheit, bald Irrthum verkündigt (h. XVIII, 11.).

III. Ganz vereinzelt ſteht die h. XVIII, 4. vom Magier ausgeſprochene Behauptung da, daß der höchſte Gott (ὁ πατὴρ ἐν ἀποῤῥήτοις ὤν) einem jedem der 70 Völker, unter welche er den Erdkreis getheilt, einen beſondern Untergott und darunter den Juden ſeinen Sohn, den Weltſchöpfer und höchſten von jenen Göttern, den Geber des Geſetzes und Vater Jeſu Chriſti vorgeſetzt habe, — und bildet die dritte Claſſe der Behauptungen, in welchen dem Magier eine fremde Rolle übertragen iſt [11]).

Steht demnach feſt, daß in den unter Nr. I. II. III. angeführten Behauptungen der Magier Repräſentant fremder Richtungen ſein ſoll, ſo haben wir jetzt zu unterſuchen, **welche** Rollen ihm in den einzelnen Behauptungen übertragen ſind.

Es kann wohl nicht zweifelhaft ſein, daß es der Gnoſticismus iſt, deſſen verſchiedene Geſtaltungen in den beiden letzten Claſſen der dem Magier zugeſchriebenen fremden Anſichten dargeſtellt und bekämpft werden ſollten. Die Unterſcheidung des höchſten Gottes vom Weltſchöpfer, die Behauptung, bald daß der höchſte Gott ein völlig prädicatloſes Weſen, bald daß ihm die Eigenſchaft der Güte, nicht aber der Gerechtigkeit zukomme, daß der Weltſchöpfer dagegen ein gerechtes, aber eben deshalb nicht gütiges, ein ſchwaches, beſchränktes, kurzſichtiges,

---

11) Daß dies in den Clementinen nicht als wirkliche Ueberzeugung des Magiers gelten ſoll, würde ſchon aus der Vergleichung mit dem, was ſie als ſolche hinſtellen, hervorgehen, auch wenn es nicht ausdrücklich im Folgenden geſagt wäre. Ebenſowenig geht es aber an, dieſe Behauptungen mit den unter Nr. I. und II. angeführten zu verbinden, wie auch Simon ſelbſt ſie zurücknimmt, ehe er die unter Nr. II. angeführten ausſpricht, h. XVIII, 11. Es bleibt alſo nichts anders übrig, als dieſe von den frühern zu trennen, wie oben geſchehen iſt.

charakterloſes Weſen ſei, die Betrachtungsweiſe des alten Teſtaments als eines Werks des Demiurgos, obwohl einzelne Stellen von jener höchſten Gottheit eingeſtreut ſeien, die Unterſcheidung deſſen, was Jeſus auf das Eingeben des Demiurgen und der höchſten Gottheit geſprochen — alles dies iſt ſo unverkennbar gnoſtiſch, daß hierüber kein Zweifel obwalten kann. —

Nicht weniger iſt es aber auch gewiß, daß dem Magier in den unter Nr. I. angeführten Behauptungen die Rolle des Paulus übertragen iſt. Wir haben vorhin ſchon [12]) darauf aufmerkſam gemacht, wie ſchon dadurch, daß Petrus in den Clementinen als der Heidenapoſtel hingeſtellt wird, Paulus verdrängt und Petrus an ſeine Stelle geſetzt werden ſollte. Indem nun aber Simon Magus als der *σύζυγος* des Petrus, als der, deſſen verderbliche Wirkungen dieſer ſich bemühen ſollte durch ſeine Predigt des Geſetzes unſchädlich zu machen, beſchrieben wird [13]), ſo wird ſchon hierdurch auf gewiſſe Weiſe dem Simon die Rolle des Paulus übergeben. Ganz beſtimmt geſchieht dies aber in den unter Nr. I. angeführten Behauptungen des Magiers, daß Chriſtus Gott, und er einer Erſcheinung von demſelben gewürdigt und eben dadurch zum Apoſtolat und zum rechten Verſtändniß ſeiner Lehre mehr befähigt ſei als die, mit denen der Herr perſönlich auf Erden umgegangen. Wenn wir nämlich oben erkannt haben, daß Simon in dieſen Behauptungen eine fremde Rolle ſpielen ſoll, ſo können wir gewiß um ſo zuverſichtlicher behaupten, daß es nur die Perſon des Paulus ſein kann, welche er hier vorſtellen ſoll, als ſich nicht allein eine anderweitige Polemik gegen denſelben in den Clementinen beſtimmt nachweiſen läßt [14]), ſondern auch h. XI, 35. unter dem, als deſſen Vorläufer Simon genannt wird, Paulus zu verſtehen iſt [15]), und wir vorhin erkannt haben, daß, indem der Magier als Vorläufer häretiſcher Erſcheinungen hingeſtellt wird, ihm zugleich die Behauptungen derer, als deren Vor-

---

12) Siehe §. 3., vergl. auch Cap. IV. den Abſchnitt über die Polemik gegen Paulus.

13) Vergl. die vorhin gegebene Schilderung des Petrus der Clementinen.

14) Vergl. Cap. IV.

15) Ebendaſelbſt.

läufer er erſcheinen ſoll, beigelegt werden. Wie Paulus für ſein apoſtoliſches Anſehn ſeine unmittelbare Berufung zum Apoſtolat durch Chriſtum in jener Erſcheinung auf der Reiſe nach Damaskus geltend machte, ſo beſtreitet der Verfaſſer daſſelbe einmal dadurch, daß er die **Möglichkeit** einer Berufung durch eine Viſion in Abrede ſtellt. «Kann einer durch eine Viſion die Befähigung zum Lehramt erlangen»? entgegnet Petrus h. XVII, 19. dem Magier, der auf ſolche Weiſe zum Apoſtelamt berufen zu ſein behauptete. «Wenn Du ſagſt, es ſei möglich, weshalb hat denn Jeſus ein ganzes Jahr mit Wachenden beſtändig Umgang gepflogen»? Sodann bekämpft er daſſelbe, indem er die **Wirklichkeit** dieſer Erſcheinung in Zweifel zieht. «Wie ſollte Dir Chriſtus erſchienen ſein», fährt Petrus fort, «da Du nicht übereinſtimmend mit ſeiner Lehre denkſt? Biſt Du wirklich, wenn auch nur Eine Stunde, von ihm einer Erſcheinung gewürdigt, belehrt und zum Apoſtel gebildet worden, ſo verkündige ſeine Reden, erkläre, was er ſagte und that, liebe ſeine Apoſtel und ſtreite nicht mit mir, der ich mit ihm zuſammen war». —

Könnte unſere Behauptung, daß Simon hier die Rolle des Paulus übernehmen ſoll, nach dem bisher Entwickelten noch zweifelhaft erſcheinen, ſo muß doch bei genauerer Betrachtung des 19ten Capitels der 17ten Homilie jeder Zweifel ſchwinden. Wir haben oben [16]) geſehen, daß in den Worten des petriniſchen Briefs: «Einige von den Heiden haben meine Predigt des Geſetzes verworfen und die geſetzwidrige Lehre des verhaßten Menſchen angenommen. Mit verſchiedenen Erklärungen ſuchen ſie meine Worte ſo zu deuten, als ob nach meiner Meinung das Geſetz aufgehoben ſei, ich es aber nicht offen zu verkündigen wage, was ferne ſei. — — — Jene verdrehen, ich weiß nicht wie, meinen Sinn und wollen meine Worte beſſer als ich, der ich ſie geſprochen, deuten, indem ſie zu denen, welche ſie unterrichten, ſagen, das ſei meine wahre Meinung, woran ich nicht einmal gedacht habe», — eine Bekämpfung des Apoſtels Paulus enthalten iſt mit Anſpielung auf den Vorfall zwiſchen Petrus und Paulus in Antiochia, wo Petrus wegen

16) Vergl. §. 3. Anm. 13.

charakterloſes Weſen ſei, die Betrachtungsweiſe des alten Teſtaments als eines Werks des Demiurgos, obwohl einzelne Stellen von jener höchſten Gottheit eingeſtreut ſeien, die Unterſcheidung deſſen, was Jeſus auf das Eingeben des Demiurgen und der höchſten Gottheit geſprochen — alles dies iſt ſo unverkennbar gnoſtiſch, daß hierüber kein Zweifel obwalten kann. —

Nicht weniger iſt es aber auch gewiß, daß dem Magier in den unter Nr. I. angeführten Behauptungen die Rolle des Paulus übertragen iſt. Wir haben vorhin ſchon [12]) darauf aufmerkſam gemacht, wie ſchon dadurch, daß Petrus in den Clementinen als der Heidenapoſtel hingeſtellt wird, Paulus verdrängt und Petrus an ſeine Stelle geſetzt werden ſollte. Indem nun aber Simon Magus als der *σύζυγος* des Petrus, als der, deſſen verderbliche Wirkungen dieſer ſich bemühen ſollte durch ſeine Predigt des Geſetzes unſchädlich zu machen, beſchrieben wird [13]), ſo wird ſchon hierdurch auf gewiſſe Weiſe dem Simon die Rolle des Paulus übergeben. Ganz beſtimmt geſchieht dies aber in den unter Nr. I. angeführten Behauptungen des Magiers, daß Chriſtus Gott, und er einer Erſcheinung von demſelben gewürdigt und eben dadurch zum Apoſtolat und zum rechten Verſtändniß ſeiner Lehre mehr befähigt ſei als die, mit denen der Herr perſönlich auf Erden umgegangen. Wenn wir nämlich oben erkannt haben, daß Simon in dieſen Behauptungen eine fremde Rolle ſpielen ſoll, ſo können wir gewiß um ſo zuverſichtlicher behaupten, daß es nur die Perſon des Paulus ſein kann, welche er hier vorſtellen ſoll, als ſich nicht allein eine anderweitige Polemik gegen denſelben in den Clementinen beſtimmt nachweiſen läßt [14]), ſondern auch h. XI, 35. unter dem, als deſſen Vorläufer Simon genannt wird, Paulus zu verſtehen iſt [15]), und wir vorhin erkannt haben, daß, indem der Magier als Vorläufer häretiſcher Erſcheinungen hingeſtellt wird, *ihm zugleich die Behauptungen derer, als deren Vor-*

---

12) Siehe §. 3., vergl. auch Cap. IV. den Abſchnitt über die Polemik gegen Paulus.

13) Vergl. die vorhin gegebene Schilderung des Petrus der Clementinen.

14) Vergl. Cap. IV.

15) Ebendaſelbſt.

läufer er erſcheinen ſoll, beigelegt werden. Wie Paulus für ſein apoſtoliſches Anſehn ſeine unmittelbare Berufung zum Apoſtolat durch Chriſtum in jener Erſcheinung auf der Reiſe nach Damaskus geltend machte, ſo beſtreitet der Verfaſſer daſſelbe einmal dadurch, daß er die **Möglichkeit** einer Berufung durch eine Viſion in Abrede ſtellt. «Kann einer durch eine Viſion die Befähigung zum Lehramt erlangen»? entgegnet Petrus h. XVII, 19. dem Magier, der auf ſolche Weiſe zum Apoſtelamt berufen zu ſein behauptete. «Wenn Du ſagſt, es ſei möglich, weshalb hat denn Jeſus ein ganzes Jahr mit Wachenden beſtändig Umgang gepflogen»? Sodann bekämpft er daſſelbe, indem er die **Wirklichkeit** dieſer Erſcheinung in Zweifel zieht. «Wie ſollte Dir Chriſtus erſchienen ſein», fährt Petrus fort, «da Du nicht übereinſtimmend mit ſeiner Lehre denkſt? Biſt Du wirklich, wenn auch nur Eine Stunde, von ihm einer Erſcheinung gewürdigt, belehrt und zum Apoſtel gebildet worden, ſo verkündige ſeine Reden, erkläre, was er ſagte und that, liebe ſeine Apoſtel und ſtreite nicht mit mir, der ich mit ihm zuſammen war». —

Könnte unſere Behauptung, daß Simon hier die Rolle des Paulus übernehmen ſoll, nach dem bisher Entwickelten noch zweifelhaft erſcheinen, ſo muß doch bei genauerer Betrachtung des 19ten Capitels der 17ten Homilie jeder Zweifel ſchwinden. Wir haben oben [16]) geſehen, daß in den Worten des petriniſchen Briefs: «Einige von den Heiden haben meine Predigt des Geſetzes verworfen und die geſetzwidrige Lehre des verhaßten Menſchen angenommen. Mit verſchiedenen Erklärungen ſuchen ſie meine Worte ſo zu deuten, als ob nach meiner Meinung das Geſetz aufgehoben ſei, ich es aber nicht offen zu verkündigen wage, was ferne ſei. — — — Jene verdrehen, ich weiß nicht wie, meinen Sinn und wollen meine Worte beſſer als ich, der ich ſie geſprochen, deuten, indem ſie zu denen, welche ſie unterrichten, ſagen, das ſei meine wahre Meinung, woran ich nicht einmal gedacht habe», — eine Bekämpfung des Apoſtels Paulus enthalten iſt mit Anſpielung auf den Vorfall zwiſchen Petrus und Paulus in Antiochia, wo Petrus wegen

16) Vergl. §. 3. Anm. 13.

Verläugnung ſeiner Grundſätze von Letzterem zur Rede geſtellt wurde (vgl. das zweite Capitel des Galaterbriefs). Dieſelbe Anſpielung findet ſich im 19ten Capitel der 17ten Homilie. «Mir», ſagt hier Petrus, «einem feſten Felſen, dem Grundpfeiler der Kirche, haſt Du Dich als Widerſacher entgegengeſtellt. Wäreſt Du nicht ein Widerſacher, ſo hätteſt Du mich nicht verläumdet und meine Predigt geſchmäht, ſo daß ich mit dem, was ich ſelbſt vom Herrn, als ich bei ihm war, gehört habe, keinen Glauben finde, als ob ich verdammlich wäre. — Ja wenn Du mich verdammlich nennſt, ſo klagſt Du Gott an, der mir Chriſtum geoffenbaret hat» u. ſ. w. Freilich iſt es hier der Magier Simon, der als Verläumder des Petrus erſcheint, aber mit derſelben Gewißheit, als ſich in dieſer Stelle eine Anſpielung auf den Galater c. II. berichteten Vorgang zwiſchen Petrus und Paulus nachweiſen läßt [17]), müſſen wir auch behaupten, daß Simon hier die Perſon des Paulus vertreten ſoll. Wenn nun dieſe Stelle aber unmittelbar auf jene vorhin ſchon beſprochenen Behauptungen des Magiers, daß ihm Chriſtus in einer Viſion erſchienen, und er dadurch zum Apoſtolat mehr befähigt ſei als Petrus, folgt, ſo ſind wir dadurch nur um ſo mehr zur Annahme berechtigt, daß auch in der letztern Stelle dem Simon die Rolle des Paulus übertragen iſt.

Wie mithin in der Behauptung ſeiner Berufung zum Apoſtolat durch Chriſtus der Magier die Perſon des Paulus vertreten ſoll, ſo ebenfalls in der ihm ebenfalls (h. XVI, 15.) zugeſchriebenen Vertheidigung der Gottheit Chriſti. Mag auch hingeſtellt bleiben, ob Paulus Chriſtus wirklich als *ϑεός* bezeichnet hat, ſo hat doch ſeine Chriſtologie die Gottheit Chriſti zur nothwendigen Vorausſetzung. Außerdem ging ja die Anerkennung derſelben hauptſächlich von der pauliniſchen Richtung aus, und ſchon deshalb konnte der Verfaſſer dieſe Lehre auf den Apoſtel Paulus zurückführen. —

Wenn wir ſomit nachgewieſen haben, daß der Magier einerſeits den Gnoſticismus, anderſeits

17) Wie Paulus im Galaterbriefe ſagt: *Ὅτι δὲ ἦλθεν Κῆφας εἰς Ἀντιόχειαν, κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην, ὅτι κατεγνωσμένος ἦν*, ſo ſagt Petrus in der angeführten Stelle der Homilien zu Simon: *Ἢ εἰ κατεγνωσμένον με λέγεις, θεοῦ — — — κατηγορεῖς.*

den Apoſtel Paulus repräſentiren ſoll, ſo bleibt nur noch übrig zu zeigen, wie eine und dieſelbe Perſon als Träger ſo verſchiedener Richtungen hingeſtellt werden konnte.

Zunächſt und hauptſächlich iſt zu erinnern, daß vom Standpunkt unſers Verfaſſers aus beide Richtungen vermöge ihrer Oppoſition, in welcher ſie ſich zu den beiden Grundlehren ſeines Syſtems befanden, zuſammenfallen mußten. Einmal mußte ihm nämlich von ſeinem Feſthalten an einem ſtarren Monotheismus aus ſowohl die pauliniſche Chriſtologie, als auch die gnoſtiſche Trennung des höchſten Gottes vom Weltſchöpfer als eine neue Einführung des Polytheismus erſcheinen. «Unſer Herr», ſagt Petrus h. XVI, 15. «hat weder andere Götter außer dem Weltſchöpfer gelehrt, noch ſich ſelbſt Gott genannt, vielmehr pries er den mit Recht ſelig, der ihn den Sohn Gottes, des Weltſchöpfers, genannt hatte», und auf die Frage des Simon, ob denn, wer von Gott ſei, nicht ſelbſt Gott ſei, erklärt er dies für unmöglich, da dem Vater das Ungezeugtſein, dem Sohne aber das Gezeugtſein zukomme, und nur derjenige derſelben Benennung mit einem Andern theilhaftig werden könne, der dieſem in Allem gleich ſei. Noch mehr opponirte ſich der Verfaſſer gegen die Unterſcheidung des Weltſchöpfers vom höchſten Gott, beſonders aus dem ethiſch-religiöſen Intereſſe, wie es am ſtärkſten in der Behauptung ausgeſprochen iſt: «Wäre auch der Weltſchöpfer ein ſchlechtes, ja ein unvergleichlich ſchlechtes Weſen, ſo würde ich dennoch nicht aufhören, ihn allein zu verehren und ſeinen Willen zu erfüllen, da ja der Menſch nur ihm allein ſein Daſein verdankt, alſo mit ihm durch die engſten und natürlichſten Bande verbunden iſt» [18]). So fiel der Gnoſticismus und das pauliniſche Chriſtenthum für unſern einem ſtarren Monotheismus zugethanen Verfaſſer zuſammen, beides als eine Einführung des Heidenthums in einer neuen Geſtalt. «Kaum ſind», heißt es h. III, 3. «die Völker im Begriff, ſich überzeugen zu laſſen, daß ihre irdiſchen

18) Ueber die ſtarrmonotheiſtiſche Richtung der Clementinen und ihre Beſtreitung der Gottheit Chriſti, wie der gnoſtiſchen Unterſcheidung des höchſten Gottes und des Weltſchöpfers, vergl. Lehrbegriff §. 1.

Götterbildniſſe keine Götter ſind, ſo ſucht der Teufel eine andere Vielgötterei bei ihnen einzuführen, damit, wenn ſie von der κατωπολυθεομανία abſtehen, ſie durch einen andern noch ſchlimmern Betrug von der Monarchie abgezogen werden». Indem nun aber Simon grade als ein Herold des Heidenthums in einer neuen Geſtalt erſcheint [19]), konnte er vom Verfaſſer wohl als Repräſentant der pauliniſchen und gnoſtiſchen Richtung, der erſtern von Seiten der Chriſtologie, der zweiten in Bezug auf die Trennung des höchſten Gottes und Weltſchöpfers, eingeführt werden. —

Die zweite Grundlehre des Syſtems der Clementinen bildet die Behauptung der Identität des ächten Judenthums mit dem Chriſtenthum. Wie ſie Adam, Henoch, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Moſes mit Jeſu identificiren [20]), ſo behaupten ſie folgerecht auch die Identität der ächten moſaiſchen mit der chriſtlichen Religion. «Es wäre ungerecht», heißt es **h. XVIII, 14.** «wenn Chriſtus erſt jetzt die vorher unbekannte Wahrheit verkündigt hätte, und die jetzt ſo vielen Gottloſen unter den Heiden mitgetheilte Wahrheit den Gerechten unter den Juden nicht zu Theil geworden wäre». «Deshalb iſt es auch nicht nöthig», wird **h. XVIII, 6.** geſagt, «daß den Juden, welche Moſes kennen, Chriſti Lehre verkündigt wird und umgekehrt, denn, da beider Lehre dieſelbe iſt, ſo iſt ſchon der, welcher einem von beiden folgt, Gott angenehm» [21]). Von dieſem Standpunkt aus mußte für den Verfaſſer die pauliniſche Lehre, daß der alte Bund nur ſeine Bedeutung als Vorbereitung auf den neuen habe und durch dieſen aufgehoben ſei, und die gnoſtiſche Betrachtungsweiſe des alten Teſtaments als eines Werks des Demiurgen, zuſammenfallen;

---

19) «Als ich zu den Heiden eilte, ihnen Einen Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde, zu verkündigen», ſagt Petrus **h. III, 59.**, «da ſchickte der Teufel den Simon vorauf, damit, wenn die Menſchen vom Glauben an mehrere Götter auf der Erde abließen, ſie eine Mehrzahl derſelben im Himmel annähmen». Vergl. außerdem die oben angeführten, in Bezug auf den Magier ausgeſprochenen Worte des Petrus **h. III, 3.**

20) Vergl. Lehrbegriff §. 12.

21) Das Genauere im Lehrbegriff §. 15.

beide mußten ihm als abſolut verwerflich erſcheinen, da ſie in abſolutem Widerſpruch mit dem ſtanden, was eine Hauptlehre ſeines dogmatiſchen Syſtems war. Wie er demnach auch von dieſer Seite die pauliniſche und gnoſtiſche Richtung in Einer Perſon darſtellen konnte, ſo war die Wahl des Magiers, der ſchon, inſofern er als Samaritaner galt [22]), als ein geborner Feind der Juden betrachtet wurde [23]), hierzu ſehr geeignet. —

Um ſo mehr konnte der Verfaſſer aber das pauliniſche Chriſtenthum wie den Gnoſticismus in der Einen Perſon des Magiers darſtellen und bekämpfen, als dieſer, wie vorhin gezeigt, in mehreren Stellen als Vorläufer häretiſcher Erſcheinungen dargeſtellt wird.

Iſt demnach Simon Magus in den Clementinen der Repräſentant der innerhalb des Chriſtenthums wiederauflebenden heidniſchen, antijüdiſchen, und als ſolcher einerſeits der pauliniſchen, anderſeits der gnoſtiſchen Richtung, ſo dienen die übrigen Perſonen, Apion, Annubion, Athenodorus und Fauſtus dazu, verſchiedene Geſtaltungen des Heidenthums darzuſtellen. Der alexandriniſche Grammatiker Apion ſtellt das allegoriſch gedeutete Heidenthum dar, die Göttermythen haben nach ihm *λόγον τινὰ οἰκεῖον καὶ φιλόσοφον ἀλληγορίᾳ φρασθῆναι δυνάμενον* h. VI, 2.; als Grund, weshalb die Wahrheit von den alten Weiſen nicht deutlich und einfach vorgetragen, ſondern in Mythen gekleidet ſei, führt er an, damit nur die, welche nach Wahrheit forſchten, dieſelbe finden ſollten (vergl. h. VI.). Dagegen ſtellt der Aegyptier Annubion das Heidenthum von Seiten ſeiner Richtung auf Magie und Aſtrologie (vergl. h. XIV, 11. 12.), Athenodorus die epikuräiſche Richtung (h. IV, 6.), der Vater des Clemens, Fauſtus, den ſtarren Fatalismus (h. XIV, 3.) dar. Endlich wird auch das Heidenthum als Volksglaube in ſeinen verſchiedenen Geſtaltungen von Petrus aufgedeckt und beſtritten (h. X.).

---

22) Vergl. weiterhin §. 8. Anm. 10.

23) Dieſer Feindſchaft wird öfter in den Clementinen gedacht, ſie hatte ihn nach h. V, 2. mit Apion zuſammengeführt, und h. II, 2. heißt es von ihm *τὴν Ἱερουσαλὴμ ἀρνεῖται.*

§. 7.
Titel unſerer Schrift τὰ Κλημέντια. Bedeutung des Worts Homilie.

Sollten die beſprochenen Briefe ſammt den Homilien als ächte Schriften von Petrus und Clemens gelten, ſollten ferner alle einzelnen Stücke zuſammen ein Ganzes bilden *), ſo konnte der Verfaſſer nur als Sammler und Zuſammenſteller ächter petriniſcher und clementiniſcher, auf einander Bezug habender Schriften angeſehen werden wollen. Nothwendig war es ſomit nicht, daß er dem Ganzen einen beſondern Titel gab, die einzelnen Stücke waren ja durch die Ueberſchrift genugſam bezeichnet. Daß er es aber dennoch gethan hat, legt ein Zeugniß ſeiner Umſicht ab. Es ſollten ja alle einzelnen Stücke, der Brief des Petrus an Jacobus, der darauf folgende Bericht deſſen, was Jacobus nach Empfang deſſelben gethan, endlich der Brief von Clemens an Jacobus ein Ganzes mit den Homilien ausmachen; würde der Verfaſſer nun dem Ganzen keine beſondere Benennung vorgeſetzt haben, ſo wäre dies leichter verkannt, und die Gefahr dageweſen, daß der Zuſammenhang nicht erkannt und die einzelnen Stücke ſpäter auseinandergeriſſen worden wären. So ſetzte er denn ſeiner angeblichen Sammlung ächter petriniſcher und clementiniſcher Documente den Namen τὰ Κλημέντια vor, um anzudeuten, daß der Hauptinhalt derſelben von Clemens herrühre.

Dieſer Name begegnet uns zuerſt im chronicon paschale [1]), deſſen erſter Theil nach der Mitte des vierten Jahrhunderts verfaßt iſt [2]); allein hier ſind nicht unſere Clementinen, ſondern eine Bearbeitung derſelben gemeint, wie aus der mitgetheilten Stelle hervorgeht (vergl. Cap. III. §. 11.) Unſere Clementinen ſind zuerſt erwähnt vom Verfaſſer der athanaſianiſchen Synopſis [3]), und ſodann von dem Patriarchen von Con-

---

*) Wie wir dies beides erkannt haben §. 4. und §. 3.

1) Chronicon paschale, recensuit Dindorfius, Vol. I. Bonnae 1832. p. 50.

2) Vergl. den zweiten Band des eben genannten Werks, Bonnae 1832. praef. p. 16.

3) Die wohl nicht lange nach Athanaſius Tode verfaßt iſt und der alexandriniſchen Kirche angehört. Vergl. Bleek's Hebräerbrief, Theil I.

ſtantinopel Nicephorus in ſeiner *χρονογραφία* [4]). Beide führen nicht viel mehr als den bloßen Namen an, ein größerer Abſchnitt wird uns zuerſt von Nicon in ſeinem um 1060 verfaßten [5]) *πανδέκτης τῶν ἑρμηνειῶν τῶν θείων ἐντολῶν τοῦ κυρίου* aus dem Buche *τὰ Κλημέντια* mitgetheilt, welcher mit h. XII, 25—28. übereinſtimmt [6]). Nehmen wir hinzu, daß der Titel unſerer Schrift in dem von Cotelerius benutzten Codex wirklich *τὰ Κλημέντια* lautete, ſo iſt die Benennung derſelben «die Clementinen» hinlänglich verbürgt [7]).

Der Umſtand, daß die Clementinen erſt ſo ſpät unter dieſem Namen vorkommen, hat zu der öfter ausgeſprochenen Vermuthung Veranlaſſung gegeben, dieſelben ſeien wohl früher unter einem andern Namen citirt worden. So hat man öfter in den *διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος*, deren Euſeb [8]) als einer pſeudoclementiniſchen Schrift gedenkt, unſere Clementinen wiederfinden wollen [9]). Dieſe Meinung ſtützt ſich darauf, daß in unſerer Schrift, h. IV. und VI., eine Streitunterredung zwiſchen Apion und Clemens ſtattfindet, wozu man auch die Vermuthung des Nicephorus Calliſti, daß unter dieſen von Euſeb erwähnten

---

Berlin 1828. S. 136 u. 137. Dieſe Synopſis ſteht unter den Werken des Athanaſius Athanasii opp. ed. Petavius, tom. II. p. 95 seqq. Vergl. auch Kirchhofer's Quellenſammlung zur Geſchichte des neuteſt. Kanons, Theil I. Zürich 1842. p. 10 seqq.

4) Georgius Syncellus et Nicephorus constantinopolitanus, ex recensione Dindorfii, vol. I. Bonnae 1829. p. 788. Dort iſt ſtatt *Κλήμεντος Κλημέντια* und ſtatt *λβ΄ κβ΄* zu leſen. Vergl. Cotelerii judicium de Clementinis. Für unſern Zweck iſt es gleichgültig, ob dieſe Chronographie von dieſem Nicephorus herrührt oder ältern Urſprungs iſt, wie Manche behauptet haben. Vergl. Fabricius bibl. graeca ed. Harless, tom. VII. Hamburgi 1801. p. 605. u. 606.

5) Vergl. Fabricius bibl. graeca ed. Harless, tom. XI. Hamburgi 1808. p. 275 seqq.

6) Vergl. Cotelerius zu der angeführten Stelle der Homilien.

7) Die übrigen Kirchenſchriftſteller, welche die Clementinen anführen, haben nicht unſere Schrift, ſondern eine vom kirchlichen Standpunkt aus verbeſſerte Ausgabe derſelben im Auge gehabt. Vergl. Cap. III. §. 11.

8) h. e. III, 38.

9) So Oudinus, Lardner, in den angeführten Schriften, Fabricius bibl. graeca (nach der Ausgabe von Harleß, tom. VI. Hamburgi 1798. p. 748.) und Cotta, Kirchengeſchichte, Theil II. Tübingen 1771. S. 1170.

§. 7.

Titel unſerer Schrift τὰ Κλημέντια. Bedeutung des Worts Homilie.

Sollten die beſprochenen Briefe ſammt den Homilien als ächte Schriften von Petrus und Clemens gelten, ſollten ferner alle einzelnen Stücke zuſammen ein Ganzes bilden *), ſo konnte der Verfaſſer nur als Sammler und Zuſammenſteller ächter petriniſcher und clementiniſcher, auf einander Bezug habender Schriften angeſehen werden wollen. Nothwendig war es ſomit nicht, daß er dem Ganzen einen beſondern Titel gab, die einzelnen Stücke waren ja durch die Ueberſchrift genugſam bezeichnet. Daß er es aber dennoch gethan hat, legt ein Zeugniß ſeiner Umſicht ab. Es ſollten ja alle einzelnen Stücke, der Brief des Petrus an Jacobus, der darauf folgende Bericht deſſen, was Jacobus nach Empfang deſſelben gethan, endlich der Brief von Clemens an Jacobus ein Ganzes mit den Homilien ausmachen; würde der Verfaſſer nun dem Ganzen keine beſondere Benennung vorgeſetzt haben, ſo wäre dies leichter verkannt, und die Gefahr dageweſen, daß der Zuſammenhang nicht erkannt und die einzelnen Stücke ſpäter auseinandergeriſſen worden wären. So ſetzte er denn ſeiner angeblichen Sammlung ächter petriniſcher und clementiniſcher Documente den Namen *τὰ Κλημέντια* vor, um anzudeuten, daß der Hauptinhalt derſelben von Clemens herrühre.

Dieſer Name begegnet uns zuerſt im chronicon paschale [1]), deſſen erſter Theil nach der Mitte des vierten Jahrhunderts verfaßt iſt [2]); allein hier ſind nicht unſere Clementinen, ſondern eine Bearbeitung derſelben gemeint, wie aus der mitgetheilten Stelle hervorgeht (vergl. Cap. III. §. 11.) Unſere Clementinen ſind zuerſt erwähnt vom Verfaſſer der athanaſianiſchen Synopſis [3]), und ſodann von dem Patriarchen von Con-

---

*) Wie wir dies beides erkannt haben §. 4. und §. 3.

1) Chronicon paschale, recensuit Dindorfius, Vol. I. Bonnae 1832. p. 50.

2) Vergl. den zweiten Band des eben genannten Werks, Bonnae 1832. praef. p. 16.

3) Die wohl nicht lange nach Athanaſius Tode verfaßt iſt und der alexandriniſchen Kirche angehört. Vergl. Bleek's Hebräerbrief, Theil I.

ſtantinopel Nicephorus in ſeiner *χρονογραφία* [4]). Beide führen nicht viel mehr als den bloßen Namen an, ein größerer Abſchnitt wird uns zuerſt von Nicon in ſeinem um 1060 verfaßten [5]) *πανδέκτης τῶν ἑρμηνειῶν τῶν θείων ἐντολῶν τοῦ κυρίου* aus dem Buche *τὰ Κλημέντια* mitgetheilt, welcher mit h. XII, 25—28. übereinſtimmt [6]). Nehmen wir hinzu, daß der Titel unſerer Schrift in dem von Cotelerius benutzten Codex wirklich *τὰ Κλημέντια* lautete, ſo iſt die Benennung derſelben «die Clementinen» hinlänglich verbürgt [7]).

Der Umſtand, daß die Clementinen erſt ſo ſpät unter dieſem Namen vorkommen, hat zu der öfter ausgeſprochenen Vermuthung Veranlaſſung gegeben, dieſelben ſeien wohl früher unter einem andern Namen citirt worden. So hat man öfter in den *διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος*, deren Euſeb [8]) als einer pſeudoclementiniſchen Schrift gedenkt, unſere Clementinen wiederfinden wollen [9]). Dieſe Meinung ſtützt ſich darauf, daß in unſerer Schrift, h. IV. und VI., eine Streitunterredung zwiſchen Apion und Clemens ſtattfindet, wozu man auch die Vermuthung des Nicephorus Calliſti, daß unter dieſen von Euſeb erwähnten

---

Berlin 1828. S. 136 u. 137. Dieſe Synopſis ſteht unter den Werken des Athanaſius Athanasii opp. ed. Petavius, tom. II. p. 95 seqq. Vergl. auch Kirchhofer's Quellenſammlung zur Geſchichte des neuteſt. Kanons, Theil I. Zürich 1842. p. 10 seqq.

4) Georgius Syncellus et Nicephorus constantinopolitanus, ex recensione Dindorfii, vol. I. Bonnae 1829. p. 788. Dort iſt ſtatt *Κλήμεντος Κλημέντια* und ſtatt *λβ΄ κβ΄* zu leſen. Vergl. Cotelerii judicium de Clementinis. Für unſern Zweck iſt es gleichgültig, ob dieſe Chronographie von dieſem Nicephorus herrührt oder ältern Urſprungs iſt, wie Manche behauptet haben. Vergl. Fabricius bibl. graeca ed. Harless, tom. VII. Hamburgi 1801. p. 605. u. 606.

5) Vergl. Fabricius bibl. graeca ed. Harless, tom. XI. Hamburgi 1808. p. 275 seqq.

6) Vergl. Cotelerius zu der angeführten Stelle der Homilien.

7) Die übrigen Kirchenſchriftſteller, welche die Clementinen anführen, haben nicht unſere Schrift, ſondern eine vom kirchlichen Standpunkt aus verbeſſerte Ausgabe derſelben im Auge gehabt. Vergl. Cap. III. §. 11.

8) h. e. III, 38.

9) So Oudinus, Lardner, in den angeführten Schriften, Fabricius bibl. graeca (nach der Ausgabe von Harleß, tom. VI. Hamburgi 1798. p. 748.) und Cotta, Kirchengeſchichte, Theil II. Tübingen 1771. S. 1170.

διάλογοι vielleicht die Clementinen zu verſtehen ſein möchten, hinzugenommen hat. Nicephorus, hat man geſagt, kannte nur eine vom häretiſchen Gift gereinigte Ausgabe der Clementinen, wenn er gleichwohl vermuthet, daß diese von Euſeb als häretiſche Schrift bezeichneten *διάλογοι* die Clementinen ſeien, und nur das Bedenken hat, daß ſeine Clementinen nichts dem kirchlichen Lehrbegriff Widerſprechendes enthalten, ſo würde er ſich ohne Zweifel beſtimmter für die Identität beider Schriften entſchieden haben, wenn er unſere Ausgabe der Clementinen gekannt hätte. Dies muß man gewiß zugeben. Aber welche Bedeutung kann denn für uns die ſubjective, wenn auch noch ſo beſtimmt ausgeſprochene Vermuthung dieſes ſo ſpäten Kirchengeſchichtſchreibers in Betreff der *διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος* haben, einer Schrift, welche er nur aus den Worten des Euſeb, daß ſie ein pſeudoclementiniſches, häretiſches Product ſei, kannte? Gewiß iſt aber die Identität unſerer Clementinen mit dieſer Schrift im höchſten Grade unwahrſcheinlich. Wie ſollten die Clementinen nach einer Disputation, welche nicht allein dem äußern Umfang, ſondern auch der innern Stellung und Bedeutung nach ſo ſehr gegen das Uebrige zurücktritt, *διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος* benannt worden ſein, zumal da es nicht Petrus, ſondern Clemens iſt, der in den Clementinen mit Apion disputirt — ein Einwurf, den die Bemerkung ſicher nicht zu entkräften im Stande iſt, daß Clemens hier im Namen des Petrus auftritt.

Ferner hat man die Vermuthung geäußert, die Clementinen ſeien früher auch unter dem Namen der *περίοδοι Πέτρου* vorgekommen[10]), allein wir werden Cap. **III.** §. **3.** zeigen, daß dieſer Name nur eine der verſchiedenen Bezeichnungen der Recognitionen war.

Auch die von Euſeb und Andern erwähnten *πράξεις Πέτρου* hat man bisweilen zu unſern Clementinen ſtempeln wollen und ſich auf eine Stelle im Photius cod. **112.** und **113.** berufen. Es wird ſich uns aber ſpäterhin ergeben, daß Photius gar nicht von den Clementinen, ſondern von den Recognitionen ſpricht. Vergl. Cap. **III.** §. **3.**

---

10) So ebenfalls Lardner und Cotta a. a. O.

Es iſt ſonach unerweislich, daß unſere Schrift jemals eine andere Benennung gehabt habe, als *τὰ Κλημέντια*.

Was die Bedeutung des Wortes «Homilie» anlangt, ſo iſt längſt bemerkt worden, daß der Name ungefähr daſſelbe bedeute als *κήρυγμα* (vergl. h. I, 20.)[11]), und die Anſicht Paniel's (a. a. O. S. 107.), daß dieſe Benennung vielleicht daher entſtanden, weil die 19 Homilien ſtückweiſe vom Verfaſſer ſelbſt in einem Kreiſe gleichgeſinnter Chriſten vorgeleſen ſeien, iſt ebenſowohl zur Erklärung dieſes Worts unnöthig, als durch nichts erweislich. Endlich hängt ſie noch mit ſeiner Annahme, daß der Verfaſſer nicht wirklich für Clemens gehalten werden wollte, ſondern dieſen Namen nur als eine Einkleidung gewählt habe (vergl. §. 4. Anm. 10.), ſo eng zuſammen, daß ſie fallen muß, wenn dieſe, wie früher geſchehen, als eine irrige erwieſen iſt.

---

§. 8.

In wie weit ſchließt ſich der Verfaſſer ſowohl bei der Erzählung der äußern geſchichtlichen Verhältniſſe, als auch in der Schilderung der Hauptperſonen, der Wirklichkeit, oder auch damals vorhandenen Ueberlieferungen an, in wie weit enthält dagegen ſeine Schrift von ihm ſelbſt Fingirtes?

Wir haben oben §. 4. erkannt, daß der Verfaſſer die Homilien als ein Werk des römiſchen Clemens und die berichteten geſchichtlichen Verhältniſſe als hiſtoriſche Wahrheit ausgeben wollte. Demnach durfte er einmal nicht die Zeit verrathen, in welcher er ſchrieb, um nicht die beabſichtigte Illuſion, als ſei Clemens der Verfaſſer, aufzuheben, ſodann aber auch keine Zweifel bei den Leſern hervorrufen, ob auch Alles, was er erzählte, ſich in Wirklichkeit ſo verhalten habe.

Was das Erſte betrifft, ſo leuchtet von ſelbſt ein, daß er weder durch Bekämpfung der verſchiedenen Formen des Heidenthums, noch durch Beſtreitung der pauliniſchen Richtung wie des Gnoſticismus (vergl. §. 6.), die Zeit, in welcher er ſchrieb,

---

11) Dort bezeichnet ganz offenbar das Wort «*ὁμιλία*», als den *πράξεις* entgegengeſetzt, die Lehrverkündigungen.

für **ſeine Zeitgenoſſen** kund gab. Ebenſowenig verrieth er ſeine Zeit dadurch, daß er Petrus und Clemens als Vertreter des Ebionitismus erſcheinen ließ; wie überhaupt ſorgfältig die Bezugnahme auf ſpätere Verhältniſſe vermieden iſt.

Mißlicher könnte es um den zweiten Punkt zu ſtehen ſcheinen. Wir haben ſchon früher darauf aufmerkſam gemacht, daß ein großer Theil der in den Clementinen berichteten äußern und innern geſchichtlichen Verhältniſſe für nichts weniger als hiſtoriſch beglaubigt gelten kann, wie auch darüber ſowohl die Darlegung des Inhalts (§. 2.), als auch der von den Hauptperſonen entworfenen Zeichnung (§. 6.) nicht zweifelhaft laſſen kann. Wie konnte der Verfaſſer hoffen, daß dies nicht erkannt werden würde, wie ſich einbilden, daß die Leſer den Charakter, in welchem Petrus, Clemens u. a. erſcheinen, für den wahren, die vielen fingirten äußern geſchichtlichen Verhältniſſe für wirklich dageweſene halten würden? Unmöglich, könnte man ſagen, konnte der einſichtsvolle, umſichtige Verfaſſer dies erwarten, unmöglich konnte er daher ſeine Berichte als hiſtoriſche Wahrheit ausgeben wollen, vielmehr waren die fingirten geſchichtlichen Verhältniſſe nur dichteriſche Einkleidung, die er nur als Dichtung angeſehen wiſſen wollte [1]). Dadurch würde denn unſere obige Behauptung, daß der Verfaſſer das Erzählte für geſchichtliche Wahrheit hat ausgeben wollen, umgeſtoßen.

Allein dieſer Einwand, ſo ſcheinbar er auch ſein mag, ſo iſt er doch nur ſcheinbar. So Vieles der Verfaſſer auch ſelbſt fingirte, ſo folgte er doch größtentheils einer vorhandenen Grundlage oder vorhandenen Traditionen, und nur in den weniger bekannten Partien hatte er für ſeine Dichtungen freiern Spielraum.

Die folgende Unterſuchung, in wie weit ſich der Verfaſſer bei der Erzählung der äußern geſchichtlichen Verhältniſſe, wie bei der Schilderung der Hauptperſonen, der Wirklichkeit, oder auch damals vorhandenen Ueberlieferungen anſchließt, und in wie weit ſeine Schrift von ihm ſelbſt Fingirtes enthält, wird uns überzeugen, wie vorſichtig er mit den Erdichtungen zu Werke ging, wie ſehr er ſich bemühte, ſie in die engſte Verbindung mit hiſtoriſch feſtſtehenden Thatſachen, oder mit damals in Umlauf

---

1) Vergl. §. 4. Anm. 11.

geſetzten Traditionen zu bringen, damit im Leſer keine Zweifel an ſeinen Berichten erweckt werden ſollten. Ja wie ſehr dies gelungen, wird uns der folgende §. zeigen, wo wir ſehen werden, daß ſehr vieles von unſerm Verfaſſer rein Fingirte von ſpätern Schriftſtellern als geſchichtliche Wahrheit ausgegeben wurde. —

Was zunächſt die Perſonen des Jacobus, Petrus und Clemens anlangt, ſo erſcheinen ſie zwar in unſerer Schrift als Vertreter der ebionitiſchen Richtung, und inſofern war ihre Denkweiſe weſentlich verändert. Dennoch iſt ja bekannt, wie ſchon in der apoſtoliſchen Zeit die judaiſirenden, antipauliniſchen Beſtrebungen ſich auf die Autorität des Jacobus und Petrus zu ſtützen pflegten, und wie das Bild des Erſteren ſchon früh ebionitiſch ausgemalt wurde. Daß aber auch der römiſche Clemens ſchon früh von den judaiſirenden Richtungen zu ihrer Partei gezogen wurde, erhellt aus der bekannten Stelle des judaiſirenden (obwohl keineswegs aus dem Ebionitismus hervorgegangenen, vergl. Cap. IV.) **Hermae Pastor**, in welcher Hermas den Auftrag erhält: **scribes ergo duos libellos et mittes unum Clementi et unum Graptae, mittet autem Clemens in exteras civitates, illi enim permissum est**[2]). — Auch die äußere Stellung der genannten Männer ſchließt ſich an die Art und Weiſe an, in welcher ſie ſchon im neuen Teſtament erſcheinen. Wie Jacobus nach den Clementinen der in Jeruſalem reſidirende Biſchof iſt, ſo erſcheint er auch im neuen Teſtament als Vorſteher der jeruſalemiſchen Gemeinde, der nie über die Gränzen Paläſtina's hinauskam, und wie er in den Clementinen als Oberbiſchof der ganzen Chriſtenheit bezeichnet wird, ſo iſt auch ſchon aus dem neuen Teſtament die große Verehrung, welche ihm zu Theil ward, hinlänglich bekannt; wie vor allem die Sage von ſeinem als Reliquie aufbewahrten *θρόνος*[3]) ein ſtarkes Zeugniß von der Autorität ablegt, welche ſich an ſeine *καθέδρα* knüpfte. Wenn dagegen Petrus in den Clementinen als der eigentliche Heidenapoſtel dargeſtellt wird, ſo

2) Lib. I. vis. II, 4.

3) Bei Euſeb. h. e. VII, 19.; vergl. den Excurs von Heinichen, Eusebii histor. eccl. libr. X. tom. III. Lipsiae 1828. p. 412 seqq.

für **ſeine Zeitgenoſſen** kund gab. Ebenſowenig verrieth er ſeine Zeit dadurch, daß er Petrus und Clemens als Vertreter des Ebionitismus erſcheinen ließ; wie überhaupt ſorgfältig die Bezugnahme auf ſpätere Verhältniſſe vermieden iſt.

Mißlicher könnte es um den zweiten Punkt zu ſtehen ſcheinen. Wir haben ſchon früher darauf aufmerkſam gemacht, daß ein großer Theil der in den Clementinen berichteten äußern und innern geſchichtlichen Verhältniſſe für nichts weniger als hiſtoriſch beglaubigt gelten kann, wie auch darüber ſowohl die Darlegung des Inhalts (§. 2.), als auch der von den Hauptperſonen entworfenen Zeichnung (§. 6.) nicht zweifelhaft laſſen kann. Wie konnte der Verfaſſer hoffen, daß dies nicht erkannt werden würde, wie ſich einbilden, daß die Leſer den Charakter, in welchem Petrus, Clemens u. a. erſcheinen, für den wahren, die vielen fingirten äußern geſchichtlichen Verhältniſſe für wirklich dageweſene halten würden? Unmöglich, könnte man ſagen, konnte der einſichtsvolle, umſichtige Verfaſſer dies erwarten, unmöglich konnte er daher ſeine Berichte als hiſtoriſche Wahrheit ausgeben wollen, vielmehr waren die fingirten geſchichtlichen Verhältniſſe nur dichteriſche Einkleidung, die er nur als Dichtung angeſehen wiſſen wollte [1]). Dadurch würde denn unſere obige Behauptung, daß der Verfaſſer das Erzählte für geſchichtliche Wahrheit hat ausgeben wollen, umgeſtoßen.

Allein dieſer Einwand, ſo ſcheinbar er auch ſein mag, ſo iſt er doch nur ſcheinbar. So Vieles der Verfaſſer auch ſelbſt fingirte, ſo folgte er doch größtentheils einer vorhandenen Grundlage oder vorhandenen Traditionen, und nur in den weniger bekannten Partien hatte er für ſeine Dichtungen freiern Spielraum.

Die folgende Unterſuchung, in wie weit ſich der Verfaſſer bei der Erzählung der äußern geſchichtlichen Verhältniſſe, wie bei der Schilderung der Hauptperſonen, der Wirklichkeit, oder auch damals vorhandenen Ueberlieferungen anſchließt, und in wie weit ſeine Schrift von ihm ſelbſt Fingirtes enthält, wird uns überzeugen, wie vorſichtig er mit den Erdichtungen zu Werke ging, wie ſehr er ſich bemühte, ſie in die engſte Verbindung mit hiſtoriſch feſtſtehenden Thatſachen, oder mit damals in Umlauf

---

1) Vergl. §. 4. Anm. 11.

geſetzten Traditionen zu bringen, damit im Leſer keine Zweifel an ſeinen Berichten erweckt werden ſollten. Ja wie ſehr dies gelungen, wird uns der folgende §. zeigen, wo wir ſehen werden, daß ſehr vieles von unſerm Verfaſſer rein Fingirte von ſpätern Schriftſtellern als geſchichtliche Wahrheit ausgegeben wurde. —

Was zunächſt die Perſonen des Jacobus, Petrus und Clemens anlangt, ſo erſcheinen ſie zwar in unſerer Schrift als Vertreter der ebionitiſchen Richtung, und inſofern war ihre Denkweiſe weſentlich verändert. Dennoch iſt ja bekannt, wie ſchon in der apoſtoliſchen Zeit die judaiſirenden, antipauliniſchen Beſtrebungen ſich auf die Autorität des Jacobus und Petrus zu ſtützen pflegten, und wie das Bild des Erſteren ſchon früh ebionitiſch ausgemalt wurde. Daß aber auch der römiſche Clemens ſchon früh von den judaiſirenden Richtungen zu ihrer Partei gezogen wurde, erhellt aus der bekannten Stelle des judaiſirenden (obwohl keineswegs aus dem Ebionitismus hervorgegangenen, vergl. Cap. IV.) **Hermae Pastor**, in welcher Hermas den Auftrag erhält: **scribes ergo duos libellos et mittes unum Clementi et unum Graptae, mittet autem Clemens in exteras civitates, illi enim permissum est**[2]). — Auch die äußere Stellung der genannten Männer ſchließt ſich an die Art und Weiſe an, in welcher ſie ſchon im neuen Teſtament erſcheinen. Wie Jacobus nach den Clementinen der in Jeruſalem reſidirende Biſchof iſt, ſo erſcheint er auch im neuen Teſtament als Vorſteher der jeruſalemiſchen Gemeinde, der nie über die Gränzen Paläſtina's hinauskam, und wie er in den Clementinen als Oberbiſchof der ganzen Chriſtenheit bezeichnet wird, ſo iſt auch ſchon aus dem neuen Teſtament die große Verehrung, welche ihm zu Theil ward, hinlänglich bekannt; wie vor allem die Sage von ſeinem als Reliquie aufbewahrten *ϑρόνος*[3]) ein ſtarkes Zeugniß von der Autorität ablegt, welche ſich an ſeine *καϑέδρα* knüpfte. Wenn dagegen Petrus in den Clementinen als der eigentliche Heidenapoſtel dargeſtellt wird, ſo

---

2) **Lib. I. vis. II, 4.**

3) Bei Euſeb. h. e. VII, 19.; vergl. den Excurs von Heinichen, **Eusebii histor. eccl. libr. X. tom. III. Lipsiae 1828. p. 412 seqq.**

zeugt dies von ihrer Abſicht, den Apoſtel Paulus zu verdrängen, und iſt natürlich der Wirklichkeit nicht entſprechend, obwohl es ſich derſelben inſofern anſchließt, als Petrus der erſte Apoſtel war, welcher Heiden in die chriſtliche Gemeinſchaft aufnahm, und er ſeit dem Apoſtelconvent außerhalb Paläſtina's wirkſam war, wenn ſich gleich ſein Wirkungskreis auch da beſonders auf Abkömmlinge der Juden beſchränkte *). Wenn die Clementinen zum Schauplatz ſeiner Thätigkeit Cäſarea Stratonis, Tyrus, Sidon, Berytus, Tripolis, Laodicea, Antiochia machen und ihn zuletzt als Biſchof von Rom ſein Leben enden laſſen, ſo ſchließt ſich das Erſtere dem Apoſtelg. c. VIII – X. Berichteten an und iſt nur eine weitere Ausdehnung ſeiner dort beſchriebenen Wirkſamkeit; ſeines Aufenthalts in Cäſarea wird noch beſonders Apoſtelg. c. X., ſeines Aufenthalts in Antiochia Galat. II, 11. gedacht. Und wenn er den Clementinen zufolge überall dem Simon Magus folgt und in Cäſarea und Laodicea Disputationen mit ihm zu beſtehen hat, ſo gab den Anknüpfungspunkt hierzu das in der Apoſtelgeſchichte erzählte Zuſammentreffen mit demſelben. Daß Simon in Cäſarea längere Zeit geweſen war, war aus Joſephus[4]) bekannt; war Petrus der Apoſtelgeſchichte zufolge aber ebenfalls dort geweſen, wie nahe lag es da, hier beide in einer Disputation zuſammentreffen zu laſſen! Was den Aufenthalt des Petrus zu Rom anlangt, ſo iſt, auch wenn man denſelben in Abrede ſtellen zu müſſen glaubt[5]), doch das jedenfalls gewiß, daß derſelbe nicht zuerſt von unſerm Verfaſſer behauptet worden iſt; rein fingirt iſt aber das römiſche Epiſkopat des Petrus. Wenn ferner nach der Vorausſetzung der Clementinen Petrus vor Jacobus geſtorben iſt, ſo

---

*) Ihm war ja die ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς übertragen nach Gal. II, 8.

4) Antiqq. lib. XX. c. 7. §. 2. p. 969. nach der Ausgabe von Havercamp. Daß der in dieſer Stelle erwähnte Simon derſelbe iſt mit dem aus der Apoſtelgeſchichte bekannten, ſcheint mir keinem Zweifel zu unterliegen. Vgl. Neanders apoſtoliſches Zeitalter, dritte Auflage I. S. 88. und Simſon, Leben und Lehren Simons des Magiers, in Illgens Zeitſchrift 1841. Heft III. S. 19.

5) Es iſt bekannt, daß dies in der neueſten Zeit beſonders von Baur geſchehen iſt; die Schwäche ſeiner Argumentation iſt jedoch ſchon von mehreren Seiten aufgedeckt worden.

ſtimmt dies freilich nicht mit dem Bericht des Joſephus überein, wohl aber mit dem des Hegeſipp, nach welchem der Tod des Jacobus erſt ins Jahr 69 fällt, und es iſt noch keineswegs entſchieden, welche Angabe die richtige iſt[6]). Was die Perſon des Clemens anlangt, ſo dürfte von allem dem, was die Clementinen über ihn berichten, nur ſehr Weniges hiſtoriſch feſtſtehen, Hier aber hatte die Dichtung um ſo freiern Spielraum, je weniger von ſeinen äußern Lebensverhältniſſen bekannt war, zu welcher Annahme uns doch gewiß der Umſtand, daß ſehr bald nicht einmal die Reihenfolge der erſten römiſchen Biſchöfe, Linus, Anacletus und Clemens, feſtſtand, wie die Erſcheinung nöthigt, daß manche unhiſtoriſche Angabe über ihn ſpäterhin aus den Clementinen in die Ueberlieferung überging (vergl. §. 9.). Was die Clementinen von ſeiner hohen Abkunft und Verwandſchaft mit dem kaiſerlichen Hauſe berichten, iſt, wie Baur[7]) nach dem Vorgange von Cotelerius und Mosheim gezeigt hat, von jenem Flavius Clemens entlehnt[8]), der unter Domitian den Märtyrertod erlitt. Seine große Gelehrſamkeit, welche recht abſichtlich hervorgehoben wird, iſt wohl fingirt *), die nahe Verbindung, in welche er zu Petrus geſetzt wird, iſt vielleicht der Stelle im Philipperbrief **IV, 3.** nachgebildet. Wie dort Clemens als *συνεργός* des Paulus erſcheint, ſo konnte dies Verhältniß um ſo eher auf Petrus übertragen werden, als dieſer in den Clementinen der eigentliche Heidenapoſtel iſt (vergl. §. 6.). Unhiſtoriſch iſt es ferner, wenn Clemens von Petrus zum Biſchof ordinirt wird und vor Linus und Anacletus das biſchöfliche Amt verwaltet haben ſoll (vergl. §. 9.).

Die Gegner des Petrus und Clemens ſind in den Clementinen, wie wir geſehen, Simon Magus, Apion, Athenodo-

6) Wäre die Stelle des Joſephus kritiſch geſichert, ſo würde ſein Zeugniß ohne Zweifel mehr Glaubwürdigkeit verdienen als das des Hegeſipp. Eben dies iſt aber nach dem Vorgange mehrerer älterer Gelehrten neuerdings von Credner u. a. in Abrede geſtellt worden. Vergl. den Abſchnitt über die Bedeutung der Clementinen, Anm. 8.

7) Chriſtuspartei S. 199 ff.

8) Dies iſt beſonders auch gezeigt in den Diſſertationen von Zacharias und Vitry von Calogera herausgegeben, opusculi scientifici tom. XXXIII. p. 300. 350 seqq. Vergl. Mosheim de rebus etc. p. 157.

*) Vergl. §. 9.

rus, Annubion. Als der Geburtsort des Magiers wird das Dörfchen Gitthä [9]) in Samaria angegeben, übereinſtimmend mit Juſtin dem Märtyrer *) und allen andern Schriftſtellern (vergl. Simſon a. a. O.) mit Ausnahme des Joſephus, nach welchem er ein Jude und auf der Inſel Cypern geboren war [10]). — Von allem dem, was die Clementinen über ſeine Eltern, ſeinen Aufenthalt in Aegypten, ſein Anſchließen an den Täufer Johannes u. ſ. w. erzählen, finden wir zwar vorher keine Spur, jedoch iſt wohl kaum anzunehmen, daß dies Alles erſt von unſerm Verfaſſer erdichtet worden ſei und Manches nicht ſchon früher in den Sagen, welche ſich um ſeine Perſon bildeten, vorhanden geweſen ſein ſollte. Seine Verbindung mit der Helena, von der auch Juſtin [11]) berichtet, iſt ſicher als hiſtoriſch beglaubigt zu

---

9) Ueber die verſchiedene Schreibweiſe vergl. Simſon in der ſchon angeführten Abhandlung über Simon Magus S. 18.

*) Apolog. I. p. 69. nach der Ausgabe Francofurti ad Viadr. 1686.

10) Antiqq. lib. XX. c. 7. §. 2. p. 969. ed. Havercamp. Die Frage, welcher Bericht der glaubwürdigere iſt, muß meines Erachtens zu Gunſten des Joſephus entſchieden werden. Denn wenn gleich das Zeugniß des Juſtin in dieſer Sache deshalb eine beſondere Beachtung verdient, weil er ſelbſt aus Samarien herſtammte, ſo war doch der Magier, von dem er erzählt, zum Theil wenigſtens ſchon die ſpätere mythiſche Perſon — man denke nur an ſeine Erzählung von einem Standbilde, welches ihm der Kaiſer Claudius in Rom errichtet haben ſoll. Abgeſehen hiervon, wie nahe mußte es liegen, wenn er unter den Samaritanern beſonders vielen Eingang fand, ſeinen Geburtsort nach Samaria zu verlegen. Wenn Simſon aber bemerkt, daß er bei den Samaritanern wohl ſchwerlich Eingang gefunden haben würde, wenn er ein Jude geweſen wäre, ſo iſt zu entgegnen, daß bei der unzweifelhaften Oppoſition, in welche er ſich zu dem Judenthum ſetzte, er nur um ſo mehr den allem Jüdiſchen durchaus feindlichen Samaritanern willkommen ſein mußte, wenn er ein geborner Jude war. Schwerlich würde er ferner mit ſeiner Behauptung, eine Incarnation der höchſten Kraft zu ſein, bei den Samaritanern ſo entſchiedenen Anklang gefunden haben (Actor. VIII, 9 seqq.), wenn er aus ihrem Lande herſtammte. Dazu kommt, daß Joſephus der Zeit nach ſo viel näher ſtand als Juſtin. —

Vielleicht hatte auch die Nachricht, daß Simon aus Samaria und zwar aus Gitthä gebürtig war, ihren Grund in einer Verwechslung von *Κιττιεύς* (Einwohner von Cittium, der Hauptſtadt von Cypern) mit *Γιττιεύς*, wie hin und wieder vermuthet worden iſt.

11) A. a. O.

betrachten, da nach Irenäus [12]) und Euſebius [13]) Statuen derſelben von den Samaritanern göttlich verehrt wurden, ja dieſe ſelbſt nach dem Zeugniß des Origenes eben deshalb den Namen der Helenianer [14]) empfangen hatten. Was die Clementinen von ſeinen Reiſen zu berichten wiſſen, war wohl größtentheils vom Verfaſſer ſelbſt erdichtet, ſo jedoch, daß ohne Zweifel eine hiſtoriſche Grundlage vorlag. Denn wenn er nach der Apoſtelgeſchichte ſich in Samaria befand, die vorhin angeführte Stelle des Joſephus dagegen von ſeinem Aufenthalt in Cäſarea Stratonis berichtet, ſo erfahren wir aus dem Sendſchreiben der Corinthier an Paulus [15]), welches wohl, wenn auch auf keinen Fall ächt, doch nicht grade ſehr ſpät anzuſetzen ſein dürfte, von ſeinem Aufenthalt in Corinth. Mag nun auch die Richtigkeit dieſer Angabe hingeſtellt ſein, ſo ſehen wir doch wenigſtens, wenn wir damit noch die Nachricht des Juſtin von ſeinem Aufenthalt in Rom zuſammenſtellen: ſchon vor der Abfaſſung unſerer Schrift wußte die Tradition von mehreren Reiſen des Magiers. Ueber die in den Clementinen vorkommenden Disputationen mit Petrus haben wir ſchon vorhin geſprochen.

Die innere Stellung des Magiers anlangend, ſo haben wir geſehen, wie er von unſerm Verfaſſer zum Haupt der Häreſien, namentlich des Gnoſticismus geſtempelt wird *). Hiervon findet ſich nun früher freilich keine Spur, deſto einſtimmiger haben aber faſt alle ſpätern Schriftſteller dies nachgeſprochen (vergl. §. 9.).

Ueber die übrigen Perſonen, Apion, Annubion, Athenodorus können wir uns kürzer faſſen. Apion hat nach den Clementinen den Beinamen *Πλειστονίκης*, iſt ein alexandriniſcher Grammatiker, voll bittern Haſſes gegen die Juden, den er ſelbſt in mehreren Schriften ausgelaſſen hatte. Er war früher, als

12) Adv. haer. I, 20.

13) h. e. II, 13.

14) Contra Celsum lib. V, 62.

15) Vergl. Rinck: Das Sendſchreiben der Corinthier an den Apoſtel Paulus und das dritte Sendſchreiben Pauli an die Corinthier, in armeniſcher Sprache erhalten, ins Deutſche überſetzt, Heidelberg 1823.

*) Vergl. §. 6.

Clemens noch in Rom war, mit ihm befreundet, hatte ſich aber ſpäterhin dem Magier angeſchloſſen, nur weil er ſeinen Haß gegen die Juden, nicht ſeine ſonſtigen Anſichten theilte, da er vielmehr ein Vertheidiger des Heidenthums und zwar des allegoriſch gedeuteten war. h. IV, 6. V, 2. und h. VI.

Es kann nicht im Geringſten zweifelhaft ſein, daß dies derſelbe Apion iſt, deſſen Name uns nicht allein bei den Kirchenſchriftſtellern Juſtin, Tatian, Clemens von Alexandrien, Tertullian, Euſebius, Hieronymus u. a., ſondern auch bei den Profanſcribenten Seneca, Plinius, Gellius, Athenäus begegnet, der nach Joſephus antiqq. judaic. lib. XVIII, 8. (vergl. Euſebius h. e. II, 5. und Hieronymus catalogus script. eccl. c. 13.) in Folge von Streitigkeiten zwiſchen den Juden und Griechen in Alexandrien im Auftrage der Letzteren nebſt zwei Andern als Geſandter an den Kaiſer Cajus Caligula abging (von Seiten der Juden ward Philo abgeſandt) und die Juden hauptſächlich deshalb beim Kaiſer verklagte, weil ſie ſeiner Bildſäule die ſchuldige Verehrung und den Eid bei ſeinem Namen verweigerten [16]).

Auch dieſer war ein alexandriniſcher Grammatiker und führte den Beinamen Pliſtonices [17]). Wie er ſchon durch die Uebernahme der Geſandſchaft ſeine feindſeligen Geſinnungen gegen die Juden an den Tag gelegt hatte, ſo machte er denſelben auch in Schriften Luft. Unter vielen andern Schriften, in denen er theilweiſe beiläufig das Judenthum angegriffen hatte, wird noch beſonders einer ausſchließlich gegen daſſelbe gerichteten Schrift von den Kirchenvätern gedacht [18]).

---

16) Vergl. hierüber beſonders Tillemont historia imperatorum, p. 674 seqq.

17) Einen alexandriniſchen Grammatiker nennen ihn faſt Alle, welche ſeines Namens Erwähnung thun. Den Beinamen Pliſtonices erwähnen nur Plinius der Aeltere in ſeiner Naturgeſchichte lib. XXXVI, 5. Gellius (noctes atticae VI, 8.), Clemens von Alexandria (strom. I, 21.), Euſebius (praepar. evang. X, 12.).

18) Seine Schriften, von denen aber keine auf uns gekommen ſind, ſind folgende:

1) Das Lob Alexanders des Großen. Vergl. Gellius noctes atticae, lib. VI. c. 8.

Gegen dieſe Angriffe übernahm Joſephus die Vertheidigung in einem beſondern Werk περὶ ἀρχαιότητος Ἰουδαίων, in welchem die erſten 13 Capitel des zweiten Buchs gegen Apion gerichtet ſind.

Ueber die Gelehrſamkeit und das hohe Anſehn, welches er genoß, herrſcht nur eine Stimme. Seine Commentare über den Homer waren weithin verbreitet [19]), als Geſchichtsforſcher hatte er ſich den Ruf des «fleißigſten Erforſchers der Geſchichte» erworben [20]). Tatianus [21]) nennt ihn einen ἄνδρα δοκιμώτατον, und der Beiname μόχθος, deſſen Suidas gedenkt, zeigt eben ſo ſehr von der Anerkennung ſeines ungeheuren Fleißes, als der Name πλειστονίκης ſein Talent im Disputiren beurkundet. Ja ſo groß war ſein Anſehn, daß er von Tiberius ein cymbalum mundi genannt wurde [22]). Mit dieſer Gelehrſamkeit verband er aber einen unbegränzten Dünkel [23]).

---

2) Περὶ ῥωμαικῆς διαλέκτου; vergl. Athenaei δειπνοσοφισταί lib. XV.

3) Ein Commentar zum Homer, der zu ſeiner Zeit ſehr viel geleſen wurde; vergl. Seneca epist. 88. und Heſychius von Alexandrien in der Vorrede zu ſeinem Gloſſarium. Auch Joſephus περὶ ἀρχαιότητος Ἰουδαίων lib. II, 2. ſpielt auf dieſe Schrift an, wenn er ſagt, daß Apion, der Homers Vaterland nicht wiſſe, doch über Moſes, der viel früher gelebt, ein Urtheil haben wolle. Wenn Fabricius bibl. graeca vol. VII. p. 50. glaubt, daß dieſes Werk in einem Codex der bibliotheca bodlejana noch vorhanden ſei, ſo hat Ruhnken in ſeiner Vorrede zum zweiten Theil des Heſychius gezeigt, daß dies auf einem Irrthum beruht.

4) Eine ἱστορία κατ' ἔθνος, wie Suidas in ſeinem Lexicon berichtet. Hiervon mag ein Theil geweſen ſein:

5) Die ägyptiſche Geſchichte in 5 Büchern (vergl. Gellius l. l. V, 14., Tatianus oratio adv. Graecos gegen Ende, und Clemens von Alexandrien strom. I, 21.). Im dritten Buche hatte er das Judenthum angegriffen. Vergl. Joſephus a. a. O.

Aber noch hiervon verſchieden wird einer eignen gegen die Juden gerichteten Schrift gedacht von Clemens (stromat. lib. I. c. 21.) und ſchon früher von Juſtin (cohortatio ad Graecos p. 9. und 10.). Vergl. auch Euſeb. h. e. III, 9.

19) Vergl. Seneca l. l., Gellius l. l. V, 14.

20) Euſeb. praep. evang. lib. X, 10.

21) Oratio contra Graecos gegen Ende.

22) Plinius in der Vorrede zu ſeiner Naturgeſchichte.

23) So behauptete er nach Plinius in der eben angeführten Stelle immortalitate donari a se, ad quos aliqua componeret. Vergl. auch

Clemens noch in Rom war, mit ihm befreundet, hatte ſich aber ſpäterhin dem Magier angeſchloſſen, nur weil er ſeinen Haß gegen die Juden, nicht ſeine ſonſtigen Anſichten theilte, da er vielmehr ein Vertheidiger des Heidenthums und zwar des allegoriſch gedeuteten war. h. IV, 6. V, 2. und h. VI.

Es kann nicht im Geringſten zweifelhaft ſein, daß dies derſelbe Apion iſt, deſſen Name uns nicht allein bei den Kirchenſchriftſtellern Juſtin, Tatian, Clemens von Alexandrien, Tertullian, Euſebius, Hieronymus u. a., ſondern auch bei den Profanſcribenten Seneca, Plinius, Gellius, Athenäus begegnet, der nach Joſephus antiqq. judaic. lib. XVIII, 8. (vergl. Euſebius h. e. II, 5. und Hieronymus catalogus script. eccl. c. 13.) in Folge von Streitigkeiten zwiſchen den Juden und Griechen in Alexandrien im Auftrage der Letzteren nebſt zwei Andern als Geſandter an den Kaiſer Cajus Caligula abging (von Seiten der Juden ward Philo abgeſandt) und die Juden hauptſächlich deshalb beim Kaiſer verklagte, weil ſie ſeiner Bildſäule die ſchuldige Verehrung und den Eid bei ſeinem Namen verweigerten [16].

Auch dieſer war ein alexandriniſcher Grammatiker und führte den Beinamen Pliſtonices [17]. Wie er ſchon durch die Uebernahme der Geſandſchaft ſeine feindſeligen Geſinnungen gegen die Juden an den Tag gelegt hatte, ſo machte er denſelben auch in Schriften Luft. Unter vielen andern Schriften, in denen er theilweiſe beiläufig das Judenthum angegriffen hatte, wird noch beſonders einer ausſchließlich gegen daſſelbe gerichteten Schrift von den Kirchenvätern gedacht [18].

---

16) Vergl. hierüber beſonders Tillemont historia imperatorum, p. 674 seqq.

17) Einen alexandriniſchen Grammatiker nennen ihn faſt Alle, welche ſeines Namens Erwähnung thun. Den Beinamen Pliſtonices erwähnen nur Plinius der Aeltere in ſeiner Naturgeſchichte lib. XXXVI, 5. Gellius (noctes atticae VI, 8.), Clemens von Alexandria (strom. I, 21.), Euſebius (praepar. evang. X, 12.).

18) Seine Schriften, von denen aber keine auf uns gekommen ſind, ſind folgende:

1) Das Lob Alexanders des Großen. Vergl. Gellius noctes atticae, lib. VI. c. 8.

Gegen dieſe Angriffe übernahm Joſephus die Vertheidigung in einem beſondern Werk *περὶ ἀρχαιότητος Ἰουδαίων*, in welchem die erſten 13 Capitel des zweiten Buchs gegen Apion gerichtet ſind.

Ueber die Gelehrſamkeit und das hohe Anſehn, welches er genoß, herrſcht nur eine Stimme. Seine Commentare über den Homer waren weithin verbreitet [19]), als Geſchichtsforſcher hatte er ſich den Ruf des «fleißigſten Erforſchers der Geſchichte» erworben [20]). Tatianus [21]) nennt ihn einen *ἄνδρα δοκιμώτατον*, und der Beiname *μόχθος*, deſſen Suidas gedenkt, zeigt eben ſo ſehr von der Anerkennung ſeines ungeheuren Fleißes, als der Name *πλειστονίκης* ſein Talent im Disputiren beurkundet. Ja ſo groß war ſein Anſehn, daß er von Tiberius ein cymbalum mundi genannt wurde [22]). Mit dieſer Gelehrſamkeit verband er aber einen unbegränzten Dünkel [23]).

---

2) *Περὶ ῥωμαϊκῆς διαλέκτου*; vergl. Athenaei *δειπνοσοφισταί* lib. XV.

3) Ein Commentar zum Homer, der zu ſeiner Zeit ſehr viel geleſen wurde; vergl. Seneca epist. 88. und Heſychius von Alexandrien in der Vorrede zu ſeinem Gloſſarium. Auch Joſephus *περὶ ἀρχαιότητος Ἰουδαίων* lib. II, 2. ſpielt auf dieſe Schrift an, wenn er ſagt, daß Apion, der Homers Vaterland nicht wiſſe, doch über Moſes, der viel früher gelebt, ein Urtheil haben wolle. Wenn Fabricius bibl. graeca vol. VII. p. 50. glaubt, daß dieſes Werk in einem Codex der bibliotheca bodlejana noch vorhanden ſei, ſo hat Ruhnken in ſeiner Vorrede zum zweiten Theil des Heſychius gezeigt, daß dies auf einem Irrthum beruht.

4) Eine *ἱστορία κατ' ἔθνος*, wie Suidas in ſeinem Lexicon berichtet. Hiervon mag ein Theil geweſen ſein:

5) Die ägyptiſche Geſchichte in 5 Büchern (vergl. Gellius l. l. V, 14., Tatianus oratio adv. Graecos gegen Ende, und Clemens von Alexandrien strom. I, 21.). Im dritten Buche hatte er das Judenthum angegriffen. Vergl. Joſephus a. a. O.

Aber noch hiervon verſchieden wird einer eignen gegen die Juden gerichteten Schrift gedacht von Clemens (stromat. lib. I. c. 21.) und ſchon früher von Juſtin (cohortatio ad Graecos p. 9. und 10.). Vergl. auch Euſeb. h. e. III, 9.

19) Vergl. Seneca l. l., Gellius l. l. V, 14.

20) Euſeb. praep. evang. lib. X, 10.

21) Oratio contra Graecos gegen Ende.

22) Plinius in der Vorrede zu ſeiner Naturgeſchichte.

23) So behauptete er nach Plinius in der eben angeführten Stelle immortalitate donari a se, ad quos aliqua componeret. Vergl. auch

Dieſen Mann wählte unſer Verfaſſer nun gewiß ſehr glücklich zum Repräſentanten der allegoriſchen Deutung der heidniſchen Göttermythen. Als Vertreter des Heidenthums gegen das Judenthum hatte er ſich ja öffentlich durch die Uebernahme der Geſandſchaft an den Kaiſer Caligula bewieſen, ſein Ruf war der allergrößte, ſeine Stärke im Disputiren allgemein bekannt, deſto angemeſſener war es, grade ihn der einfachen Wahrheit des Evangeliums gegenüber unterliegen zu laſſen. Daß er der allegoriſchen Deutung der Göttermythen zugethan war, wird uns zwar nur durch die Clementinen bezeugt, dennoch können wir dies ſchon gewiß aus ſeiner großen Gelehrſamkeit und Bildung mit Recht ſchließen. Auch könnte vielleicht eine Beſtätigung dieſer Annahme in einer Ueberſchrift 24) des genannten Buchs von Joſephus, *περὶ ἀρχαιότητος Ἰουδαίων*: «**contra Manethouem et alios stoicos**», wodurch Apion als ein Stoiker bezeichnet wird, enthalten ſein.

Daß Annubion, wie Athenodorus, wirklich geſchichtliche Perſonen ſind, läßt ſich wohl mit Recht erwarten, obwohl es mir nicht möglich geweſen iſt, Genaueres über dieſelben in andern Schriftſtellern aufzufinden.

---

§. 9.

Vieles vom Verfaſſer rein Fingirte ſpäterhin als Wahrheit aufgenommen.

Wenn wir im vorigen §. auszumitteln geſucht haben, in wie weit ſich der Verfaſſer der wirklichen Geſchichte, oder damals vorhandenen Traditionen anſchloß, in wie weit er dagegen willkürlich veränderte und ſelbſt geſchichtliche Verhältniſſe erdichtete, ſo werden wir jetzt zeigen, wie ſehr Vieles von dem Letztern ſpäterhin als hiſtoriſch verbürgt angenommen wurde. Wir werden ſehen, wie die Clementinen von dieſer Seite eine bisher

Gellius V, 14. Seine Schrift gegen das Judenthum muß nach dem Bericht des Joſephus ein höchſt ſchwaches Product geweſen ſein, was ſehr wohl mit ſeiner Vielwiſſerei vereinbar iſt.

24) Dieſe Ueberſchrift findet ſich in einem Codex der genannten Schrift von Joſephus, vergl. Fabricius bibl. graeca vol. V. ed. Harless, Hamburgi 1796. p. 7.

ganz unbeachtete Fundgrube ſind, welche uns über die Entſtehung mancher ſpäteren Ueberlieferungen Aufſchluß gibt [1]).

Es ſind beſonders Petrus, Clemens und der Magier Simon, deren Darſtellung in den Clementinen zu mannigfachen, theils einzeln daſtehenden, theils weit verbreiteten unwahren geſchichtlichen Ueberlieferungen die Veranlaſſung geworden iſt.

I. Petrus.

Nach den Clementinen war Petrus nach Antiochia gekommen und hatte hier zuerſt eine chriſtliche Gemeinde geſtiftet (vergl. §. 2. Abſchnitt VII.); ob er nach denſelben eine Zeitlang ihr erſter Biſchof geweſen, iſt wegen des fehlenden Schluſſes nicht auszumitteln. Die Recognitionen dagegen machen ihn auch zum erſten Biſchof daſelbſt, lib. X, 71 [2]). Hieraus iſt ohne Zweifel die Nachricht des Origenes und Euſebius abzuleiten, daß Petrus der Gründer der antiocheniſchen Kirche, wie ihr erſter Vorſteher geweſen ſei [3]) — jedoch bezeichnen ſie ihn nicht als erſten Biſchof, vielmehr nennt Euſebius als ſolchen ausdrücklich den Erodius [4]). Allein ſpätere Schriftſteller, zuerſt Chryſoſtomus [5], und Hieronymus [6]), bezeichnen ihn ausdrücklich als erſten an-

1) Vergl. den Abſchnitt über die Bedeutung der Clementinen am Ende. Wie dieſe Unterſuchung mit den frühern zuſammenhängt, darüber vergl. §. 4. Anm. 11. und §. 8. im Anfang.

2) Es bedarf wohl keines Beweiſes, daß Petrus weder Gründer noch Vorſteher der antiocheniſchen Gemeinde geweſen ſein kann.

3) Daß Petrus die antiocheniſche Kirche gegründet, ſagt Euſebius in ſeinem Chronicon (ed. Zohrabus, Mediolani 1818. p. 372.): *Πέτρος ὁ κορυφαῖος πρώτην (πρῶτος) ἐν Ἀντιοχείᾳ θεμελιώσας ἐκκλησίαν*; daß er derſelben zuerſt vorgeſtanden, bezeugt Origenes hom. VI. in Lucam (Origenis opera ed. Delarve, tom. III. Pariſiis 1740. p. 938.): — — — Ignatium dico episcopum Antiochiae post Petrum secundum, und Euſebius a. a. O.: — — — *ὁ δὲ αὐτὸς* (scil. *Πέτρος*) *μέτα τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ ἐκκλησίας καὶ τῆς ἐν Ῥώμῃ πρῶτος προέστη*. Vergl. ſeine Kirchengeſchichte lib. III, 36.

4) Vergl. das genannte Chronicon p. 373., womit das 22ſte Capitel des dritten Buchs ſeiner Kirchengeſchichte zu vergleichen iſt.

5) hom. XLII. in Ignatium martyrem (J. Chrysostomi ad populum antiochenum homiliae LXXVII., Lutetiae Parisiorum 1609. p. 567.).

6) Commentarius in epist. ad Galatas c. I., nach der Ausgabe des Victorius Reatinus tom. VI. p. 128. und im catalogus scriptor. eccles. c. I.

tiochenischen Biſchof, der Letztere drückt ſich jedoch noch zweifelhaft aus, wenn er ſagt: **deinde primum episcopum antiochenae ecclesiae Petrum fuisse accepimus.** Mag auch Mißverſtand der Stelle des Origenes und Euſebius, in welcher der Apoſtel Petrus als der erſte Vorſteher der antiocheniſchen Gemeinde erſcheint, die nächſte Veranlaſſung geweſen ſein, ihn zum erſten Biſchof daſelbſt zu machen, — die Nachricht des Origenes und Euſebius ſelbſt beruht doch ſicher auf dem Bericht der Clementinen und Recognitionen. Ebenſo berichtet Baſilius, Biſchof von Seleucia [7]) (um die Mitte des fünften Jahrhunderts), das **chronicon paschale** [8]), die Chronographie des Georgius Syncellus [9]), ſowohl daß Petrus Gründer, als auch daß er erſter Biſchof der antiocheniſchen Kirche geweſen ſei. Dagegen ſcheint in der lateiniſchen Kirche die erſtere Nachricht viel früher als die letztere allgemeine Geltung gewonnen zu haben. Prosper von Aquitanien ſagt in ſeinem Chronicon [10]), daß Petrus die antiocheniſche Kirche gegründet habe, ohne etwas von ſeinem dortigen Episkopat zu erwähnen, ja noch ſelbſt Rabanus Maurus ſcheint dies bezweifelt zu haben, da er in ſeinem **martyrologium** [11]) wohl der Gründung der antiocheniſchen Kirche durch Petrus und ſeines römiſchen Episkopats Erwähnung thut, aber nichts von ſeinem Episkopat zu Antiochia ſagt, wogegen freilich ſchon viel früher Leo der Große [12]), wie Gregor der Große [13]), auch dieſe Nachricht angenommen hatten, wie ſie auch in das **liber pontificalis** [14]), deſſen erſter Theil im An-

---

7) In vita sanctae Theclae.

8) Chronicon paschale ed. Dindorf, vol. I. Bonnae 1832. p. 421 und 432. Ueber die Zeit der Abfaſſung vergl. §. 7.

9) Georgius Syncellus et Nicephorus C. P. ex recensione Dindorfii, vol. I. Bonnae 1829. p. 627.

10) Herausgegeben im thesaurus monument. eccles. von J. Basnage, vol. I. Antverpiae 1725. p. 276.

11) In dem angeführten thesaurus von Basnage, tom. II. pars II.

12) Sermo in natal. app. Petri et Pauli.

13) Im fünften Buch ſeiner Briefe epist. 39. und im achten Buch epist. 2. (Gregorii I. opera omnia, tom. II. Parisiis 1705. p. 764. und 894.).

14) In Muratorii rerum italicarum scriptores, tom. III. Mediolani 1723. abgedruckt. Ueber den Verfaſſer, die Zeit der Entſtehung,

fang des achten Jahrhunderts verfaßt worden iſt, überging. Späterhin wurde der 22ſte Februar von der lateiniſchen Kirche als Feſt des antiocheniſchen Episkopats des Apoſtels Petrus angeſetzt.

Ebenſo findet ſich auch die Nachricht vom römiſchen Episkopat des Petrus zuerſt in den Clementinen. So iſolirt dieſelben hiermit auch in ihrer Zeit daſtehen, ſo konnte es doch nicht fehlen, daß eine Annahme, die der römiſchen Kirche ſo erwünſcht ſein mußte, nach und nach Eingang fand. Schon zur Zeit des Euſebius nahm man an, daß Petrus der römiſchen Kirche am Ende ſeines Lebens vorgeſtanden habe [15]), und vom Ende des vierten Jahrhunderts an machte man ihn zum erſten römiſchen Biſchof, zuerſt Optatus Milevitanus [16]), Hieronymus [17]), Auguſtinus [18]) u. a. Wie allgemein dies ſpäterhin angenommen wurde, iſt hinlänglich bekannt.

Die Nachricht, daß Petrus ſich alles Fleiſchgenuſſes enthalten, bei Gregor von Nazianz *περὶ φιλοπτωχίας* [19]), rührt ebenfalls wahrſcheinlich von den Clementinen her. Wenn Elias von Creta in der zweiten Hälfte des 8ten Jahrh. in ſeinem Commentar zu Gregor's Schriften bei dieſer Stelle bemerkt: **hoc autem ex quodam libro desumtum est in ecclesiasticum canonem minime recepto**, ſo glaube ich, daß dies Buch unſere Clementinen ſind, in denen Petrus ausdrücklich erklärt, daß er ſich des Fleiſchgenuſſes gänzlich enthalte, vergl. **h. XII, 6.** [20a]).

---

die Quellen des lib. pontif. vergl. die trefflichen Unterſuchungen in der Vorrede daſelbſt.

15) Vergl. ſein Chronicon in der angeführten Ausgabe p. 372. *Πέτρος ὁ κυρυφαῖος — — — εἰς Ῥώμην ἄπεισι — — — καὶ τῆς ἐν Ῥώμῃ* (scil. *ἐκκλησίας*) *πρῶτος προέστη*. Vergl. ſeine Kirchengeſchichte III, 21. Als erſten Biſchof von Rom bezeichnet Euſebius aber ausdrücklich den Linus h. e. III, 2.

16) De schismate Donatistarum, lib. II. c. 2. (bibl. patrum von Gallandi, tom. V. Venetiis 1769.).

17) Catalogus script. eccles. c. I.; vergl. auch ſeine Ueberſetzung des euſebianiſchen Chronicon a. a. O.

18) Vergl. ſeinen Brief an Generoſus, epist. LIII. (nach der Benedictiner Ausgabe tom. II. Venetiis 1729. p. 120.) und contra litteras Petiliani lib. II. tom. IX. Venetiis 1733. p. 254.

19) Nach der Ausgabe Coloniae 1690. p. 241.

20a) Vergl. Lehrbegriff §. 16.,

II. Der römiſche Clemens.

Je weniger über die Perſon des römiſchen Clemens bekannt war, um ſo leichter mußte es dem Verfaſſer der Clementinen gelingen, mit ſeinen Erdichtungen in Betreff deſſelben Eingang zu finden. Mag es ſich gleich ſchwerlich mit Sicherheit entſcheiden laſſen, ob er ein geborner Jude oder Heide war, — obwohl das Erſtere nicht ſowohl aus dem vierten Capitel, als aus dem ganzen Gepräge ſeines unzweifelhaft ächten erſten Briefes an die Corinthier wahrſcheinlich iſt [20b]), — das ſteht doch jedenfalls feſt, daß der Bericht der Clementinen von ſeiner Verwandſchaft mit dem kaiſerlichen Hauſe, wie von ſeiner hohen Bildung ebenſowenig als geſchichtliche Wahrheit gelten kann, als das, was ſie von ſeinen Eltern, Fauſtus und Matthidia, und ſeinen Brüdern Nicetas (Fauſtinus) und Aquila (Fauſtinianus) erzählen. Dennoch begegnen wir allen dieſen Nachrichten bei ſpätern Schriftſtellern wieder. Seine hohe Abkunft und Verwandſchaft mit dem kaiſerlichen Hauſe wird bezeugt von dem im fünften Jahrhundert lebenden Biſchof von Lyon Eucherius [21]), von Nilus [22]) (ſtarb um 450), und Nicephorus Calliſti [23]), und galt lange Zeit bis in die neueſten Zeiten hinein als geſchichtlich verbürgt [24]), obgleich dieſe Nachricht doch ſicher aus den Clementinen entſtanden und entweder unmittelbar aus denſelben oder einer ihrer verſchiedenen Ueberarbeitungen (über dieſelben Cap. III.) geſchöpft iſt, oder doch mittelbar, inſofern

---

20b) Ueber die dogmatiſche Eigenthümlichkeit dieſes Briefs, in welchem ein gleichmäßiges Durchdringen der petriniſchen wie pauliniſchen Richtung hervortritt, vergl. Cap. IV.

21) Epistola paraenetica de contemtu mundi et saecularis philosophiae ad Valerianum: Clemens vetusta prosapia Senatorum atque etiam stirpe Caesarum, omni scientia refertus omniumque liberalium artium peritissimus.

22) Nili epistolarum libri IV. interprete Allatio, Romae 1662. lib. II. epist. 49.

23) Nicephori Callisti hist. eccles., Lutetiae Parisiorum 1630. lib. II, 35. III, 18.

24) Einer der erſten, welcher die geſchichtliche Wahrheit dieſer Nachricht bezweifelte, aber damit vielen Widerſpruch erregte, war Tillemont. Noch in der neueſten Zeit iſt dies unter andern wieder vorgebracht worden von Buße, Grundriß der chriſtlichen Litteratur, Thl. 1. Stück 1.

ſie der Verwechslung des römiſchen Biſchofs mit dem Flavius Clemens, welche von den Clementinen ausging (vergl. §. 8.), ihren Urſprung verdankt. Daſſelbe gilt von ſeiner geprieſenen großen Gelehrſamkeit und Kenntniß der Philoſophie. Schon Hieronymus bemerkt zu der Stelle des Philipperbriefes **IV, 3.**: **Clemens eo philosopho magnae doctrinae vir, qui Romae episcopus fuit** *). Daß er dies aus der Ueberarbeitung unſerer Clementinen, den Recognitionen, geſchöpft hat, iſt um ſo wahrſcheinlicher, als er dieſe wohl kannte und vielfach benutzte (vergl. Cap. **III.** §. **3.**). Eucherius [25]) beſchreibt ihn ſogar als omni scientia refertus omniumque liberalium artium peritissimus. Eben ſo Nilus l. l., der falſche Dionyſius Areopagita [26]), Anaſtaſius von Sinai [27]). Naiv klingt das Geſtändniß des Nilus, daß Clemens ſeine große Gelehrſamkeit in ſeinem Briefe nur nicht habe zeigen wollen, um nicht die Kraft der apoſtoliſchen Lehre mit menſchlichen Wiſſenſchaften zu miſchen, und zeigt, wovon freilich ein oberflächliches Leſen des Briefes ſchon überzeugt, daß die Nachricht von ſeiner ungemeinen Gelehrſamkeit aus dem Briefe ſelbſt nicht entnommen ſein konnte. Weniger bedeutend iſt, daß aus den Clementinen der Name des Vaters des Clemens, Fauſtus, in das liber pontificalis [28]), in die im neunten oder zehnten Jahrhundert verfaßte historia certaminis apostolici von **Pseudoabdias**, in die *σύνοψις ἱστοριῶν* des Cedrenus und in die

---

*) Nach der Ausgabe des Victorius Reatinus, tom. VIII. p. 253.

25) Siehe Anm. 21.

26) *Περὶ θείων ὀνομάτων* c. 5. (in der maxima bibl. patrum, tom. II. p. 303.).

27) *ὁδηγός* c. I., in J. Gretseri opp. tom. XIV. Ratisbonae 1740. Ueber die Zeit der Abfaſſung vergl. Walch's Ketzergeſchichte, Thl. VIII. S. 827.

28) Vergl. Muratorius rerum italicarum scriptores, tom. III. Mediolani 1723. p. 94. Als Vater des Clemens wird hier zwar Fauſtinus angegeben, die Verwechslung beider Namen findet ſich aber auch ſonſt, z. B. bei dem bekannten Semipelagianer Fauſtus von Riez (vergl. max. bibl. patr., tom. VIII. Lugduni Batavor. 1677. im Inhaltsverzeichniß). Daß übrigens dieſe Nachricht den Clementinen entnommen iſt, kann um ſo weniger zweifelhaft ſein, als der zu denſelben gehörende Brief des Clemens an Jacobus gleich darauf angeführt wird.

II. Der römiſche Clemens.

Je weniger über die Perſon des römiſchen Clemens bekannt war, um ſo leichter mußte es dem Verfaſſer der Clementinen gelingen, mit ſeinen Erdichtungen in Betreff deſſelben Eingang zu finden. Mag es ſich gleich ſchwerlich mit Sicherheit entſcheiden laſſen, ob er ein geborner Jude oder Heide war, — obwohl das Erſtere nicht ſowohl aus dem vierten Capitel, als aus dem ganzen Gepräge ſeines unzweifelhaft ächten erſten Briefes an die Corinthier wahrſcheinlich iſt [20b]), — das ſteht doch jedenfalls feſt, daß der Bericht der Clementinen von ſeiner Verwandſchaft mit dem kaiſerlichen Hauſe, wie von ſeiner hohen Bildung ebenſowenig als geſchichtliche Wahrheit gelten kann, als das, was ſie von ſeinen Eltern, Fauſtus und Matthidia, und ſeinen Brüdern Nicetas (Fauſtinus) und Aquila (Fauſtinianus) erzählen. Dennoch begegnen wir allen dieſen Nachrichten bei ſpätern Schriftſtellern wieder. Seine hohe Abkunft und Verwandſchaft mit dem kaiſerlichen Hauſe wird bezeugt von dem im fünften Jahrhundert lebenden Biſchof von Lyon Eucherius [21]), von Nilus [22]) (ſtarb um 450), und Nicephorus Calliſti [23]), und galt lange Zeit bis in die neueſten Zeiten hinein als geſchichtlich verbürgt [24]), obgleich dieſe Nachricht doch ſicher aus den Clementinen entſtanden und entweder unmittelbar aus denſelben oder einer ihrer verſchiedenen Ueberarbeitungen (über dieſelben Cap. III.) geſchöpft iſt, oder doch mittelbar, inſofern

---

20b) Ueber die dogmatiſche Eigenthümlichkeit dieſes Briefs, in welchem ein gleichmäßiges Durchdringen der petriniſchen wie pauliniſchen Richtung hervortritt, vergl. Cap. IV.

21) Epistola paraenetica de contemtu mundi et saecularis philosophiae ad Valerianum: Clemens vetusta prosapia Senatorum atque etiam stirpe Caesarum, omni scientia refertus omniumque liberalium artium peritissimus.

22) Nili epistolarum libri IV. interprete Allatio, Romae 1662. lib. II. epist. 49.

23) Nicephori Callisti hist. eccles., Lutetiae Parisiorum 1630. lib. II, 35. III, 18.

24) Einer der erſten, welcher die geſchichtliche Wahrheit dieſer Nachricht bezweifelte, aber damit vielen Widerſpruch erregte, war Tillemont. Noch in der neueſten Zeit iſt dies unter andern wieder vorgebracht worden von Buße, Grundriß der chriſtlichen Litteratur, Thl. 1. Stück 1.

ſie der Verwechslung des römiſchen Biſchofs mit dem Flavius Clemens, welche von den Clementinen ausging (vergl. §. 8.), ihren Urſprung verdankt. Daſſelbe gilt von ſeiner geprieſenen großen Gelehrſamkeit und Kenntniß der Philoſophie. Schon Hieronymus bemerkt zu der Stelle des Philipperbriefes **IV, 3.**: **Clemens eo philosopho magnae doctrinae vir, qui Romae episcopus fuit** *). Daß er dies aus der Ueberarbeitung unſerer Clementinen, den Recognitionen, geſchöpft hat, iſt um ſo wahrſcheinlicher, als er dieſe wohl kannte und vielfach benutzte (vergl. Cap. **III.** §. **3.**). Eucherius [25]) beſchreibt ihn ſogar als **omni scientia refertus omniumque liberalium artium peritissimus.** Eben ſo Nilus l. l., der falſche Dionyſius Areopagita [26]), Anaſtaſius von Sinai [27]). Naiv klingt das Geſtändniß des Nilus, daß Clemens ſeine große Gelehrſamkeit in ſeinem Briefe nur nicht habe zeigen wollen, um nicht die Kraft der apoſtoliſchen Lehre mit menſchlichen Wiſſenſchaften zu miſchen, und zeigt, wovon freilich ein oberflächliches Leſen des Briefes ſchon überzeugt, daß die Nachricht von ſeiner ungemeinen Gelehrſamkeit aus dem Briefe ſelbſt nicht entnommen ſein konnte. Weniger bedeutend iſt, daß aus den Clementinen der Name des Vaters des Clemens, Fauſtus, in das **liber pontificalis** [28]), in die im neunten oder zehnten Jahrhundert verfaßte **historia certaminis apostolici** von **Pseudo-abdias**, in die *σύνοψις ἱστοριῶν* des Cedrenus und in die

---

*) Nach der Ausgabe des Victorius Reatinus, tom. VIII. p. 253.

25) Siehe Anm. 21.

26) *Περὶ θείων ὀνομάτων* c. 5. (in der maxima bibl. patrum, tom. II. p. 303.).

27) *ὁδηγός* c. I., in J. Gretseri opp. tom. XIV. Ratisbonae 1740. Ueber die Zeit der Abfaſſung vergl. Walch's Ketzergeſchichte, Thl. VIII. S. 827.

28) Vergl. Muratorius rerum italicarum scriptores, tom. III. Mediolani 1723. p. 94. Als Vater des Clemens wird hier zwar Fauſtinus angegeben, die Verwechslung beider Namen findet ſich aber auch ſonſt, z. B. bei dem bekannten Semipelagianer Fauſtus von Riez (vergl. max. bibl. patr., tom. VIII. Lugduni Batavor. 1677. im Inhaltsverzeichniß). Daß übrigens dieſe Nachricht den Clementinen entnommen iſt, kann um ſo weniger zweifelhaft ſein, als der zu denſelben gehörende Brief des Clemens an Jacobus gleich darauf angeführt wird.

Kirchengeſchichte des Nicephorus Calliſti [29]), der Name ſeiner Brüder, Nicetas (Fauſtinus) und Aquila (Fauſtinianus) in die apoſtoliſchen Conſtitutionen (VI, 8.) und in die Kirchengeſchichte des Nicephorus (a. a. O.) übergegangen iſt. Die Nachricht von der beſondern Keuſchheit des Clemens beim Verfaſſer des ignatianiſchen Briefes an die Philadelphener c. 4. und bei Aldhelmus de laude virginum iſt ebenfalls wohl aus dem Anfang der Homilien oder Recognitionen entlehnt, wie der Letztere in einer andern Schrift de laudibus virginitatis c. 12. deutlich zu erkennen gibt.

Ferner iſt auch wohl die Nachricht, daß Clemens ein Schüler des Petrus geweſen, auf unſere Clementinen zurückzuführen. Es könnte ſcheinen, als ob ein bedeutender Grad von hiſtoriſcher Skepſis dazu gehöre, dieſe Nachricht zu bezweifeln. Schon Irenäus (adv. haer. III, 3.) ſagt von ihm: vidit ipsos apostolos et contulit cum iis, cum adhuc insonantem praedicationem apostolorum et traditionem ante oculos haberet — daß Paulus und Petrus gemeint ſind, kann nicht zweifelhaft ſein —; Origenes nennt ihn nicht nur öfter [30]) einen Schüler der Apoſtel, ſondern an einer Stelle [31]) auch ausdrücklich einen Schüler des Apoſtels Petrus. Euſebius bezeugt (h. e. V, 6.), daß er mit den Apoſteln umgegangen, Rufin bezeichnet ihn nicht allein als discipulus [32]), ſondern auch als comes apostolorum [33]), der römiſche Biſchof Zoſimus endlich ſagt in einem Briefe, daß Clemens beati Petri apostoli disciplinis imbutus geweſen ſei [34]); außerdem bezeugen daſſelbe noch viele Andere [35]).

---

29) A. a. O. (vergl. Anm. 23.).

30) Contra Celsum lib. III. praef., und de principiis II, 3.

31) Lib. III. comment. in Genesin (Philocalia cap. 22.), nach der Ausgabe von Delarve tom. II. Parisiis 1733. p. 20.

32) De adulteratione librorum Origenis.

33) In ſ. peroratio translationis suae explanat. Origenis in epist. ad Romanos.

34) Dieſe Stelle hat Baronius in ſeinen Annalen ad ann. 1417. §. 20. aus einem Codex der vaticaniſchen Bibliothek mitgetheilt (nach der Ausgabe Venetiis 1708. tom. V. p. 339.).

35) So der Verfaſſer der Disputation gegen den Arius in den Werken des Athanaſius, tom. I. p. 135., der Verfaſſer des ignatianiſchen

Daß auf dieſe Zeugniſſe hin die Verbindung unſers Clemens mit Petrus als hiſtoriſch genugſam verbürgt von Vielen feſtgehalten wird, muß gewiß als natürlich erſcheinen [36]).

Gleichwohl glaube ich mich entſchieden gegen dieſe Annahme erklären zu müſſen [37 a]), und zwar aus dem Grunde, weil dieſelbe durch die Clementinen in Umlauf geſetzt zu ſein ſcheint, in deren Intereſſe es lag, den Clemens in die engſte Verbindung mit Petrus zu bringen (vergl. §. 5.). Denn nicht allein, daß ſich vor denſelben kein Zeugniß hierfür findet, ſo zeigt es ſich beſonders bei Origenes ganz deutlich, woher er ſeine Nachricht entnommen, da er an der Stelle den Clemens einen Schüler des Petrus nennt, wo er aus den Recognitionen einen längern Abſchnitt anführt (Philocal. c. 22.), ohne Zweifel an deren Abfaſſung von Clemens zu äußern.

Insbeſondere ſind die Clementinen für die genetiſche Erklärung der verſchiedenen Traditionen über die Reihenfolge der erſten römiſchen Biſchöfe von großer Wichtigkeit. Mag man auch jetzt ziemlich einverſtanden ſein, daß unſerm Clemens die Stelle nach Linus und Anacletus gebührt, ſo iſt doch für eine Nachweiſung der Entſtehung der verſchiedenen Angaben noch gar nichts gethan, obgleich dieſe doch erforderlich iſt, den Streit zum Abſchluß zu bringen. Die Clementinen ſind es, welche uns hierbei auf den richtigen Weg leiten.

Die Stelle des Irenäus adv. haer. III, 3. gibt uns die glaubwürdigſte und, abgeſehen vom Zeugniß der Clementinen, auch die älteſte Nachricht über die Succeſſion der erſten römiſchen Biſchöfe: Linus, Anacletus, Clemens [37 b]). Hiermit ſtim-

Briefes ad Mariam Cassobolitam c. 4., Aldhelmus (de laude virginitatis c. 12.), Freculfus (chronicon, tom. II. lib. II.), Cedrenus (σύνοψις ἱστοριῶν) u. a.

36) Vergl. unter andern die neueſte Abhandlung über den römiſchen Clemens von Franke in Rudelbach's Zeitſchrift 1841. Heft III., vergl. auch Baur über den Urſprung des Episkopats S. 96.

37 a) Auch Neander (apoſtol. Zeitalter S. 517.) ſagt, daß er das, was von der Verbindung zwiſchen dem Clemens und Petrus erzählt wird, nicht als geſchichtlich beglaubigt gelten laſſen könne.

37 b) Es iſt natürlich nicht unſere Aufgabe zu erweiſen, daß dieſe Angabe die richtige iſt. Vielmehr gehen wir von dieſer Vorausſetzung aus und wollen nur die Geneſis der verſchiedenen andern Traditionen auf=

men auch Euſebius (h. e. III, 4. 15. V, 6.) und viele Andere überein.

Ganz anders lautet der Bericht der Clementinen. Nach denſelben war Clemens von Petrus ſelbſt zum Biſchof der römiſchen Kirche eingeſetzt und verwaltete das biſchöfliche Amt unmittelbar nach ſeinem Tode. Dies hängt eng mit der ganzen unhiſtoriſchen Stellung zuſammen, in welche die Clementinen den Clemens zu Petrus ſetzen. War er ſein Schüler, ſein beſtändiger Begleiter auf allen ſeinen Reiſen, ſo lag es nahe, ihn von Petrus, der den Clementinen zufolge überall, wo er das Evangelium verkündigte, die Würdigſten zu Biſchöfen einſetzte [38]), zum römiſchen Biſchof ernannt werden zu laſſen.

Wie nun aber das unhiſtoriſche Verhältniß des Clemens zum Petrus — die Annahme ihrer engen Verbindung — in kurzer Zeit bei ſehr Vielen Eingang fand (vergl. oben), ſo nahm man auch bald ziemlich allgemein an, daß Clemens von Petrus ſelbſt zum Biſchof von Rom eingeſetzt worden war. Wenn der Umſtand, daß die Clementinen das früheſte Zeugniß hierfür enthalten, verbunden damit, daß ſie in ihren mannigfachen Ueberarbeitungen in der älteſten Kirche weit verbreitet waren (vergl. §. 10.), noch zweifelhaft laſſen könnte, ob von ihnen jene Tradition ausgegangen, ſo zeigt doch eine Stelle des Rufin [39]) ganz deutlich, daß der zu den Clementinen gehörende Brief des Clemens an Jacobus die Veranlaſſung zu der Annahme gab, daß Clemens von Petrus ſelbſt zum Biſchof eingeſetzt worden war.

So ging von den Clementinen ziemlich allgemein die Tradition aus, nach welcher Clemens von Petrus ſelbſt zum Biſchof eingeſetzt war. Entweder nahm man dabei an, daß Clemens vor Linus und Anacletus Biſchof geweſen ſei, wie dies ja auch die Annahme der Clementinen war.

---

zufinden ſuchen. Vergl. übrigens hierzu das Cap. IV. §. 5. über die Zeit der Abfaſſung des clementiniſchen Briefs Bemerkte.

38) Vergl. die Inhaltsangabe der Clementinen §. 2.

39) In der Vorrede zu ſeiner Ueberſetzung der Recognitionen: quidam enim requirunt, quomodo, cum Linus et Anacletus in urbe Roma ante Clementem hunc fuerint episcopi, ipse Clemens ad Jacobum scribens sibi dicat a Petro docendi cathedram traditam.

Schon gegen das Ende des zweiten, oder im Anfang des dritten Jahrhunderts finden wir dieſe Tradition bei Tertullian[40]); und Hieronymus bezeugt in ſeinem **catalogus scriptor. eccles.**[41]), daß die Mehrzahl der Lateiner zu ſeiner Zeit das Epiſkopat des Clemens vor das des Linus und Anacletus ſetzten, und wenn er auch ſelbſt hier dem Clemens die Stelle nach Linus und Anacletus anweiſt, ſo ſtellt er ihn in andern Schriften[42]) doch vor dieſelben. *Oder man ſuchte die Angabe, daß Linus und Anacletus das biſchöfliche Amt vor Clemens verwaltet hätten, mit der Einſetzung des Clemens durch Petrus zu vereinigen.* Das Erſtere nahm man an, da es durch zu gewichtige Zeugen verbürgt war, das Zweite auf die Autorität der Clementinen[43]). Linus und Anacletus, behauptete man demnach, ſind zwar vor Clemens Biſchöfe zu Rom geweſen, gleichwohl iſt Clemens durch Petrus ſelbſt in das biſchöfliche Amt eingeſetzt worden. Auf zwei verſchiedene Weiſen ſuchte man beides in Einklang zu bringen.

Einige nahmen an, Clemens ſei zwar von Petrus ordinirt worden, habe aber eine Zeitlang der biſchöflichen Würde freiwillig entſagt und dieſelbe erſt nach dem Tode des Linus und Anacletus angetreten. Daß dieſe Löſung von Manchen eingeſchlagen wurde, bezeugt uns Epiphanius **h. XXVII, 6.**

Andere dagegen behaupteten, Linus und Anacletus ſind noch bei Lebzeiten des Petrus von dieſem zu Biſchöfen eingeſetzt, **«ut illi episcopatus curam gererent, ipse vero apostolatus impleret officium»**, kurz vor ſeinem Tode habe Petrus dagegen, nachdem Linus und Anacletus geſtorben, dem Clemens das biſchöfliche Amt übertragen. Dies iſt die Anſicht

---

40) In der Schrift de praescriptionibus adv. haereticos c. 32. — Die Frage, wann er dieſelbe verfaßt, hängt mit der andern zuſammen, ob ſie eine montaniſtiſche oder vormontaniſtiſche Schrift iſt. Das Erſtere behaupten Cölln, Schwegler u. a., das Zweite Neander.

41) — — — tametsi plerique Latinorum secundum post Petrum apostolum putent fuisse Clementem.

42) Adv. Jovinianum I, 7. Clemens successor apostoli Petri und in ſeinem Commentar zum Jeſaias c. LII, 13.: Clemens, qui post Petrum romanam rexit ecclesiam.

43) Vergl. die Anm. 39. angeführte Stelle des Rufin.

Rufin's, wie ſchon mancher Anderen vor ihm [44]). Da hiermit die Anſicht nun freilich unvereinbar war, daß Petrus vor Linus und Anacletus geſtorben ſei, ſo müſſen wir es ganz natürlich finden, daß Rufin das Capitel des Euſebius, in welchem dies behauptet wird (h. e. III, 2.), in ſeiner Ueberſetzung ganz ausließ.

Die letztere Löſung konnte leicht zu einer andern Annahme in Betreff der Reihenfolge der erſten Biſchöfe Veranlaſſung geben. Es mußte doch unwahrſcheinlich erſcheinen, daß der Apoſtel beide, Linus und Anacletus, überlebt und nach ihrem Tode den Clemens zum Biſchof geweiht haben ſollte. So wies man unſerm Clemens denn die zweite Stelle an, und ſetzte ihn, um ſeine Einſetzung durch Petrus feſthalten zu können, wenigſtens vor Anacletus. «Der erſte römiſche Biſchof», heißt es in den apoſtoliſchen Conſtitutionen, «war Linus, von Paulus dazu ernannt, als zweiter iſt von mir (Petrus) Clemens eingeſetzt worden» [45]). Eben daſſelbe nehmen an Optatus Milevitanus [46]), Auguſtin [47]) u. a.

III. Simon Magus.

Auch in Betreff der Perſon des Magiers iſt Vieles aus den Clementinen in die ſpätere Ueberlieferung übergegangen, ja wir dürfen dreiſt behaupten, daß derſelbe zu der mythiſchen Perſon, wie er nach den ſpätern Berichten erſcheint, zum Theil erſt in Folge der Art und Weiſe, wie er in den Clementinen dargeſtellt wird, geworden iſt.

Es iſt allgemein bekannt, daß der Magier Simon in der alten Kirche als Vater aller Häreſien, insbeſondere der gnoſtiſchen, betrachtet wurde. In der Vorrede zum dritten Buch adv. haer. nennt Irenäus ihn einen Vater aller Häretiker; an einer andern Stelle [48]) heißt es — — — omnes a Simone haeretici initia sumentes. Euſebius ſagt in ſeiner Kirchenge-

---

44) Vergl. die ſchon öfter genannte Vorrede zu ſeiner Ueberſetzung der Recognitionen. Daß ſchon manche Andere vor ihm derſelben Anſicht geweſen waren, bezeugt er, wenn er ſagt: «cujus rei hanc accepimus rationem. Auch nach ihm haben manche Andere daſſelbe wiederholt.

45) Lib. VII, 46.

46) De schismate Donatistarum lib. II. c. 2.

47) Im vorhin ſchon angeführten Brief ad Generosum.

48) In der Vorrede zum zweiten Buch adv. haer.

ſchichte **II, 13.**: *πάσης μὲν οὖν ἀρχηγὸν αἱρέσεως πρῶτον γενέσθαι τὸν Σίμωνα παρειλήφαμεν;* Cyrill von Jeruſalem bezeichnet ihn als *πάσης αἱρέσεως εὑρέτην* [49]), und an einer andern Stelle [50]) als *πρῶτον τῶν Γνωστικῶν καλουμένων.* Ebenſo die apoſtoliſchen Conſtitutionen, Epiphanius, Auguſtin u. a.

Gewöhnlich wird Irenäus als der Erſte bezeichnet, bei welchem Simon in der genannten Weiſe erſcheint. Allein ſchon in den Clementinen wird er ganz beſtimmt als Vater aller Häreſien dargeſtellt, wenn Petrus **h. XVI, 21.** ausruft: *ἔσονται γάρ, ὡς ὁ κύριος εἶπεν, ψευδοαπόστολοι, ψευδεῖς προφῆται, αἱρέσεις, φιλαρχίαι, αἵτινες, ὡς στοχάζομαι, ἀπὸ τοῦ τὸν θεὸν βλασφημοῦντος Σίμωνος τὴν ἀρχὴν λαβοῦσαι εἰς τὰ αὐτὰ τῷ Σίμωνι κατὰ τοῦ θεοῦ λέγειν συνεργήσουσιν* (vergl. das **§. 6.** über den Magier Geſagte). Wenn wir nun gleich nicht behaupten können, daß die ſpätern Berichte über ihn, als den Vater aller Häretiker, *allein* der Darſtellung, welche die Clementinen von ihm geben, ihren Urſprung verdanken, ſo iſt doch mehr als wahrſcheinlich, daß die Clementinen hierzu mitgewirkt haben, da nicht allein im Allgemeinen vieles Unhiſtoriſche, ſondern auch manche äußere den Magier betreffende Umſtände aus denſelben in die Tradition übergingen, wie wir dies ſogleich zeigen werden. —

Die Clementinen berichten uns zuerſt von mehrfachen Disputationen zwiſchen Petrus und Simon [51]). Daß ſie hiermit vielfach Eingang fanden, bezeugt die weit verbreitete Tradition, welche in Petrus den Bekämpfer des Magiers ſah und beide in Rom zuſammentreffen ließ. Seit Juſtin's Zeit nahm man in Folge einer mißverſtandenen Inſchrift [52]) an, daß Simon auch nach Rom gekommen ſei; war nun aber auch Petrus dageweſen, wie ſollte ſich hier nicht daſſelbe Schauſpiel wieder-

---

49) Catech. VI. §. 14.

50) Catech. XVI. §. 6.

51) Daß ſchon Papias von einem Zuſammentreffen des Petrus mit Simon Magus in Rom und einer dort vorgefallenen Disputation geſprochen habe, wie Baur meint (Chriſtuspartei S. 142 ff.), iſt nicht zu erweiſen. Vergl. die trefflichen Gegenbemerkungen von Credner in der Halliſchen Litteraturzeitung 1836. No. 124.

52) Aus Semoni Sango Deo machte man Simoni sancto deo.

holt haben, was nach den Clementinen in Cäſarea Stratonis und Laodicea vor ſich ging! So entſtand die Tradition, welche beide in Rom zuſammentreffen und den Magier unterliegen ließ (vergl. Euſeb. h. e. II, 14., Hieronymus catal. scriptor. eccles. c. 1.). Ja in dieſer Welthauptſtadt mußte der Sieg des Petrus über den Magier ein recht eclatanter ſein. Nach den Clementinen (h. II, 34.) konnte Simon fliegen, eine Probe dieſer Kunſt wird freilich in denſelben nicht erwähnt. Nun aber erzählt Sueton [53]) von einem verunglückten Verſuch zu fliegen unter dem Kaiſer Nero. Dies übertrug man auf Simon Magus, und ſo entſtand jene mährchenhafte Geſchichte, welche die apoſtoliſchen Conſtitutionen (lib. VI, 9.), Arnobius [54]), Cyrill von Jeruſalem [55]), Philaſtrius [56]), Theodoret [57]) u. a. berichten, daß der Magier in Rom verſucht habe zu fliegen, auf das Gebet des Petrus aber heruntergeſtürzt ſei [58]).

Was die Clementinen von der Disputation des Magiers mit Petrus zu Cäſarea erzählen, haben die apoſtoliſchen Conſtitutionen (VI, 8.) mit allen Nebenumſtänden aufgenommen. Drei Tage, heißt es dort, habe die Disputation gedauert, Zachäus, Barnabas, die Brüder des Clemens, Nicetas und Aquila, wie dieſer ſelbſt ſeien zugegen geweſen u. ſ. w.

Endlich dürfte auch vielleicht die Nachricht von Schriften des Simon in den apoſtoliſchen Conſtitutionen [59]), bei Hieronymus [60]) und dem falſchen Dionyſius Areopagita [61]) aus einer Stelle der Recognitionen (lib. II, 38.) abzuleiten ſein. —

---

53) Vita Neronis cap. 12.

54) Adv. gentes II, 12.

55) Cateches. VI, 15.

56) De haeres. c. 29.

57) Haeret. fab. I, 1.

58) Daß die Clementinen in der angegebenen Weiſe Veranlaſſung zu dieſem Mährchen geworden ſind, iſt um ſo weniger zu bezweifeln, als die apoſtoliſchen Conſtitutionen uns zuerſt von dieſem Verſuch des Magiers zu fliegen melden, dieſe aber nicht nur überhaupt Vieles, ſondern auch ſonſt noch Manches über die Perſon des Magiers aus den Clementinen entnommen haben.

59) Lib. VI, 16.

60) Comment. in Matth. XXIV, 5.

61) Περὶ θείων ὀνομάτων cap. 6.

IV. Außer dieſen die Perſonen des Petrus, des Clemens und des Magiers betreffenden Nachrichten ging erweislich noch manches Andere aus den Clementinen oder den Recognitionen in die ſpätere Tradition über. So ſchreibt ſich wohl die Sage, daß Thomas in Parthien das Evangelium verkündigt habe (Origenes bei Euſeb. h. e. III, 1., Socrates I, 19.), von den Recognitionen her (IX, 29.). Die Nachricht, daß Zachäus der erſte Biſchof in Cäſarea Stratonis geweſen iſt, haben die apoſtoliſchen Conſtitutionen (VII, 46.) wie Rufin (in der Vorrede zu ſeiner Ueberſetzung der Recognitionen) ſicher aus den Clementinen (h. III, 63.), oder aus den Recognitionen (lib. III, 65.) entnommen. Ferner iſt wohl der Name Berenice, welchen die Clementinen (h. IV, 1. vergl. mit h. II, 19.) der von Chriſto geheilten Tochter des kananäiſchen Weibes (vergl. Matth. XV, 22.) beilegen, aus dieſen in das evangelium Nicodemi c. 7. und die Chronographie des Johannes Malala übergegangen [62]).

---

§. 10.

Anſehn und Geltung der Clementinen wie ihrer verſchiedenen Ueberarbeitungen in der älteſten Kirche.

Von unſern Clementinen finden wir erſt ſpät und auch da nur ſehr ſpärliche Spuren in den Schriften der Väter (vergl. §. 7.). Der Verfaſſer der athanaſianiſchen Synopſis zählt ſie zu den Antilegomenen, Nicephorus Conſtantinopolitanus zu den Apokryphen des neuen Teſtaments [1]), was uns bei dem Anſehn, welches der römiſche Clemens genoß, nicht befremden darf. Größeres Anſehn und weitere Verbreitung erlangte unſere Schrift dagegen in einer Ueberarbeitung — in den ſogenannten clementiniſchen Recognitionen [2]). Aus dieſen wurde nicht nur ſehr Vieles theils wörtlich theils dem Sinne nach von den Vä-

62) Wie auch Thilo (codex apocryphus nov. test., tom. I. p. 561.) vermuthet.

1) Die Stellen ſiehe §. 7.

2) Ueber dieſe ſiehe Cap. III. §. 2 ff.

tern entlehnt [3]), ſondern ſie ſcheinen in der erſten Zeit auch wirklich als eine Schrift des Clemens betrachtet worden zu ſein. Wenigſtens führt Origenes [4]) dieſelben als eine ſolche an, und Rufin [5]), wie Epiphanius [6]) halten wenigſtens entſchieden eine ächt clementiniſche Grundlage feſt, obwohl ſie dieſelben für interpolirt anſehen. Hieronymus ſagt zwar (adv. Jovinianum I, 14.): **sed nunc nobis de canone omne certamen est,** entlehnt aber **comment. in epist. ad Gal. I, 18.** eine Stelle aus denſelben mit den Worten **«Clemens refert».** Auch Paulinus von Nola [7]), der Verfaſſer der Disputation gegen den Arius unter den Werken des Athanaſius, wie der Verfaſſer des **opus imperfectum in Matthaeum** unter den Werken des Chryſoſtomus [8]), Gennadius [9]) u. a. führen die Recognitionen als eine Schrift des Clemens an.

Noch mehr als dieſe beſtimmten Urtheile zeugt der Umſtand, daß vieles Unhiſtoriſche aus den Recognitionen in die allgemeine Tradition überging (vergl. §. 9.), von dem Anſehn, deſſen ſich dieſe Schrift zu erfreuen hatte. Und auch nachdem dieſelbe von dem unter Gelaſius zu Rom im Jahr 494 gehaltenen Concil in die Reihe der Apokryphen geſtellt und damit des kirchlichen Anſehns beraubt war [10]), finden wir die Be-

3) Dieſe Stellen ſind von Cotelerius vor den Recognitionen ſorgfältig zuſammengeſtellt.

4) Commentar. in Genesin, tom. III. (Philocalia c. 22.). Vergl. auch ſeinen Commentar zum Matthäus XXVI, 6. Origenes führt die Recognitionen unter dem Titel περίοδοι an; daß dieſelben auch dieſe Benennung gehabt, werden wir ſpäterhin (Cap. III. §. 3.) beweiſen.

5) De adulteratione librorum Origenis und in ſeiner Vorrede zu ſeiner Ueberſetzung der Recognitionen. Vergl. auch ſeine peroratio translationis suae explanationum Origenis in epistolam ad Romanos.

6) Haer. XXX. c. 15.

7) Epistola XLVII. ad Rufinum.

8) Zu Matth. X, 41. XXIV, 15. 16. 42.: Petrus apud Clementem exponit etc.

9) De viris illustribus c. 17.: — — — Clementis Romani recognitionum libros etc.

10) Nach dem Urtheil eines ausgezeichneten Kritikers iſt dies Verzeichniß ſonder Zweifel ächt, wenn es gleich in der Form, wie es ſich

hauptung des Agobard von Lyon beſtätigt — — — licet iidem libri judicentur apocryphi, pleraque tamen ex his testimonia inveniuntur a doctoribus usurpata. — —

Späterhin wurden noch andere der ſpäteren Orthodoxie angepaßte Ueberarbeitungen der Clementinen in Umlauf geſetzt, außer mehreren Auszügen eine Ausgabe der Clementinen, von der Nicephorus Calliſti h. e. III, 18. ſagt, daß ſie vollkommen mit der Kirchenlehre in Einklang ſtehe. Vergl. Cap. III. §. 11.

---

bei Manſi (collectio concil., tom. VIII.) findet, weder von Gelaſius ſelbſt, noch zu ſeiner Zeit aufgezeichnet ſein kann. Vergl. Bleek, Hebräerbrief I. S. 235.

Zweites Capitel.

Lehrbegriff der Clementinen.

Der genauern Entwicklung eine kurze Zuſammenfaſſung des clementiniſchen Lehrbegriffs voranzuſchicken, ſcheint die Rückſicht auf die Ueberſichtlichkeit, welche durch Verfolgung deſſelben in das Einzelnſte hinein ſo leicht geſtört wird, zu erfordern.

Das ganze Syſtem der Clementinen ruht auf der Behauptung: Wie die Religion in der Erkenntniß und Verehrung des Gottes beſteht, welcher die Welt erſchaffen, außer welchem es keinen andern Gott gibt, ſo iſt das Judenthum wegen ſeines Monotheismus die wahre Religion, mithin identiſch mit dem Chriſtenthum. Dieſe Identität gründet ſich demnach einmal auf den gleichen Inhalt, welchen beide Religionen haben — die Anerkennung des Einen Gottes —, ſodann auf die Identität der Perſonen, welche die Träger und Repräſentanten beider ſind. In Adam, Enoch, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Moſes, Jeſus iſt nämlich ein und derſelbe göttliche Geiſt erſchienen, die Sophia, welche, von Anfang an innig mit Gott vereinigt, vor der Weltſchöpfung aus ihm hervortrat und das Medium der Schöpfung wie der Offenbarung iſt; alle dieſe ſind daher identiſch, ſie ſind als Erſcheinungsformen «des wahren Propheten, welcher die Welt durchläuft», die wahren oder männlichen Propheten. Wie die Unmöglichkeit der Sünde und des Irrthums ein nothwendiges Merkmal des wahren Propheten iſt, ſo iſt die Erzählung vom Sündenfall Adams eine unwahre. —

Iſt demnach die von Adam, Enoch — — — Moſes verkündigte Religion identiſch mit der chriſtlichen, ſo doch keineswegs die altteſtamentliche, welche vielmehr ſchon eine Verfälſchung jener ächt jüdiſchen iſt. Der Reihe der wahren männlichen Propheten gegenüber ſteht nämlich die Reihe der weibli-

chen oder falſchen Propheten, wie Adam der Anfang jener iſt, ſo beginnt die Reihe dieſer die nach Adam geſchaffene, unendlich viel niedriger ſtehende Eva; zu letzteren gehören die Propheten des alt. Teſt. Wenn ſonach der Pentateuch das einzige Buch des alt. Teſt. iſt, dem ein göttliches Anſehn zukommt, ſo doch auch dieſem nicht unbedingt, da Moſes das Geſetz nur mündlich 70 Männern übergeben hat, damit es in mündlicher Ueberlieferung fortgepflanzt werden ſollte. Erſt ſpäterhin ward es aufgezeichnet, aber nicht mehr in der urſprünglichen, reinen Geſtalt, ſondern mit mannigfachen Verfälſchungen. Nur in geheimer Tradition hat ſich die wahre Lehre bis auf Chriſtus erhalten, er erſchien, um das bisher im Geheimen Verkündigte zum Gemeingut Aller zu erheben. Seine Lehre gibt alſo das Kriterium zur Beurtheilung deſſen, was im Pentateuch von Moſes ſelbſt herrührt, und was ſpäterer, unächter Zuſatz iſt, was er abgeſchafft, kann kein urſprünglicher Beſtandtheil des Geſetzes geweſen ſein, da nach ſeinem eigenen Ausſpruch kein Titel deſſelben vergehen ſollte.

Nur in dem Anſchließen an den wahren Propheten iſt für den Menſchen die Möglichkeit vorhanden, zur Wahrheit zu gelangen. Es iſt nämlich in einem Jeden durch die Abſtammung von Adam und Eva ein innerer Zwieſpalt geſetzt, vermöge der Abſtammung von Adam hat er Theil am göttlichen Geiſt (oder der Sophia), der nur deshalb nicht in ſeiner Reinheit hervortreten kann, weil er mit der der Weltſeele verwandten animaliſchen Seele Evas verbunden iſt. Wenn der Menſch ebendeshalb nicht durch ſich ſelbſt zur Wahrheit gelangen kann, und der Offenbarung Gottes, welche durch die wahre Prophetie vermittelt wird, benöthigt iſt, ſo hat er doch das Vermögen, ein heiliges, gottwohlgefälliges Leben zu führen, oder ſich der Sünde hinzugeben, er iſt moraliſch ganz frei, d. h. iſt im Stande, ſich mit gleicher Willkür dem Guten oder dem Böſen hinzugeben; nur durch öftere Entſcheidung wird ihm das eine oder das andere zur Natur.

Derſelbe Gegenſatz, der im Menſchen ſelbſt hervortritt, herrſcht in der ganzen Welt, Alles, was außer Gott da iſt, unterliegt dem Geſetz der Syzygien oder des Gegenſatzes in phyſiſcher wie moraliſcher Beziehung, von der höchſten Stufe des

creatürlichen Daſeins bis zur niedrigſten. Wie ſich die Sophia und der Teufel entgegenſtehn, ſo das künftige, ewige Reich, deſſen Herrſcher die Sophia iſt, und das gegenwärtige, der Herrſchaft des Teufels angehörende; eben ſo iſt auch in dieſer Welt alles διχῶς καὶ ἐναντίως zerſpalten, was ſeinen Grund in der Art und Weiſe der Schöpfung hat. Dieſe iſt nämlich ſo geſchehen, daß die Materie, von Ewigkeit her in Gott exiſtirend, aus ihm emanirte und mit dieſer Emanation zwei- und vierfach getheilt wurde. Aus dieſen vier Elementen formirte und bildete Gott Alles — daher denn Alles in Gegenſätze zerſpalten iſt, Tag und Nacht, Licht und Feuer, Sonne und Mond u. ſ. w. — aus ihnen iſt auch der Teufel geſchaffen, nicht als ein im Anfang gutes und ſpäter mit freiem Willen gefallnes, ſondern als ein von Anfang an böſes Weſen, ohne daß Gott ſeine Bosheit erſchaffen, die er vielmehr aus dem freien Willen der ſich miſchenden Elemente erhalten hat. Eben deshalb iſt er auch der Herrſcher dieſer Welt, doch ſo, daß er nichts gegen den Willen Gottes unternehmen kann. Darin iſt es denn auch weiter begründet, daß die, welche Chriſto angehören, ſich ſo viel als möglich von der Berührung des Irdiſchen entfernt halten müſſen und nur die einfachſten Nahrungsmittel genießen, nur die nothwendigſte Bekleidung haben dürfen. — Alle werden dereinſt nach einem gerechten Gericht durch Gott gerichtet, die Frommen ſich einer ewigen Seligkeit erfreuen, die Gottloſen nach erhaltener gerechter Beſtrafung endlich vernichtet werden. —

Wir haben das im Allgemeinen Bemerkte jetzt im Einzelnen genauer durchzugehn. — Daſein und Einheit Gottes §. 1. — Seine Natur und Eigenſchaften §. 2. — Schöpfung §. 3. — Verhältniß Gottes zur Entſtehung des Böſen §. 4. — Lehre vom Teufel und den Engeln §. 5. — Vorſehung, Theodicee §. 6. — Natur des Menſchen §. 7. — Adam und Eva §. 8. — Eintritt der Sünde in die Menſchenwelt §. 9. — Folgen derſelben, gegenwärtiger Zuſtand der Menſchen, Nothwendigkeit der Offenbarung §. 10. — Merkmale der wahren und falſchen Prophetie, Anſicht über das alte Teſtament §. 11. — Wer ſind die wahren Propheten? §. 12. — Chriſtologie §. 13. — Werk Chriſti §. 14. — Chriſtliche Religion identiſch mit der ächt moſaiſchen §. 15. — Welche Gebräuche ſind

aus dem Judenthum beizubehalten, Taufe, Abendmahl §. 16. — Moral §. 17. — Lehre von der Kirche §. 18. — Eſchatologie §. 19.

---

§. 1.

Daſein und Einheit Gottes, Widerlegung des heidniſchen Polytheismus, Bekämpfung der gnoſtiſchen Unterſcheidung des höchſten Gottes vom Weltſchöpfer und der Behauptung der Gottheit Chriſti. — Trinitätslehre.

Wenn überhaupt in der älteſten Kirche nicht ſowohl das Daſein Gottes gegen Gottesläugner feſtzuhalten, als vielmehr das Daſein Eines Gottes gegen den heidniſchen Polytheismus zu vertheidigen war, ſo läßt ſich auch unſer Verfaſſer nur in wenigen Stellen und nur ganz beiläufig darauf ein, das Daſein Gottes zu erweiſen. Es gehören hieher die Stellen h. IV, 12. 13. (vergl. auch h. XIV, 4. 5.), h. VI, 19. h. XV, 4. In der erſtern Stelle bekämpft er ſowohl die Annahme eines Fatums (*εἱμαρμένη* oder *γένεσις*), als eines blinden Zufalls (*ἀπρονόητος φορὰ* oder *αὐτοματισμός*). Beide Annahmen werden durch die Nachweiſung, welche verderblichen Folgen ſie auf die Moralität haben müßten, beſtritten, auch weiß der Verfaſſer geſchickt zu zeigen, wie die Fataliſten in ihrem Handeln ihrer Ueberzeugung widerſprächen, h. XIV, 4. [1]). — Poſitiv wird das Daſein Gottes aus der weiſen Anordnung des Weltganzen h. VI, 19. [2]), vergl. auch c. 24. und 25. [3])

---

1) Petrus ſagt hier zu Fauſtus, der als Vertheidiger des Fatalismus erſcheint: *εἰ γενέσει τὰ πάντα ὑπόκειται καὶ τοῦτο οὕτως ἔχον πεπληροφόρησαι, σεαυτῷ ἐναντία νοῶν συμβουλεύεις. Εἰ μὲν παρὰ γένεσιν οὐ δυνατὸν οὐδὲ τὸ φρονεῖν, τί ματαιοπονεῖς συμβουλεύων, ὃ γενέσθαι ἀδύνατόν ἐστιν;*

2) *Εἰ μὲν ἐξ αὐτομάτου φύσεως ὁ κόσμος γέγονεν, πῶς ἔτι ἀναλογίαν καὶ τάξιν εἴληφεν, ἅπερ ὑπὸ μόνης ὑπερβαλλούσης φρονήσεως γενέσθαι δύνατόν ἐστιν; κ. τ. λ.*

3) c. 25. initio: *οὕτως ἀνάγκη τινὰ εἶναι νοεῖν ἀγέννητον τεχνίτην, ὃς τὰ στοιχεῖα ἢ διεστῶτα συνήγαγεν, ἢ συνόντα ἀλλήλοις πρὸς ζώου γένεσιν τεχνικῶς ἐκέρασεν, καὶ ἓν ἐκ πάντων ἔργον ἀπετέλεσεν. κ. τ. λ.*

creatürlichen Daſeins bis zur niedrigſten. Wie ſich die Sophia und der Teufel entgegenſtehn, ſo das künftige, ewige Reich, deſſen Herrſcher die Sophia iſt, und das gegenwärtige, der Herrſchaft des Teufels angehörende; eben ſo iſt auch in dieſer Welt alles διχῶς καὶ ἐναντίως zerſpalten, was ſeinen Grund in der Art und Weiſe der Schöpfung hat. Dieſe iſt nämlich ſo geſchehen, daß die Materie, von Ewigkeit her in Gott exiſtirend, aus ihm emanirte und mit dieſer Emanation zwei- und vierfach getheilt wurde. Aus dieſen vier Elementen formirte und bildete Gott Alles — daher denn Alles in Gegenſätze zerſpalten iſt, Tag und Nacht, Licht und Feuer, Sonne und Mond u. ſ. w. — aus ihnen iſt auch der Teufel geſchaffen, nicht als ein im Anfang gutes und ſpäter mit freiem Willen gefallnes, ſondern als ein von Anfang an böſes Weſen, ohne daß Gott ſeine Bosheit erſchaffen, die er vielmehr aus dem freien Willen der ſich miſchenden Elemente erhalten hat. Eben deshalb iſt er auch der Herrſcher dieſer Welt, doch ſo, daß er nichts gegen den Willen Gottes unternehmen kann. Darin iſt es denn auch weiter begründet, daß die, welche Chriſto angehören, ſich ſo viel als möglich von der Berührung des Irdiſchen entfernt halten müſſen und nur die einfachſten Nahrungsmittel genießen, nur die nothwendigſte Bekleidung haben dürfen. — Alle werden dereinſt nach einem gerechten Gericht durch Gott gerichtet, die Frommen ſich einer ewigen Seligkeit erfreuen, die Gottloſen nach erhaltener gerechter Beſtrafung endlich vernichtet werden. —

Wir haben das im Allgemeinen Bemerkte jetzt im Einzelnen genauer durchzugehn. — Daſein und Einheit Gottes §. 1. — Seine Natur und Eigenſchaften §. 2. — Schöpfung §. 3. — Verhältniß Gottes zur Entſtehung des Böſen §. 4. — Lehre vom Teufel und den Engeln §. 5. — Vorſehung, Theodicee §. 6. — Natur des Menſchen §. 7. — Adam und Eva §. 8. — Eintritt der Sünde in die Menſchenwelt §. 9. — Folgen derſelben, gegenwärtiger Zuſtand der Menſchen, Nothwendigkeit der Offenbarung §. 10. — Merkmale der wahren und falſchen Prophetie, Anſicht über das alte Teſtament §. 11. — Wer ſind die wahren Propheten? §. 12. — Chriſtologie §. 13. — Werk Chriſti §. 14. — Chriſtliche Religion identiſch mit der ächt moſaiſchen §. 15. — Welche Gebräuche ſind

aus dem Judenthum beizubehalten, Taufe, Abendmahl §. 16. — Moral §. 17. — Lehre von der Kirche §. 18. — Eſchatologie §. 19.

---

§. 1.

Daſein und Einheit Gottes, Widerlegung des heidniſchen Polytheismus, Bekämpfung der gnoſtiſchen Unterſcheidung des höchſten Gottes vom Weltſchöpfer und der Behauptung der Gottheit Chriſti. — Trinitätslehre.

Wenn überhaupt in der älteſten Kirche nicht ſowohl das Daſein Gottes gegen Gottesläugner feſtzuhalten, als vielmehr das Daſein Eines Gottes gegen den heidniſchen Polytheismus zu vertheidigen war, ſo läßt ſich auch unſer Verfaſſer nur in wenigen Stellen und nur ganz beiläufig darauf ein, das Daſein Gottes zu erweiſen. Es gehören hieher die Stellen h. IV, 12. 13. (vergl. auch h. XIV, 4. 5.), h. VI, 19. h. XV, 4. In der erſtern Stelle bekämpft er ſowohl die Annahme eines Fatums (*εἱμαρμένη* oder *γένεσις*), als eines blinden Zufalls (*ἀπρονόητος φορὰ* oder *αὐτοματισμός*). Beide Annahmen werden durch die Nachweiſung, welche verderblichen Folgen ſie auf die Moralität haben müßten, beſtritten, auch weiß der Verfaſſer geſchickt zu zeigen, wie die Fataliſten in ihrem Handeln ihrer Ueberzeugung widerſprächen, h. XIV, 4. [1]). — Poſitiv wird das Daſein Gottes aus der weiſen Anordnung des Weltganzen h. VI, 19. [2]), vergl. auch c. 24. und 25. [3])

---

1) Petrus ſagt hier zu Fauſtus, der als Vertheidiger des Fatalismus erſcheint: *εἰ γενέσει τὰ πάντα ὑπόκειται καὶ τοῦτο οὕτως ἔχον πεπληροφόρησαι, σεαυτῷ ἐναντία νοῶν συμβουλεύεις. Εἰ μὲν παρὰ γένεσιν οὐ δυνατὸν οὐδὲ τὸ φρονεῖν, τί ματαιοπονεῖς συμβουλεύων, ὃ γενέσθαι ἀδύνατόν ἐστιν;*

2) *Εἰ μὲν ἐξ αὐτομάτου φύσεως ὁ κόσμος γέγονεν, πῶς ἔτι ἀναλογίαν καὶ τάξιν εἴληφεν, ἅπερ ὑπὸ μόνης ὑπερβαλλούσης φρονήσεως γενέσθαι δύνατόν ἐστιν; κ. τ. λ.*

3) c. 25. initio: *οὕτως ἀνάγκη τινὰ εἶναι νοεῖν ἀγέννητον τεχνίτην, ὃς τὰ στοιχεῖα ἢ διεστῶτα συνήγαγεν, ἢ συνόντα ἀλλήλοις πρὸς ζώου γένεσιν τεχνικῶς ἐκέρασεν, καὶ ἓν ἐκ πάντων ἔργον ἀπετέλεσεν. κ. τ. λ.*

und aus der oft wunderbaren Leitung der Menſchen erwieſen [4]).

Weit mehr läßt unſer Verfaſſer es ſich angelegen ſein, das Daſein **Eines** Gottes zu behaupten und zu vertheidigen. Auf keine Lehre wird ein ſolches Gewicht gelegt, keine häufiger und angelegentlicher vorgetragen als die Lehre von der Einheit Gottes. Nicht nur wird ſie an unzählig vielen Stellen, z. B. h. II, 15. 43. h. III, 6. 37. h. IV, 13. h. X, 19. nachdrücklich hervorgehoben, ſondern auch beſtimmt als Hauptlehre der wahren Religion hingeſtellt, h. III, 3. [5]), und überall, wo der Inhalt des Chriſtenthums kurz angegeben wird, z. B. h. XIII, 4. iſt das Erſte: «Wir verehren Einen Gott», ja h. XII, 23. [6]) wird als das Weſentliche der wahren Religion **nur** die Verehrung Eines Gottes, des Schöpfers der Welt, genannt. Deshalb heißt unſerm Verfaſſer das Chriſtenthum auch *μοναρχικὴ θρησκεία*, h. VII, 12., und die Chriſten *οἱ τὸν ἕνα θεὸν σέβειν ἑλομένοι*. Wie ſonach dem Verfaſſer das Weſen der wahren Religion in der Anerkennung Eines Gottes beſteht, ſo ſetzt er das Weſen der Irreligioſität in die Läugnung der Monarchie Gottes, h. III, 7. [7]).

Nach manchen Seiten hin hatte der Verfaſſer die Einheit Gottes zu erweiſen, **ſowohl dem heidniſchen Polytheismus, als auch der gnoſtiſchen Trennung des höchſten Gottes vom Weltſchöpfer und der Behauptung der Gottheit Chriſti gegenüber.**

---

4) Der Behauptung des Fauſtus, daß ein eiſernes Fatum herrſche, gegenüber, ſucht Petrus ihm aus ſeinem eignen Schickſal das Daſein eines Gottes, der für Alles ſorgt und Alles lenkt und leitet, zu erweiſen. h. XV, 4.

5) Es heißt da, der Teufel führe abermals eine Mehrheit von Göttern ein, *ἵνα μηδέποτε τὰ τῆς μοναρχίας προτιμήσαντες οὐπώποτε ἐλέους τυχεῖν δυνηθῶσιν* (scil. *οἱ ἄνθρωποι*).

6) Als Petrus im Begriff iſt, die Freundin der Matthidia zu heilen, ſagt er: *εἰ αληθείας κήρυξ ἐγὼ τυγχάνω εἰς τὴν τῶν παρεστώτων πίστιν, ἵνα γνῶσιν, ὅτι εἷς ἐστι θεὸς ὁ τὸν κόσμον ποιήσας, ἐξαντῆς ἐγερθήτω ὑγιής.*

7) *ἡ δὲ εἰς αιτὸν ἀσέβειά ἐστι τὸ ἐν τῷ τῆς θεοσεβείας λόγῳ ὄντα τελευτᾶν, λέγοντα ἄλλον εἶναι θεὸν . . . . παρὰ τὸν ὄντως ὄντα.* Vergl. auch c. 37. am Ende.

1) Die Nichtigkeit des Polytheismus zeigt der Verfaſſer durch die Nachweiſung, wie die Götter Menſchen und zwar gottloſe Menſchen und Magier geweſen ſeien, welche erſt nach ihrem Tode der Volksglaube zu Göttern erhoben[8]), und deren Gräber noch zum Theil gezeigt würden, h. V, 23. h. VI, 21. Iſt ſonach der Götzendienſt nach den Clementinen einerſeits eine Verehrung von Menſchen, ſo iſt er anderſeits in ſeinem innerſten Grunde ein Dämonencultus, nicht nur weil die Dämonen, h. VI, 18.[9]), und der Fürſt derſelben, der Teufel, Urheber deſſelben, h. IV, 12.[10]), ſondern auch die eigentlichen Gegenſtände der Verehrung nicht die längſt verſtorbenen Menſchen, ſondern die Dämonen ſind, h. IX, 14.[11]), welche in Geſtalt der Götzenbilder den Menſchen erſcheinen, um göttlicher Ehre und Opfer theilhaftig zu werden, h. IX, 15.[12]). Geht ſchon hieraus die Unwahrheit und Verwerflichkeit des heidniſchen Polytheismus hervor, ſo nicht minder daraus, daß das Heidenthum in ſeinem innerſten Grunde eine Religion der Unſittlichkeit iſt.

---

8) Vergleiche beſonders h. VI, 20.: *πιθανώτερον οὖν λέγειν, ὅτι οἱ ὑπ' αὐτῶν ᾀδόμενοι θεοὶ κακοί τινες γεγόνασι μάγοι*, und die folgenden Capitel; ferner h. IX, 3 — 7.

9) Gegen die Behauptung des Apion, daß die Göttermythen von den Weiſen herrühren, ſagt Clemens, nachdem er auf ihre ſchädlichen Folgen aufmerkſam gemacht: *διόπερ μὴ σοφοὺς ἀλλὰ κακοὺς δαίμονας τοὺς τοιούτους νόμιζε κ. τ. λ.*

10) *αὐτίκα γοῦν ἐγὼ τὴν πᾶσαν Ἑλλήνων παιδείαν κακοῦ δαίμονος χαλεπωτάτην ὑπόθεσιν εἶναι λέγω.*

11) *καὶ οὕτως τοῖς προηπατημένοις θεῶν δόξαν ἀποφέρονται κ. τ. λ.*, vergl. damit h. VIII, 19. 20., wo erzählt wird, daß Gott den Dämonen nur über diejenigen Macht gegeben, welche ſie anbeten, ihnen opferten u. ſ. w.

12) ..... *μεταμορφοῦντες ἑαυτοὺς κατ' ὄναρ κατὰ τὰς τῶν ξοάνων ἰδέας, ἵνα τὴν πλάνην αὐξήσωσι, τὸ γὰρ ξόανον οὔτε ζῶόν ἐστιν οὔτε θεῖον ἔχει πνεῦμα, ὁ δὲ ὀφθεὶς δαίμων τῇ μορφῇ ἀπεχρήσατο.* Ueber dieſe in der alten Kirche verbreitete Vorſtellung, wonach die heidniſchen Götter verſtorbene Menſchen, das Heidenthum aber deſſenungeachtet ein Dämonencultus iſt, iſt zu vergleichen Keil in ſeinem Programm de doctoribus veteris ecclesiae culpa corruptae per platonicas sententias theologiae liberandis commentatio VI., Lipsiae 1798. p. 3 seqq., abgedruckt in Keilii opusc. academ. ed. Goldhorn, Lipsiae 1821. p. 591 seqq.

Denn wie der heidniſche Polytheismus ſeine tiefſte Wurzel in der Schlechtigkeit der Menſchen hat, welche zur Beſchönigung der eignen Laſter eine Mehrheit von Göttern und zwar von ſchlechten Göttern einführen, h. IV, 12.[13]), ſo führt anderſeits der Polytheismus nothwendig zur Unſittlichkeit, nicht nur, weil ihm alle ſittlichen Motive des Handelns fehlen, ſondern auch poſitiv durch das Beiſpiel der Götter, welches ſchlecht zu handeln anreizt (h. IV, 15. 17. 18. 19. 23., vergl. auch den ſchon früher *) beſprochenen Brief des Apion h. V, 10—19.). Deshalb kann Niemand, der an das Daſein vieler Götter glaubt, eine monarchiſche Seele haben und ein heiliges Leben führen, h. II, 42.[14]). Vorzüglich haben die Göttermythen dieſen nachtheiligen Einfluß, wenn ſie ſchon im kindlichen Alter mitgetheilt werden, indem ſie ſich dann am leichteſten einprägen und für die ganze Lebenszeit haften bleiben, h. IV, 18.

Iſt ſomit der heidniſche Polytheismus in dieſer craſſen Geſtalt verwerflich, ſo iſt es nicht minder die ſehr gewöhnliche Form deſſelben, wonach zwar **Einer** als der höchſte Gott anerkannt, daneben aber das Daſein mehrerer Götter angenommen wird, welche, obgleich dieſem Einen höchſten Gott untergeordnet, doch unſere Herren ſeien, h. X, 14.[15]), ähnlich, wie es zwar nur Einen Kaiſer, aber viele Conſularen, Präfecten, Tribunen u. ſ. w. gebe. Grade aber dieſer Vergleich, behauptet der Verfaſſer im folgenden Capitel, zeigt, daß dieſe Annahme eine unſtatthafte iſt. So wenig dieſen Conſularen, Präfecten u. ſ. w.

---

13) οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν πολλοὺς θεοὺς εἰσηγήσαντο καὶ τούτους κακοὺς καὶ παντοπαθεῖς, ἵνα ὁ τὰ ὅμοια πράττειν θέλων μηδὲ αἰδοῖτο, ὅπερ ἐστὶν ἀνθρώπου ἴδιον, παράδειγμα ἔχων τῶν μυθολογουμένων θεῶν τοὺς κακοὺς καὶ ἀσέμνους βίους. Vergl. auch h. V, 23.

*) Vergl. Capitel I. §. 2. Abſch. III.

14) Πῶς δὲ ἔστιν αὐτόν τινα μοναρχικὴν ψυχὴν ἔχειν καὶ ὅσιον γενέσθαι προειληφότα, ὅτι πολλοί εἰσι θεοὶ καὶ οὐχ εἷς;

15) Πάλιν δὲ ὑποβάλλει ὑμῖν ὁ δεινὸς ὄφις ὑπόληψιν, τοῦτο νοεῖν καὶ λέγειν τοῦτο, ὃ σχεδὸν οἱ πλεῖστοι ὑμῶν λέγουσιν. ἴσμεν καὶ ἡμεῖς, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ πάντων κύριος, ἀλλὰ καὶ οὗτοι θεοί εἰσιν. Ὅνπερ γὰρ τρόπον εἷς ἐστιν ὁ καῖσαρ, ἔχει δὲ ὑπ' αὐτὸν τοὺς διοικητὰς κ. τ. λ., τὸν αὐτὸν τρόπον, ἑνὸς ὄντος τοῦ μεγάλου θεοῦ ὥσπερ καίσαρος, καὶ αὐτοὶ κατὰ τὸν τῶν ὑποκειμένων ἐξουσιῶν λόγον θεοί εἰσιν, ὑποκείμενοι μὲν ἐκείνῳ, διοικοῦντες δὲ ἡμᾶς.

der Name des Kaiſers beigelegt werden darf, ebenſowenig darf der Name «Gott» einem andern als dem **Einen** wahren Gott ertheilt werden[16]).

Wenn ſonach das Heidenthum als Volksglaube der Wahrheit fern ſteht, ſo gilt daſſelbe vom Heidenthum von Seiten ſeiner philoſophiſchen Deutung. Will man nämlich behaupten, daß das, was von den Göttern erzählt iſt, nicht wirklich geſchehen ſei, ſondern eine eigenthümliche philoſophiſche, nur durch allegoriſche Auslegung erkennbare Bedeutung habe, **h. VI, 2 ff.**, indem weiſe Männer die Wahrheit, welche ſie durch viele Anſtrengung erlangt, in Mythen eingekleidet, damit ſie nur den Würdigen zu Theil werde, **h. VI, 2.**[17]), ſo iſt zu entgegnen, einmal daß dieſe allegoriſche Deutung ſich nicht conſequent durchführen läßt, **h. VI, 19.**, dann aber, daß dieſe unſittlichen Mythen vielfach Veranlaſſung zum Sündigen gegeben haben, daher nicht von weiſen Männern erſonnen ſein können, **h. VI, 17. 18.** So iſt auch das Heidenthum als Philoſophie Unwahrheit und Lüge, **h. II, 7.** (vergl. auch **h. I, 3. 19. h. XV, 5.**); am meiſten jedoch der Wahrheit entfremdet iſt die Philoſophie des Epicur und Pyrrho, **h. XIII, 7.**

2) Anderſeits hatte unſer Verfaſſer die Einheit Gottes gegen die gnoſtiſche Trennung des höchſten Gottes vom Weltſchöpfer zu vertheidigen. An unzählig vielen Stellen hebt Petrus mit dem größten Nachdruck hervor, daß der höchſte Gott auch der Weltſchöpfer ſei (vergl. beſonders die 18te Homilie), und ganz richtig gibt Simon als das Hauptbeſtreben deſſelben an, zu beweiſen, daß der Weltſchöpfer der höchſte Gott ſei, **h. XIX, 1.**[18]). Es iſt beſonders das ethiſch religiöſe Intereſſe,

---

16) h. X, 15. . . . *ὡς οὐκ ἔξεστιν τὸ καίσαρος ὄνομα ἑτέρῳ δοῦναι, λέγω δὴ ἢ ὑπάτῳ ἢ ἐπάρχῳ — — —, οὕτως ἐκ τοῦ ὑμετέρου παραδείγματος τοῦ θεοῦ ὄνομα ἑτέρῳ δοθῆναι οὐκ ἔξεστιν.* Vergl. hierzu beſonders h. III, 37. . . . . *οὐδεὶς αὐτῷ* (scil. *θεῷ*) *συνάρχει, οὐδεὶς τῆς αὐτοῦ κοινωνεῖ ὀνομασίας* . . . . . . *μόνος γὰρ αὐτὸς καὶ λέγεται καὶ ἔστιν.*

17) *Τῶν πάλαι ἀνδρῶν οἱ σοφώτατοι πᾶσαν ἀλήθειαν αὐτοὶ διὰ καμάτων μεμαθηκότες τοὺς ἀναξίους καὶ μὴ ὀρεγομένους θείων μαθημάτων ἀπεκρύψαντο τὴν ἐπιστήμην λαβεῖν.*

18) Wir werden hierauf bei der Lehre von der Schöpfung der Welt, §. 3., noch zurückkommen.

Denn wie der heidniſche Polytheismus ſeine tiefſte Wurzel in der Schlechtigkeit der Menſchen hat, welche zur Beſchönigung der eignen Laſter eine Mehrheit von Göttern und zwar von ſchlechten Göttern einführen, h. IV, 12. [13]), ſo führt anderſeits der Polytheismus nothwendig zur Unſittlichkeit, nicht nur, weil ihm alle ſittlichen Motive des Handelns fehlen, ſondern auch poſitiv durch das Beiſpiel der Götter, welches ſchlecht zu handeln anreizt (h. IV, 15. 17. 18. 19. 23., vergl. auch den ſchon früher *) beſprochenen Brief des Apion h. V, 10—19.). Deshalb kann Niemand, der an das Daſein vieler Götter glaubt, eine monarchiſche Seele haben und ein heiliges Leben führen, h. II, 42. [14]). Vorzüglich haben die Göttermythen dieſen nachtheiligen Einfluß, wenn ſie ſchon im kindlichen Alter mitgetheilt werden, indem ſie ſich dann am leichteſten einprägen und für die ganze Lebenszeit haften bleiben, h. IV, 18.

Iſt ſomit der heidniſche Polytheismus in dieſer craſſen Geſtalt verwerflich, ſo iſt es nicht minder die ſehr gewöhnliche Form deſſelben, wonach zwar Einer als der höchſte Gott anerkannt, daneben aber das Daſein mehrerer Götter angenommen wird, welche, obgleich dieſem Einen höchſten Gott untergeordnet, doch unſere Herren ſeien, h. X, 14. [15]), ähnlich, wie es zwar nur Einen Kaiſer, aber viele Conſularen, Präfecten, Tribunen u. ſ. w. gebe. Grade aber dieſer Vergleich, behauptet der Verfaſſer im folgenden Capitel, zeigt, daß dieſe Annahme eine unſtatthafte iſt. So wenig dieſen Conſularen, Präfecten u. ſ. w.

---

13) *οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν πολλοὺς θεοὺς εἰσηγήσαντο καὶ τούτους κακοὺς καὶ παντοπαθεῖς, ἵνα ὁ τὰ ὅμοια πράττειν θέλων μηδὲ αἰδοῖτο, ὅπερ ἐστὶν ἀνθρώπου ἴδιον, παράδειγμα ἔχων τῶν μυθολογουμένων θεῶν τοὺς κακοὺς καὶ ἀσέμνους βίους.* Vergl. auch h. V, 23.

*) Vergl. Capitel I. §. 2. Abſch. III.

14) *Πῶς δὲ ἔστιν αὐτόν τινα μοναρχικὴν ψυχὴν ἔχειν καὶ ὅσιον γενέσθαι προειληφότα, ὅτι πολλοί εἰσι θεοὶ καὶ οὐχ εἷς;*

15) *Πάλιν δὲ ὑποβάλλει ὑμῖν ὁ δεινὸς ὄφις ὑπόληψιν, τοῦτο νοεῖν καὶ λέγειν τοῦτο, ὃ σχεδὸν οἱ πλεῖστοι ὑμῶν λέγουσιν. ἴσμεν καὶ ἡμεῖς, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ πάντων κύριος, ἀλλὰ καὶ οὗτοι θεοί εἰσιν. Ὅνπερ γὰρ τρόπον εἷς ἐστιν ὁ καῖσαρ, ἔχει δὲ ὑπ᾽ αὐτὸν τοὺς διοικητὰς κ. τ. λ., τὸν αὐτὸν τρόπον, ἑνὸς ὄντος τοῦ μεγάλου θεοῦ ὥσπερ καίσαρος, καὶ αὐτοὶ κατὰ τὸν τῶν ὑποκειμένων ἐξουσιῶν λόγον θεοί εἰσιν, ὑποκείμενοι μὲν ἐκείνῳ, διοικοῦντες δὲ ἡμᾶς.*

der Name des Kaiſers beigelegt werden darf, ebenſowenig darf der Name «Gott» einem andern als dem Einen wahren Gott ertheilt werden [16]).

Wenn ſonach das Heidenthum als Volksglaube der Wahrheit fern ſteht, ſo gilt daſſelbe vom Heidenthum von Seiten ſeiner philoſophiſchen Deutung. Will man nämlich behaupten, daß das, was von den Göttern erzählt iſt, nicht wirklich geſchehen ſei, ſondern eine eigenthümliche philoſophiſche, nur durch allegoriſche Auslegung erkennbare Bedeutung habe, h. VI, 2 ff., indem weiſe Männer die Wahrheit, welche ſie durch viele Anſtrengung erlangt, in Mythen eingekleidet, damit ſie nur den Würdigen zu Theil werde, h. VI, 2. [17]), ſo iſt zu entgegnen, einmal daß dieſe allegoriſche Deutung ſich nicht conſequent durchführen läßt, h. VI, 19., dann aber, daß dieſe unſittlichen Mythen vielfach Veranlaſſung zum Sündigen gegeben haben, daher nicht von weiſen Männern erſonnen ſein können, h. VI, 17. 18. So iſt auch das Heidenthum als Philoſophie Unwahrheit und Lüge, h. II, 7. (vergl. auch h. I, 3. 19. h. XV, 5.); am meiſten jedoch der Wahrheit entfremdet iſt die Philoſophie des Epicur und Pyrrho, h. XIII, 7.

2) Anderſeits hatte unſer Verfaſſer die Einheit Gottes gegen die gnoſtiſche Trennung des höchſten Gottes vom Weltſchöpfer zu vertheidigen. An unzählig vielen Stellen hebt Petrus mit dem größten Nachdruck hervor, daß der höchſte Gott auch der Weltſchöpfer ſei (vergl. beſonders die 18te Homilie), und ganz richtig gibt Simon als das Hauptbeſtreben deſſelben an, zu beweiſen, daß der Weltſchöpfer der höchſte Gott ſei, h. XIX, 1. [18]). Es iſt beſonders das ethiſch religiöſe Intereſſe,

---

16) h. X, 15. . . . ὡς οὐκ ἔξεστιν τὸ καίσαρος ὄνομα ἑτέρῳ δοῦναι, λέγω δὴ ἢ ὑπάτῳ ἢ ἐπάρχῳ — — —, οὕτως ἐκ τοῦ ὑμετέρου παραδείγματος τοῦ θεοῦ ὄνομα ἑτέρῳ δοθῆναι οὐκ ἔξεστιν. Vergl. hierzu beſonders h. III, 37. . . . . οὐδεὶς αὐτῷ (scil. θεῷ) συνάρχει, οὐδεὶς τῆς αὐτοῦ κοινωνεῖ ὀνομασίας . . . . . . μόνος γὰρ αὐτὸς καὶ λέγεται καὶ ἔστιν.

17) Τῶν πάλαι ἀνδρῶν οἱ σοφώτατοι πᾶσαν ἀλήθειαν αὐτοὶ διὰ καμάτων μεμαθηκότες τοὺς ἀναξίους καὶ μὴ ὀρεγομένους θείων μαθημάτων ἀπεκρύψαντο τὴν ἐπιστήμην λαβεῖν.

18) Wir werden hierauf bei der Lehre von der Schöpfung der Welt, §. 3., noch zurückkommen.

welches die heftige Oppoſition des Verfaſſers hervorruft, wie es ſich am ſtärkſten in der Behauptung des Petrus h. **XVIII, 22.** ausſpricht: «Wäre auch der Weltſchöpfer ein ſchlechtes, ja ein unvergleichlich ſchlechtes Weſen, ſo würde ich dennoch nicht ablaſſen, ihn allein zu verehren und ſeinen Willen zu erfüllen, da ja der Menſch nur ihm allein ſein Daſein verdankt, alſo mit ihm durch die engſten und natürlichſten Bande verbunden iſt».

3) Endlich vertheidigt der Verfaſſer die Monarchie Gottes noch gegen die Behauptung der Gottheit Chriſti, h. **XVI,** 15 seq. [19]). Es iſt hier der Ort, die Trinitätslehre unſers Verfaſſers zu entwickeln.

Von Anfang an war in Gott auf's innigſte mit ihm verbunden — wie die Seele mit dem Leibe — die Sophia. Sofern ſie in Gott verborgen ruht, iſt Gott eine Monas, ſofern ſie aber aus Gott hervortritt, wird die Monas zur Dyas, ähnlich wie Ein Menſch im Anfang geſchaffen iſt, dieſer Eine Menſch aber in die Dualität eines männlichen und weiblichen Princips auseinanderging, h. **XVI, 12.** [20]).

---

19) *Ὁ κύριος ἡμῶν οὔτε θεοὺς εἶναι ἐφθέγξατο, ... οὔτε αὐτὸν θεὸν εἶναι ἀνηγόρευσεν.*

20) *Εἷς ἐστιν, ὁ τῇ αὐτοῦ σοφίᾳ εἰπών, ποιήσωμεν ἄνθρωπον. Ἡ δὲ σοφία, ὥσπερ ἰδίῳ πνεύματι αὐτὸς ἀεὶ συνέχαιρεν, ἥνωται μὲν ὡς ψυχὴ τῷ θεῷ, ἐκτείνεται δὲ ἀπ' αὐτοῦ ὡς χεὶρ δημιουργοῦσα τὸ πᾶν* d. h. die *σοφία* wird von Gott ausgeſtreckt wie ſeine Welt erſchaffende Hand. — Wie Hilgers, Darſtellung der Häreſen und der orthodoxen dogmatiſchen Hauptrichtungen, Band I. Abth. I. S. 171 u. 172. überſetzen kann: «durch ſie» (scil. die Weisheit) «wird die bei der ſchöpferiſchen Thätigkeit nothwendige Ausdehnung des göttlichen Weſens vermittelt», iſt in der That nicht wohl zu begreifen. Denn abgeſehn davon, daß für «*ἀπ' αὐτοῦ*» «*ἀπ' αὐτῆς*» ſtehn müßte, da die Beziehung auf «*πνεύματι*» wenigſtens ſehr hart ſein würde, abgeſehn davon, daß *ἐκτείνεται ἀπ' αὐτοῦ* nur heißen kann: «ſie wird ausgeſtreckt von ihm aus», nicht «die Ausſtreckung geſchieht durch ihn» — in welchem Sinn nothwendig *ὑπὸ* oder *διὰ* ſtehn müßte — iſt doch klar, daß «*ἥνωται μὲν ὡς ψυχὴ*» und «*ἐκτείνεται δὲ ἀπ' αὐτοῦ*» ein und daſſelbe Subject haben müſſen. Den erſtern Satz bezieht Hilgers richtig auf die Sophia, im zweiten ergänzt er aber «das göttliche Weſen». *Διὰ τοῦτο δὲ*, fahren die Clementinen weiter fort, *καὶ εἷς ἄνθρωπος ἐγένετο, ἀπ' αὐτοῦ δὲ προῆλθεν καὶ τὸ θῆλυ — καὶ μία οὖσα τῷ γένει, δυάς ἐστι, κατὰ γὰρ ἔκτασιν καὶ συστολὴν ἡ μονὰς δυὰς εἶναι νομίζεται,*

Alle Wirkſamkeit Gottes iſt durch dieſelbige vermittelt, ſie iſt das Medium der Schöpfung wie der Offenbarung. Sofern ſie in Gott verborgen ruht, heißt ſie *σοφία*, ſofern ſie aus Gott heraustritt, *υἱὸς θεοῦ*. Iſt ſo *υἱὸς θεοῦ* der allgemeine Name für die *σοφία*, ſofern ſie als wirkendes Princip der Schöpfung wie der Offenbarung aus Gott heraustritt [21]), ſo iſt der ſpe-

---

ὥστε ἑνὶ θεῷ, ὡς γονεῦσιν, ὀρθῶς ποιῶ τὴν πᾶσαν προσαναφέρων τιμήν. Es bedarf kaum der Widerlegung, wenn Gfrörer (Jahrh. des Heils, I. S. 332 ff.) in dieſer Stelle die Anſicht ausgeſprochen finden will, die Gottheit ſei ein mannweibliches Weſen. Denn wenn er *τῷ γένει* mit *δυάς ἐστιν* verbindet und überſetzt: die Weisheit iſt zwar Eins (nämlich ihrem Weſen nach), dem Geſchlecht nach aber eine Zweiheit, ſo iſt dagegen zu erinnern, daß *τῷ γένει* mit *μία οὖσα* verbunden werden muß. Die Weisheit iſt zwar Eins nämlich mit der Gottheit ihrer Abſtammung nach, aber eine Zweiheit (d. h. etwas von derſelben verſchiedenes), inſofern ſie aus Gott hervortritt, wie gleich darauf in den Worten *κατὰ γὰρ κ. τ. λ.* entwickelt wird. Abgeſehen davon, daß nur dieſe Erklärung in den Zuſammenhang paßt, dagegen die von Gfrörer den Zuſammenhang unterbrechen würde — denn offenbar ſollen die folgenden Worte *κατὰ γὰρ ἔκτασιν κ. τ. λ.* die unſrigen erläutern — erhellt leicht, daß ſelbſt bei der Verbindung des *τῷ γένει* mit *δυάς ἐστιν* nicht einmal das herauskäme, was Gfrörer will, nicht geſagt würde, die Gottheit, ſondern die Weisheit ſei ein mannweibliches Weſen.

Ebenfalls ſcheint mir Baur's Erklärung (manichäiſches Religionsſyſtem S. 483.) nicht ganz richtig zu ſein. Er überſetzt: das Princip ſeiner nach außen gerichteten Wirkſamkeit iſt die mit ihm verbundene Seele, die als Monas auch zur Dyas wird, indem ſie ſich ſtets (?) ausdehnt und zuſammenzieht. Es iſt nämlich ſicher *ἡ μονάς* nicht auf die mit Gott verbundene Seele, die *σοφία*, ſondern auf die Gottheit zu beziehen, und der Sinn des Ganzen iſt: die *σοφία* iſt Eins mit Gott, *τῷ γένει*, aber in anderer Hinſicht etwas von ihm Verſchiedenes. Nun wird dies näher erläutert. Sofern nämlich die Gottheit ſich ausdehnt, iſt ſie eine *δυάς*, ſofern ſie ſich zuſammenzieht, eine *μονάς*.

21) Ich habe in meiner obigen Darſtellung vorausgeſetzt, daß *σοφία, υἱὸς θεοῦ, θεῖον πνεῦμα* in den Clementinen identiſch ſind. Folgende Betrachtung wird uns davon überzeugen.

Das Wort *υἱὸς θεοῦ* gebraucht der Verfaſſer bald von dem vorweltlichen Sein, bald von der hiſtoriſchen Perſon Chriſti. In erſterer Bedeutung iſt es gebraucht h. XVIII, 6., wo dem *υἱός* die Schöpfung beigelegt wird, *εἰ γὰρ υἱοῦ ἐστι τοῦ οὐρανὸν καὶ γῆν διακοσμήσαντος τὸ, ᾧ βούλεται, ἀποκαλύπτειν κ. τ. λ.*, ferner h. XVIII, 13.: *ὁ γὰρ ἀπ' ἀρχῆς ὢν υἱὸς μόνος ὡρίσθη, ἵνα, οἷς βούλεται, ἀποκαλύψῃ*, in

cielle Name derſelben, ſofern ſie das Medium der Schöpfung iſt, die rechte, oder die ſchaffende Hand Gottes, χεὶρ δεξιά,

---

der letztern unter andern h. XVI, 15., wo geſagt wird: «Unſer Herr nannte ſich nicht Gott, ſondern pries den glücklich, der ihn Sohn Gottes genannt hatte».

Daß πνεῦμα ἅγιον in den Clementinen identiſch iſt mit υἱὸς θεοῦ in der erſtern Bedeutung, folgt einmal daraus, daß h. XI, 22. die Schöpfung dem ἅγιον πνεῦμα beigelegt wird, die in der angeführten Stelle h. XVIII, 6. dem υἱὸς θεοῦ zuertheilt wird, ſodann aber daraus, daß nach h. III, 17. 20. (vergl. unſere Auslegung dieſer Stelle §. 13.) das θεῖον πνεῦμα in Chriſto erſchienen iſt. Folgt hieraus unwiderſprechlich, daß das θεῖον πνεῦμα nach den Clementinen mit dem υἱὸς θεοῦ, ſofern dieſer Ausdruck die vorweltliche Exiſtenz Chriſti bezeichnet, identiſch iſt, ſo läßt ſich mit derſelben Gewißheit nachweiſen, daß auch σοφία nur ein anderer Ausdruck für daſſelbe iſt. Denn wenn in den angeführten Stellen dem υἱὸς θεοῦ und θεῖον πνεῦμα die Schöpfung der Welt beigelegt wird, ſo wird dieſelbe h. XVI, 12. (dieſe Stelle iſt angeführt Anm. 20.) der σοφία zugeſchrieben, und wie das θεῖον πνεῦμα h. XI, 22. (τὸ πνεῦμα ὥσπερ χεὶρ αὐτοῦ τὰ πάντα δημιουργεῖ) ebendeshalb die Hand Gottes genannt wird, ſo heißt die σοφία in der angeführten Stelle h. XVI, 12. ebenfalls ἡ χεὶρ δημιουργοῦσα τὸ πᾶν. — Demnach muß ich der Behauptung Baur's (Chriſtuspartei S. 135.) entſchieden widerſprechen, welcher der Anſicht iſt, daß die Clementinen die höhere Natur in Chriſto, das πνεῦμα ἅγιον, welches in Chriſto erſchien, nur als eine Wirkung der σοφία, nicht als dieſe ſelbſt anſehen. Vielmehr haben wir gezeigt, daß der Verfaſſer mit allen dieſen Ausdrücken, πνεῦμα ἅγιον, σοφία, υἱὸς θεοῦ ἀπ' ἀρχῆς daſſelbe Weſen bezeichnet, welches, vor der Weltſchöpfung aus Gott hervorgegangen, das Medium der Schöpfung geweſen iſt und in Chriſto erſchien. Sollte dieſe Annahme nach dem bisher Erörterten noch Jemand bedenklich erſcheinen, der mag auch darauf achten, daß h. XV, 7. berichtet wird, Gott habe dem Guten das künftige, ewige Reich, dem Böſen das jetzige, zeitliche übergeben. Hier kann nicht zweifelhaft ſein, daß unter dem guten Herrſcher des künftigen Reichs die Sophia zu verſtehen iſt, vergl. Anm. 23. Nun aber wird h. VIII, 21. die hiſtoriſche Perſon Chriſti als der König des künftigen Reichs bezeichnet. Hier wird nämlich die Verſuchung Chriſti durch den Teufel mit den Worten erzählt: τῷ γὰρ τῆς εὐσεβείας ἡμῶν βασιλεῖ προσῆλθέν ποτε ὁ πρόσκαιρος βασιλεύς — — — — — προσελθὼν οὖν ὡς τῶν παρόντων ὢν βασιλεύς τῷ τῶν μελλόντων βασιλεῖ ἔφη κ. τ. λ. Wird hier der hiſtoriſche Chriſtus, an andern Stellen aber die Sophia als der Herrſcher des künftigen Reichs genannt, ſo kann es keinem Zweifel unterworfen ſein, daß nach den Clementinen die Sophia ſelbſt in Chriſto erſchien, und nicht, wie Baur will, ſeine höhere

χεὶρ δημιουργοῦσα τὸ πᾶν, ſofern ſie als Medium der Offenbarung bezeichnet werden ſoll, θεῖον πνεῦμα.

Dieſe σοφία, oder υἱὸς θεοῦ ἀπ' ἀρχῆς wird dem Teufel gegenüber geſtellt, wie der Teufel die linke Hand Gottes heißt, wird die σοφία ſeine rechte Hand genannt, h. VII, 3. [22]), wie der Teufel über das gegenwärtige, zeitliche Reich von Gott zum Herrn eingeſetzt iſt, ſo die σοφία über das künftige, ewige, h. VII, 3. h. XV, 7. [23]). An ſich eine ἄσαρκος δύναμις,

---

Natur nur eine Wirkung der Sophia war. Daſſelbe ſetzt auch die Stelle h. III, 19., wo geſagt wird, daß der König des ewigen Reichs herabſtieg von ſeinem Sitze und ſein Leben für uns ließ, außer allen Zweifel (vergl. Anm. 23.). —

Noch Eins will ich hier bemerken, daß, wenn Baur in ſeinem manichäiſchen Religionsſyſtem S. 486. ſagt, daß die Clementinen das πνεῦμα ἅγιον oder die σοφία als Weltſeele betrachten, dies durchaus unrichtig iſt, die Weltſeele, ἡ καθόλου καὶ γεώδης ψυχή, iſt dem Verfaſſer etwas durchaus Anderes, vergl. §. 4. Anm. 1.

22) Das Genauere über den Teufel §. 4. und 5., hier nur ſo viel, als zum Verſtändniß der Lehre über die Sophia nothwendig iſt.

23) H. XV, 7. ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης παρὼν ἐδίδαξεν ἡμᾶς, ὅτι τῶν ὅλων δημιουργὸς καὶ θεὸς δυσί τισιν ἀπένειμε βασιλείας δύο, ἀγαθῷ τε καὶ πονηρῷ, δοὺς τῷ μὲν κακῷ τοῦ παρόντος κόσμου μετὰ νόμου τὴν βασιλείαν — — —, τῷ δὲ ἀγαθῷ τὸν ἐσόμενον ἀΐδιον αἰῶνα. Vergl. h. VII, 3. ἀπ' ἀρχῆς ὑπὸ τοῦ πάντα κτίσαντος θεοῦ δυσὶν ἑκάστοτε ἄρχουσι, δεξιῷ τε καὶ εὐωνύμῳ ὡρίσθη νόμος — — — — Ὥσπερ οὖν τῶν δαίμοσιν ἀποδεδομένων θυμάτων μεταλαβόντες τῷ τῆς κακίας ἡγεμόνι κατεδουλώθητε, οὕτως, ἂν τούτων παυσάμενοι τῷ θεῷ διὰ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δεξιοῦ ἡγεμόνος προσφύγητε, — — — εὖ ἴστε, ὅτι σὺν τῇ τοῦ σώματος ἰάσει καὶ τὰς ψυχὰς ὑγιαινούσας ἕξετε. Αὐτὸς γὰρ μόνος διὰ τῆς ἀριστερᾶς ἀναιρῶν διὰ τῆς δεξιᾶς ζωοποιῆσαι δύναται (vergl. auch h. III, 19. 62.). Offenbar können die Ausdrücke: «der gute Herrſcher» u. ſ. w. nicht auf die hiſtoriſche Perſon Chriſti, ſondern nur auf das vorweltliche Sein deſſelben als σοφία oder υἱὸς θεοῦ ἀπ' ἀρχῆς gehn. Dies geht ſchon daraus hervor, daß, wenn doch unläugbar in den angeführten Stellen die Ausdrücke ὁ ἀγαθὸς (h. XV, 7.), ὁ ἀγαθὸς καὶ δεξιὸς ἡγεμών (h. VII, 3.), ἡ δεξιὰ χεὶρ θεοῦ (h. VII, 3.) daſſelbe bezeichnen, auch die Sophia die **rechte** und ſchaffende Hand Gottes genannt wird, h. XVI, 12. Daſſelbe erhellt ferner mit unwiderſprechlicher Gewißheit daraus, daß geſagt wird, von Anfang an ἀπ' ἀρχῆς ſei den beiden Herrſchern τῷ δεξιῷ καὶ τῷ εὐωνύμῳ das Geſetz gegeben, h. VII, 3., ferner daraus, daß es h. XV, 7.

h. XVII, 16., erſchien ſie in Adam, Henoch, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Moſes, Jeſus, und machte dieſelben dadurch zu den wahren Propheten (vergl. §. 12. Anm. 3.).

Nach dieſer gegebenen Entwicklung müſſen wir die Frage, ob der Verfaſſe der *σοφία* perſönliche Selbſtſtändigkeit zuſchreibt, oder ſie nur als eine Kraft Gottes betrachtet, anders beantworten, als ſie bisher beantwortet iſt. Wenn auch die ſchon mitgetheilte Stelle h. XVI, 12., nach welcher Gott in verſchiedenen Relationen bald eine Monas, bald eine Dyas iſt, nothwendig darauf hinführt, die *σοφία* nur als eine von ihm ausgehende und wieder in ihn zurückkehrende Kraft zu faſſen, und wir ſonach dem Urtheil von Neander, Dorner, Schneckenburger und Strauß [24]) beiſtimmen müßten, daß die Sophia und damit auch die höhere Natur in Jeſu von unſerm Verfaſſer als bloße Kraft gefaßt werde, ſo ſteht dieſer Annahme doch vieles Andere im Wege. Ohne die Zuſammenſtellung des Ausgehns der *σοφία* aus Gott mit dem Hervorgehn des weiblichen Princips aus dem männlichen in demſelben Capitel, — obwohl dieſe Zu-

---

heißt, Chriſtus habe gelehrt, Gott habe den beiden Herrſchern, dem guten und dem böſen, die beiden Reiche übergeben, was ſich doch nicht auf die hiſtoriſche Perſon Chriſti, ſondern nur auf ihn als präexiſtirendes Weſen beziehen kann. Einen Einwurf dagegen kann unmöglich begründen, daß h. VIII, 21. die hiſtoriſche Perſon Chriſti als Herrſcher des ewigen Reichs bezeichnet wird, denn iſt Chriſtus als präexiſtirendes Weſen König des künftigen Reichs, ſo kann er als hiſtoriſche Perſon doch gewiß ebenſo bezeichnet werden. Für unſere Behauptung ſpricht auch entſchieden die Stelle h. III, 19.: *διὰ τοῦτό φημι αὐτὸς τῆς καθέδρας ἐγερθεὶς ὡς πατὴρ ὑπὲρ τέκνων — — — ἰδίου αἵματος ἠμέλει, μέλλοντος γὰρ αἰῶνος βασιλεὺς εἶναι κατηξιωμένος . . . κ. τ. λ.* — Hier wird ja ausdrücklich geſagt, daß Chriſtus als präexiſtirendes Weſen der König des künftigen Reichs iſt, daß er herabgeſtiegen ſei von ſeinem Sitze und ſein Leben für uns gelaſſen. Wie Baur (Chriſtuspartei S. 131., Gnoſis S. 371., über den Urſprung des Epiſkopats S. 129.) überſetzen kann: «er erhob ſich auf der Kathedra», geſtehe ich nicht zu begreifen.

24) Neander, Antignoſticus, Berlin 1825. S. 472. (vergl. auch ſeine Kirchengeſchichte, I. 3. 1020.), ferner Dorner, Entwicklungsgeſchichte der Chriſtologie, Tüb. Zeitſchr. 1835. 4tes Heft S. 96. (vergl. deſſelben Schrift: Entwicklungsgeſchichte der Lehre von der Perſon Chriſti, Stuttgard 1839. S. 38 ff.), ſodann Schneckenburger, über das Evangelium der Egyptier, S. 8. und 9., Strauß, Glaubenslehre, Thl. I. S. 433. u. a.

ſammenſtellung offenbar mehr der Annahme der ſelbſtſtändigen Perſönlichkeit der *σοφία* das Wort reden würde —, ohne die Stellen, in welchen der *σοφία* die Schöpfung beigelegt wird, geltend zu machen, heben wir hier nur alle die vorhin ſchon angeführten Stellen hervor, wonach die *σοφία* zum Herrſcher über das künftige, ewige Reich eingeſetzt iſt, wie der Teufel über das gegenwärtige, beſonders aber die ebenfalls ſchon citirte Stelle **h. III, 19.** (vergl. Anm. **21.** und **23.**). Iſt die *σοφία* von Anfang an von Gott als Herrſcher des ewigen Reichs, wie der Teufel zum Herrn des gegenwärtigen eingeſetzt, dann iſt ſie gewiß als ein perſönliches, ſelbſtſtändiges Weſen zu denken. Es kommt außerdem noch die Stelle **h. XVI, 15 seq.** hinzu. Hier wird die Gottheit Chriſti bekämpft und zwar dadurch, daß geltend gemacht wird, dem Vater komme das Ungezeugtſein, dem Sohne das Gezeugtſein zu, nur wer in Allem einem Andern ähnlich ſei, könne mit demſelben Namen als dieſer benannt werden, daher dem Sohne der Name «Gott» nicht beigelegt werden dürfe [25]). Dieſe ganze Argumentation iſt nur unter der Vorausſetzung, daß der Verfaſſer der in Chriſto erſcheinenden *σοφία* perſönliche Selbſtſtändigkeit beilegt, erklärlich. Wäre dieſelbe nur eine unperſönliche Kraft, welche Gott bald aus ſich hervorgehen ließe, bald in ſich zurückzöge, ſo hätte er dies bei dem Beweiſe, daß Chriſto der Name «Gott» nicht zukomme, geltend machen müſſen; dies geſchieht aber weder in dieſer, noch in der ganz ähnlichen Stelle **h. X, 10.**, wo ebenfalls das Gezeugtſein als Argument gegen die Gottheit des Sohnes gebraucht wird. Kann nun aber doch ebenſowenig geläugnet werden, daß die Stelle **h. XIV, 12.** darauf hinführt, die *σοφία* als unperſönliche, bald von Gott ausgehende, bald in Gott zurückkehrende Kraft zu faſſen, ſo müſſen wir in den Clementinen einen Zwieſpalt in Betreff dieſer Lehre anerkennen, einerſeits

---

25) Es iſt ſicher unrichtig, wenn von Cölln (Erſch u. Gruber, Theil XVIII.) meint, daß die Stelle h. XVI, **15 — 18.** auf den nicäniſchen Lehrbegriff Rückſicht nehme und daher ſpäter eingeſchoben ſei. Abgeſehn davon, daß in dieſem Fall auch h. X, **10.** (vergl. auch c. **14.**) unächt ſein müßte, erhellt aus obiger Darſtellung wohl zur Genüge, daß der Inhalt jener Capitel tief im Zuſammenhange des clementiniſchen Syſtems begründet iſt.

h. XVII, 16., erſchien ſie in Adam, Henoch, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Moſes, Jeſus, und machte dieſelben dadurch zu den wahren Propheten (vergl. §. 12. Anm. 3.).

Nach dieſer gegebenen Entwicklung müſſen wir die Frage, ob der Verfaſſe der *σοφία* perſönliche Selbſtſtändigkeit zuſchreibt, oder ſie nur als eine Kraft Gottes betrachtet, anders beantworten, als ſie bisher beantwortet iſt. Wenn auch die ſchon mitgetheilte Stelle h. XVI, 12., nach welcher Gott in verſchiedenen Relationen bald eine Monas, bald eine Dyas iſt, nothwendig darauf hinführt, die *σοφία* nur als eine von ihm ausgehende und wieder in ihn zurückkehrende Kraft zu faſſen, und wir ſonach dem Urtheil von Neander, Dorner, Schneckenburger und Strauß [24]) beiſtimmen müßten, daß die Sophia und damit auch die höhere Natur in Jeſu von unſerm Verfaſſer als bloße Kraft gefaßt werde, ſo ſteht dieſer Annahme doch vieles Andere im Wege. Ohne die Zuſammenſtellung des Ausgehns der *σοφία* aus Gott mit dem Hervorgehn des weiblichen Princips aus dem männlichen in demſelben Capitel, — obwohl dieſe Zu-

---

heißt, Chriſtus habe gelehrt, Gott habe den beiden Herrſchern, dem guten und dem böſen, die beiden Reiche übergeben, was ſich doch nicht auf die hiſtoriſche Perſon Chriſti, ſondern nur auf ihn als präexiſtirendes Weſen beziehen kann. Einen Einwurf dagegen kann unmöglich begründen, daß h. VIII, 21. die hiſtoriſche Perſon Chriſti als Herrſcher des ewigen Reichs bezeichnet wird, denn iſt Chriſtus als präexiſtirendes Weſen König des künftigen Reichs, ſo kann er als hiſtoriſche Perſon doch gewiß ebenſo bezeichnet werden. Für unſere Behauptung ſpricht auch entſchieden die Stelle h. III, 19.: *διά τοῦτό φημι αὐτὸς τῆς καθέδρας ἐγερθεὶς ὡς πατὴρ ὑπὲρ τέκνων — — — ἰδίου αἵματος ἠμέλει, μέλλοντος γὰρ αἰῶνος βασιλεὺς εἶναι κατηξιωμένος . . . κ. τ. λ.* — Hier wird ja ausdrücklich geſagt, daß Chriſtus als präexiſtirendes Weſen der König des künftigen Reichs iſt, daß er herabgeſtiegen ſei von ſeinem Sitze und ſein Leben für uns gelaſſen. Wie Baur (Chriſtuspartei S. 131., Gnoſis S. 371., über den Urſprung des Episkopats S. 129.) überſetzen kann: «er erhob ſich auf der Kathedra», geſtehe ich nicht zu begreifen.

24) Neander, Antignoſticus, Berlin 1825. S. 472. (vergl. auch ſeine Kirchengeſchichte, I. 3. 1020.), ferner Dorner, Entwicklungsgeſchichte der Chriſtologie, Tüb. Zeitſchr. 1835. 4tes Heft S. 96. (vergl. deſſelben Schrift: Entwicklungsgeſchichte der Lehre von der Perſon Chriſti, Stuttgard 1839. S. 38 ff.), ſodann Schneckenburger, über das Evangelium der Egyptier, S. 8. und 9., Strauß, Glaubenslehre, Thl. I. S. 433. u. a.

ſammenſtellung offenbar mehr der Annahme der ſelbſtſtändigen Perſönlichkeit der *σοφία* das Wort reden würde —, ohne die Stellen, in welchen der *σοφία* die Schöpfung beigelegt wird, geltend zu machen, heben wir hier nur alle die vorhin ſchon angeführten Stellen hervor, wonach die *σοφία* zum Herrſcher über das künftige, ewige Reich eingeſetzt iſt, wie der Teufel über das gegenwärtige, beſonders aber die ebenfalls ſchon citirte Stelle **h. III, 19.** (vergl. Anm. **21.** und **23.**). Iſt die *σοφία* von Anfang an von Gott als Herrſcher des ewigen Reichs, wie der Teufel zum Herrn des gegenwärtigen eingeſetzt, dann iſt ſie gewiß als ein perſönliches, ſelbſtſtändiges Weſen zu denken. Es kommt außerdem noch die Stelle **h. XVI, 15 seq.** hinzu. Hier wird die Gottheit Chriſti bekämpft und zwar dadurch, daß geltend gemacht wird, dem Vater komme das Ungezeugtſein, dem Sohne das Gezeugtſein zu, nur wer in Allem einem Andern ähnlich ſei, könne mit demſelben Namen als dieſer benannt werden, daher dem Sohne der Name «Gott» nicht beigelegt werden dürfe [25]). Dieſe ganze Argumentation iſt nur unter der Vorausſetzung, daß der Verfaſſer der in Chriſto erſcheinenden *σοφία* perſönliche Selbſtſtändigkeit beilegt, erklärlich. Wäre dieſelbe nur eine unperſönliche Kraft, welche Gott bald aus ſich hervorgehen ließe, bald in ſich zurückzöge, ſo hätte er dies bei dem Beweiſe, daß Chriſto der Name «Gott» nicht zukomme, geltend machen müſſen; dies geſchieht aber weder in dieſer, noch in der ganz ähnlichen Stelle **h. X, 10.**, wo ebenfalls das Gezeugtſein als Argument gegen die Gottheit des Sohnes gebraucht wird. Kann nun aber doch ebenſowenig geläugnet werden, daß die Stelle **h. XIV, 12.** darauf hinführt, die *σοφία* als unperſönliche, bald von Gott ausgehende, bald in Gott zurückkehrende Kraft zu faſſen, ſo müſſen wir in den Clementinen einen Zwieſpalt in Betreff dieſer Lehre anerkennen, einerſeits

---

25) Es iſt ſicher unrichtig, wenn von Cölln (Erſch u. Gruber, Theil XVIII.) meint, daß die Stelle h. XVI, 15 — 18. auf den nicäniſchen Lehrbegriff Rückſicht nehme und daher ſpäter eingeſchoben ſei. Abgeſehn davon, daß in dieſem Fall auch h. X, 10. (vergl. auch c. 14.) unächt ſein müßte, erhellt aus obiger Darſtellung wohl zur Genüge, daß der Inhalt jener Capitel tief im Zuſammenhange des clementiniſchen Syſtems begründet iſt.

die Auffaſſung der Sophia und ſomit der höhern Natur in Jeſu als bloße Kraft Gottes, anderſeits als eine eigene Hypoſtaſe, jedoch mit entſchiedener Läugnung der Gottheit Chriſti.

So iſt der Verfaſſer der Clementinen ein entſchiedener Gegner der Gottheit Chriſti [26]): «Unſer Herr», ſagt Petrus h. XVI, 15., «hat weder das Daſein mehrerer Götter behauptet, noch ſich ſelbſt Gott genannt, ſondern pries den glücklich, der ihn Sohn Gottes genannt hatte». Das Genauere über die Chriſtologie der Clementinen §. 13.

Was die Vorſtellung der Clementinen über den heiligen Geiſt betrifft, ſo haben wir ſchon geſehen, daß ſie einestheils das *πνεῦμα ἅγιον* mit der höhern Natur in Chriſto identificiren. An andern Stellen halten ſie beide auseinander, z. B. h. III, 72. h. XI, 26., vergl. auch ſolche Stellen, wo von einer *τρισμακαρία ἐπωνομασία* bei der Taufe geſprochen wird, h. IX, 19. 23. XIII, 4. 19.

So hält unſer Verfaſſer die Monarchie Gottes feſt 1) gegen den Polytheismus, 2) gegen die gnoſtiſche Trennung des höchſten Gottes vom Weltſchöpfer, 3) gegen die Behauptung der Gottheit Chriſti. Sehen wir jetzt auf ſeine Beweiſe für die Einheit Gottes.

Zuerſt folgert er dieſelbe aus dem Begriff «Gott». In dieſem Begriff, heißt es h. X, 19. h. XVI, 17. [27]), liegt ſchon, daß es nur Einen Gott geben kann. Zum Begriff «Gott» gehört es, daß er Alles geſchaffen, folglich kann nichts, was außer Gott da iſt, da Alles geſchaffen iſt, mit dem, der es geſchaffen, verglichen werden, h. X, 19. 20., ferner, daß er das vollkommenſte Weſen iſt, h. X, 19., ſodann, daß er unendlich

26) Es iſt daher ganz falſch, wenn Gfrörer, Jahrh. des Heils I. 402. und II. 15., ſagt, daß die Clementinen Chriſtus und den Teufel als zwei Untergötter betrachten; durchaus entſchieden hält der Verfaſſer den ſtarren Monotheismus feſt und bekämpft Alles, wodurch dieſer irgend wie gefährdet werden könnte, aufs entſchiedenſte.

27) h. X, 19.: *ὁ θεὸν σέβειν αἱρούμενος πρὸ πάντων εἰδέναι ὀφείλει, τί μόνον τῆς θεοῦ φύσεως ἴδιόν ἐστιν, ὃ ἄλλῳ προσεῖναι ἀδύνατον, ἵνα εἰς τὸ ἰδίωμα αὐτοῦ ἀποβλέπων καὶ παῤ ἑτέρῳ αὐτὸ μὴ εὑρίσκων, ἑτέρῳ τῷ θεῷ εἶναι μὴ ἀπατηθῇ δοῦναί ποτε.* h. XVI, 17. *ἡμεῖς θεὸν λέγομεν, οὗ ἐστι τὸ ἴδιον ἄλλῳ προσεῖναι μὴ δυνάμενον.*

iſt; in dem Begriff der Unendlichkeit liegt es aber, daß es zwei unendliche Weſen nicht geben kann, h. XVI, 17. [28]).

Folgt ſo ſchon aus dem Begriff «Gott» ſeine Einheit, ſo erhellt dieſelbe auch bei aufmerkſamer Betrachtung des Weltganzen. Die weiſe Einrichtung der ganzen Welt, die Ordnung und Eintracht, welche überall herrſcht, ſetzt voraus, daß nur Ein höchſtes Weſen exiſtirt, da, wenn es mehrere Götter gäbe, unmöglich Einheit und Ordnung überall herrſchen könnte, h. IX, 2., vergl. auch h. III, 62. Endlich beweiſet der Verfaſſer die Einheit Gottes aus dem alten Teſtament. Zwar geſteht er zu, daß dieſelbe an vielen Stellen in Abrede geſtellt wird, aber dieſe Stellen hält er für verfälſcht und behauptet, daß ebenſoviele Stellen die Einheit Gottes entſchieden hervorheben, z. B. h. III, 57. XV, 7. [29]).

---

§. 2.

Gottes Natur und Eigenſchaften.

Bei der Betrachtung der Lehre unſers Verfaſſers über das Weſen und die Eigenſchaften Gottes bietet ſich uns eine eigenthümliche Erſcheinung dar, eine Erſcheinung, welche, obwohl das ganze Syſtem unſerer Schrift durchdringend, doch bei wenigen Lehren ſo ſtark hervortritt. Es iſt der Kampf einerſeits des gnoſtiſchen oder ſpeculativen, anderſeits des praktiſchen oder ethiſchen Intereſſes, welcher die eigenthümliche Auffaſſung dieſer Lehre bei unſerm Verfaſſer bedingt [1]).

---

28) *ὥσπερ γὰρ ἄπειρος ὢν πανταχόθεν, διὰ τοῦτο λέγεται ἀπέραντος. Καὶ ἀνάγκη πᾶσα, ἑτέρου μὴ δυναμένου ὡς αὐτὸς ἀπείρου εἶναι, τὸ καλεῖσθαι ἀπέραντος, εἰ δέ τις λέγει δύνατον εἶναι, ψεύδεται, δύο γὰρ πανταχόθεν ἄπειρα συνυπάρχειν οὐ δύναται.*

29) Die Anſicht der Clementinen über das alte Teſtament werden wir §. 11. genauer entwickeln; zu den Stellen, wo die Einheit Gottes geläugnet wird, rechnet der Verfaſſer Genes. III, 22. Exod. XXII, 28. Deuteron. IV, 34. XIII, 6. und andere.

1) Vergl. Baur's Gnoſis S. 326.: «Dabei ſind es aber immer wieder dieſelben zwei Geſichtspunkte, die wir feſtzuhalten haben. Auf der einen Seite wird alles Gewicht auf die Idee des Weltſchöpfers gelegt, wie dieſe Idee durch die jüdiſche Religion beſtimmt wird, die nach ihrem ganzen Geiſt und Charakter den Begriff Gottes und das Verhält=

Wie der Verfaſſer ſich beſonders vom ethiſchen Intereſſe aus gegen die gnoſtiſche Trennung des höchſten Gottes und des Weltſchöpfers opponirte (vergl. §. 1.), ſo iſt daſſelbe auch in der Lehre vom Weſen Gottes das vorwiegende. Von dieſem Intereſſe geleitet ſucht er Gott den Menſchen ſo nahe als möglich zu bringen, ihn als ein Weſen zu beſchreiben, welches Alle mit der größten Liebe umfaſſen müßten, und verfällt ebendeshalb in Anthropomorphismus. So legen die Elementinen Gott eine menſchliche Geſtalt und Figur und alle menſchlichen Glieder bei. «Gott hat eine Geſtalt», heißt es **h. XVII, 7.**, «weil er die erſte und einzige Schönheit iſt, auch alle Glieder nicht des Gebrauchs wegen — denn nicht deshalb hat er Augen, um damit zu ſehen — — — — — aber auch Ohren hat er nicht, um zu hören, da ſein ganzes Weſen Gehör, Wahrnehmung, Bewegung, Thätigkeit, Wirkſamkeit iſt. Sondern des Menſchen wegen hat er die ſchönſte Geſtalt, damit, die reines Herzens ſind, ihn ſehen und ſich freuen können für das, was ſie erduldet». Welche Liebe können wir alſo zu ihm faſſen (**h. XVII, 10.**), wenn wir ſeine Schönheit im Geiſte betrachten[2]). Wenn ſonach der Verfaſſer, vom ethiſchen Intereſſe geleitet, ſinnlichen Vorſtellungen von Gott huldigte, ſo hielt anderſeits das ſpeculative Element in ihm das Gegengewicht[3]). Zunächſt lag der Einwurf nahe,

---

niß Gottes zum Menſchen nicht metaphyſiſch, ſondern nur ethiſch auffaſſen kann, auf der andern Seite wird aber doch der Verfaſſer der Elementinen von der metaphyſiſchen Speculation der Gnoſis auf eine Weiſe angezogen, die ſeiner Idee Gottes eine von der reinen, altteſtamentlich-jüdiſchen weſentlich verſchiedene Geſtalt gibt. Es laſſen ſich daher auch in dieſem Theile ſeines Syſtems zwei verſchiedene Elemente unterſcheiden, um deren Ausgleichung es ſich handelt, das rein jüdiſche oder ethiſche, und das gnoſtiſche oder metaphyſiſche».

2) Wie ſehr es das ethiſche Intereſſe iſt, welches dieſen Vorſtellungen unſers Verfaſſers zu Grunde liegt, erhellt außer den angegebenen Stellen noch beſonders aus **h. XVII, 11.** Es heißt dort: *τινὲς δὲ τῆς ἀληθείας ἀλλότριοι ὄντες καὶ τῇ κακίᾳ συμμαχοῦντες προφάσει δοξολογίας ἀσχημάτιστον αὐτὸν λέγουσιν, ἵνα ἄμορφος καὶ ἀνείδεος ὢν μηδενὶ ὁρατὸς ᾖ, ὅπως μὴ περιπόθητος γένηται, νοῦς γὰρ εἶδος οὐχ ὁρῶν θεοῦ, κενός ἐστιν αὐτοῦ. Πῶς δὲ καὶ εὔχεταί τις, οὐκ ἔχων, πρὸς τίνα καταφύγῃ; κ. τ. λ.*

3) Sehr wahr ſagt Piper in der Abhandlung: Melito von Sardes, Stud. und Kritik. 1838. Heft I. S. 77.: «Man ſieht, in wie eigen-

wenn Gott eine beſtimmte Geſtalt und Figur hat, ſo iſt er umgrenzt, befindet ſich alſo im Raum und iſt mithin geringer als der ihn umgebende Raum, alſo nicht Herr über Alles, und nicht allgegenwärtig [4]). Dieſen Einwurf, welchen der Verfaſſer den Magus dem Petrus machen läßt, h. XVII, 3., beantwortet der Letztere ſo (h. XVII, 8.), daß er zuerſt die Realität des Raums in Abrede ſtellt. Der Raum iſt das Nichts, wäre der Raum etwas, ſo bedürfte er ja eines zweiten Raums, in welchem er exiſtiren könnte. Deshalb kann Gott, als das Seiende, nicht mit dem Raum, als dem Nichtſeienden, verglichen werden. Sodann wird geltend gemacht, daß, auch die Realität des Raums zugeſtanden, nicht immer das Umgebende vorzüglicher ſei als das Umgebene. «Wie die Sonne», heißt es am Schluß des 8ten Capitels, «obgleich von Luft umgeben, dieſe dennoch erleuchtet, erwärmt, durchdringt, ſo kann auch Gott, obſchon er Form, Geſtalt und Schönheit hat, ſeine Gegenwart und Wirkſamkeit ins Unendliche ausdehnen». Wenn ſo der Verfaſſer ſeine Lehre von der menſchenähnlichen Geſtalt Gottes mit ſeiner Unendlichkeit zu vereinigen weiß, ſo ſucht er auch noch von einer andern Seite geiſtigere Vorſtellungen über ſein Weſen mit jener Lehre zu verbinden. Aber wie er ſich zum Begriff eines rein geiſtigen Weſens nicht erheben konnte, vielmehr Geiſt und Licht identificirte, ſo kam er auf dieſe Weiſe dazu, ſich Gott als das glänzendſte Lichtweſen vorzuſtellen, gegen welches ſelbſt die Sonne Finſterniß ſei, h. XVII, 7.

Eben darin, daß Gott das glänzendſte Lichtweſen iſt, iſt

---

thümlicher Schwebe dieſe Anſicht ſich erhält zwiſchen einer rein geiſtigen Auffaſſung des göttlichen Weſens und einer ſinnlichen Geſtaltung».

4) Gfrörer, der ſich überhaupt bemüht, die Anſichten der Elementinen als lauter Unſinn, «als tolle Einfälle» (vergl. Jahrh. des Heils, I. 333.), «als ebenſo klar und verſtändlich, als wenn Jemand ſage, ein Zinnteller iſt ein aus lauterem Silber verfertigtes Trinkglas» (a. a. O. S. 297.) darzuſtellen, ruft auch bei dieſer Lehre aus: «Wie ferner die Unendlichkeit Gottes und ſein Weltſeelenthum ſich mit der behaupteten menſchenähnlichen Geſtalt zuſammenreime, kann ich nicht begreifen». Ich muß geſtehen, es eines Geſchichtsforſchers für würdiger zu halten, den innern Zuſammenhang der Lehren eines beſtimmten Syſtems zu ergründen, als ſich gleich in leeren Declamationen «über das krauſe Gerede der Myſtiker» zu ergehn.

Wie der Verfaſſer ſich beſonders vom ethiſchen Intereſſe aus gegen die gnoſtiſche Trennung des höchſten Gottes und des Weltſchöpfers opponirte (vergl. §. 1.), ſo iſt daſſelbe auch in der Lehre *vom Weſen Gottes* das vorwiegende. Von dieſem Intereſſe geleitet ſucht er Gott den Menſchen ſo nahe als möglich zu bringen, ihn als ein Weſen zu beſchreiben, welches Alle mit der größten Liebe umfaſſen müßten, und verfällt ebendeshalb in Anthropomorphismus. So legen die Clementinen Gott eine menſchliche Geſtalt und Figur und alle menſchlichen Glieder bei. «Gott hat eine Geſtalt», heißt es h. XVII, 7., «weil er die erſte und einzige Schönheit iſt, auch alle Glieder nicht des Gebrauchs wegen — denn nicht deshalb hat er Augen, um damit zu ſehen — — — — — aber auch Ohren hat er nicht, um zu hören, da ſein ganzes Weſen Gehör, Wahrnehmung, Bewegung, Thätigkeit, Wirkſamkeit iſt. Sondern des Menſchen wegen hat er die ſchönſte Geſtalt, damit, die reines Herzens ſind, ihn ſehen und ſich freuen können für das, was ſie erduldet». Welche Liebe können wir alſo zu ihm faſſen (h. XVII, 10.), wenn wir ſeine Schönheit im Geiſte betrachten[2]). Wenn ſonach der Verfaſſer, vom ethiſchen Intereſſe geleitet, ſinnlichen Vorſtellungen von Gott huldigte, ſo hielt anderſeits das ſpeculative Element in ihm das Gegengewicht[3]). Zunächſt lag der Einwurf nahe,

niß Gottes zum Menſchen nicht metaphyſiſch, ſondern nur ethiſch auffaſſen kann, auf der andern Seite wird aber doch der Verfaſſer der Clementinen von der metaphyſiſchen Speculation der Gnoſis auf eine Weiſe angezogen, die ſeiner Idee Gottes eine von der reinen, altteſtamentlich-jüdiſchen weſentlich verſchiedene Geſtalt gibt. Es laſſen ſich daher auch in dieſem Theile ſeines Syſtems zwei verſchiedene Elemente unterſcheiden, um deren Ausgleichung es ſich handelt, das rein jüdiſche oder ethiſche, und das gnoſtiſche oder metaphyſiſche».

2) Wie ſehr es das ethiſche Intereſſe iſt, welches dieſen Vorſtellungen unſers Verfaſſers zu Grunde liegt, erhellt außer den angegebenen Stellen noch beſonders aus h. XVII, 11. Es heißt dort: *τινὲς δὲ τῆς ἀληθείας ἀλλότριοι ὄντες καὶ τῇ κακίᾳ συμμαχοῦντες προφάσει δοξολογίας ἀσχημάτιστον αὐτὸν λέγουσιν, ἵνα ἄμορφος καὶ ἀνείδεος ὢν μηδενὶ ὁρατὸς ᾖ, ὅπως μὴ περιπόθητος γένηται, νοῦς γὰρ εἶδος οὐχ ὁρῶν θεοῦ, κενός ἐστιν αὐτοῦ. Πῶς δὲ καὶ εὔχεταί τις, οὐκ ἔχων, πρὸς τίνα καταφύγῃ; κ. τ. λ.*

3) Sehr wahr ſagt Piper in der Abhandlung: Melito von Sardes, Stud. und Kritik. 1838. Heft I. S. 77.: «Man ſieht, in wie eigen-

wenn Gott eine beſtimmte Geſtalt und Figur hat, ſo iſt er umgrenzt, befindet ſich alſo im Raum und iſt mithin geringer als der ihn umgebende Raum, alſo nicht Herr über Alles, und nicht allgegenwärtig [4]). Dieſen Einwurf, welchen der Verfaſſer den Magus dem Petrus machen läßt, h. XVII, 3., beantwortet der Letztere ſo (h. XVII, 8.), daß er zuerſt die Realität des Raums in Abrede ſtellt. Der Raum iſt das Nichts, wäre der Raum etwas, ſo bedürfte er ja eines zweiten Raums, in welchem er exiſtiren könnte. Deshalb kann Gott, als das Seiende, nicht mit dem Raum, als dem Nichtſeienden, verglichen werden. Sodann wird geltend gemacht, daß, auch die Realität des Raums zugeſtanden, nicht immer das Umgebende vorzüglicher ſei als das Umgebene. «Wie die Sonne», heißt es am Schluß des 8ten Capitels, «obgleich von Luft umgeben, dieſe dennoch erleuchtet, erwärmt, durchdringt, ſo kann auch Gott, obſchon er Form, Geſtalt und Schönheit hat, ſeine Gegenwart und Wirkſamkeit ins Unendliche ausdehnen». Wenn ſo der Verfaſſer ſeine Lehre von der menſchenähnlichen Geſtalt Gottes mit ſeiner Unendlichkeit zu vereinigen weiß, ſo ſucht er auch noch von einer andern Seite geiſtigere Vorſtellungen über ſein Weſen mit jener Lehre zu verbinden. Aber wie er ſich zum Begriff eines rein geiſtigen Weſens nicht erheben konnte, vielmehr Geiſt und Licht identificirte, ſo kam er auf dieſe Weiſe dazu, ſich Gott als das glänzendſte Lichtweſen vorzuſtellen, gegen welches ſelbſt die Sonne Finſterniß ſei, h. XVII, 7.

Eben darin, daß Gott das glänzendſte Lichtweſen iſt, iſt

---

thümlicher Schwebe dieſe Anſicht ſich erhält zwiſchen einer rein geiſtigen Auffaſſung des göttlichen Weſens und einer ſinnlichen Geſtaltung».

4) Gfrörer, der ſich überhaupt bemüht, die Anſichten der Clementinen als lauter Unſinn, «als tolle Einfälle» (vergl. Jahrh. des Heils, I. 333.), «als ebenſo klar und verſtändlich, als wenn Jemand ſage, ein Zinnteller iſt ein aus lauterem Silber verfertigtes Trinkglas» (a. a. O. S. 297.) darzuſtellen, ruft auch bei dieſer Lehre aus: «Wie ferner die Unendlichkeit Gottes und ſein Weltſeelenthum ſich mit der behaupteten menſchenähnlichen Geſtalt zuſammenreime, kann ich nicht begreifen». Ich muß geſtehen, es eines Geſchichtsforſchers für würdiger zu halten, den innern Zuſammenhang der Lehren eines beſtimmten Syſtems zu ergründen, als ſich gleich in leeren Declamationen «über das krauſe Gerede der Myſtiker» zu ergehn.

es nach den Clementinen begründet, daß er unſichtbar iſt, vergl. h. XI, 4. XVII, 7. 16.; nur dem Sohne, heißt es h. XVII, 16. [5]), kommt die unmittelbare Anſchauung des Vaters zu, den Frommen erſt dann, wenn ſie bei der Auferſtehung der Todten, in Lichtnaturen verwandelt, den Engeln gleich ſein werden.

Sehen wir ſo in der Lehre über das Weſen Gottes ein Zuſammenwirken des ethiſchen und ſpeculativen Elements, ſo bietet ſich uns dieſelbe Erſcheinung in der Lehre von den Eigenſchaften Gottes dar, nur daß in der erſtern das ethiſche, in der letztern das ſpeculative Intereſſe das vorwiegende iſt. Denn während in der Lehre von dem Weſen Gottes das ſpeculative Element den durch das ethiſche hervorgerufenen Anthropomorphismus nicht überwinden konnte, ſo reagirt in der Lehre von den göttlichen Eigenſchaften das ethiſche Intereſſe nur ſchwach gegen den vom ſpeculativen herſtammenden Abſcheu vor jedem Anthropopathismus [6]). Freilich verhinderte das ethiſche Intereſſe den Verfaſſer, ſich Gott als den prädicatloſen, als «den abſoluten Begriff» zu denken, freilich gibt der Verfaſſer zu, daß die Analogie des menſchlichen Geiſtes es ſei, nach welcher man Gott Eigenſchaften beilegen müſſe, das Gute, was von dieſem ausgeſagt werde, müſſe in unendlich höherm Grade von Gott gelten (h. XIX, 11.). Dennoch aber tritt dieſe Betrachtungsweiſe in der Anwendung ſehr zurück, und alle Bücher der Clementinen durchzieht die Polemik

---

5) *Τὴν ἄσαρκον εἰδέαν οὐ λέγω δύνασθαι πατρὸς ἢ υἱοῦ ἰδεῖν διὰ τὸ μεγίστῳ φωτὶ καταυγάζεσθαι τοὺς θνητῶν ὀφθαλμούς.* — — — — — — — *Τὸ γὰρ ἀτρέπτως πατέρα ἰδεῖν υἱοῦ μόνου ἐστὶ, δίκαιοι δὲ οὐχ ὁμοίως, ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει τῶν νεκρῶν, ὅτ᾽ ἂν τραπέντες εἰς φῶς τὰ σώματα ἰσάγγελοι γένωνται, τότε ἰδεῖν δυνήσονται.* — Wenn Baur, Chriſtuspartei S. 117., im erſten Satz das *οὐ λέγω* überſetzt: «Ich behaupte nicht, daß» u. ſ. w., ſo iſt dagegen zu erinnern, daß es heißen muß: «Ich behaupte, daß die Augen der Menſchen die fleiſchloſe Geſtalt des Vaters nicht ſehn können». Ueber dieſen Gebrauch des *οὐ* vergl. unter andern **Fr. Vigeri de praecipuis graecae dictionis idiotismis liber ex edit. Hermanni ed. IV. Lipsiae 1834. p. 455.**

6) Allerdings muß zugeſtanden werden, daß es nicht allein das ſpeculative, ſondern auch das praktiſche Intereſſe war, welches den Abſcheu vor dem Anthropopathismus bei unſerm Verfaſſer hervorrief. Dies erhellt am deutlichſten aus h. II, 42.

gegen den altteſtamentlichen Anthropopathismus, ſo daß der Verfaſſer von dieſer Seite das alte Teſtament auf's heftigſte bekämpft und es an vielen Stellen ſogar der Gottesläſterung beſchuldigt, h. **II, 42—44. III, 43—45. XI, 9. XVI, 13.** [7]). Hätte er das dieſen Ausdrücken zu Grunde liegende Reale anerkannt, ſo würde er ſchwerlich in dieſer Weiſe dagegen polemiſirt haben. Die Betrachtung der Vorſtellungen deſſelben hinſichtlich der einzelnen Eigenſchaften Gottes wird das im Allgemeinen Bemerkte beſtätigen.

Es ſind vorzüglich zwei Eigenſchaften, welche vor allen andern hervorgehoben werden, die Gerechtigkeit und Güte. Im Gegenſatz gegen die gnoſtiſche Trennung der Gerechtigkeit, als dem Demiurg, und der Güte, als dem höchſten Gott zukommend, wird die Einheit beider in Gott auf das nachdrücklichſte behauptet, h. **IV, 13. IX, 19. XVIII, 1—4.** «Daß ein Anderes die Gerechtigkeit, ein Anderes die Güte iſt», ſagt Petrus zu Simon (h. **XVIII, 3.**), «darin ſtimme ich ſelbſt Dir bei, daß aber beides Eigenſchaften deſſelbigen Gottes ſind, erkennſt Du nicht» [8]). — Daß Gott gütig iſt, erhellt aus ſeinen Werken, «des Menſchen wegen hat Gott die Welt geſchaffen, es regnet, damit Früchte wachſen, die Sonne ſcheint, die Quellen ſprudeln des Menſchen wegen», h. **III, 36.** «Zeigſt Du Dich dankbar, o Menſch, und erkennſt die Güte Gottes in Allem, dann wird Dir auch Unſterblichkeit zu Theil» (h. **III, 37.**). «Oder wehen nicht Deinetwegen die Winde», heißt es h. **XI, 23.**, «ergießt ſich nicht Deinetwegen der Regen, ſind Deinetwegen nicht die Jahreszeiten da? Die Sonne, Mond und Sterne, Deinetwegen gehen ſie auf und unter, Dir dienen die Flüſſe und Meere u. ſ. w.»

---

7) In der letzten Stelle ſagt Petrus zum Simon: *οὕτως ἡμεῖς, ὦ Σίμων, οὔτε ἀπὸ γραφῶν, οὔτε ὑφ' ἑτέρου τινὸς (τὸν θεὸν) σκανδαλισθῆναι δυνάμεθα φέρειν, οὔτε πολλοὺς θεοὺς ἀποδέξασθαι ἀπατώμεθα, οὐδὲ λόγῳ τινὶ κατὰ τοῦ θεοῦ λεγομένῳ συντιθέμεθα.*

8) A. a. O.: *ὅτι δὲ τὸ δίκαιον ἄλλο ἐστὶ, καὶ τὸ ἀγαθὸν ἕτερον, καὶ αὐτὸς ὁμολογῶ, ἀλλ' ὅτι τοῦ αὐτοῦ ἐστι τὸ ἀγαθὸν εἶναι καὶ δίκαιον, ἀγνοεῖς.* Vergl. h. IV, 13. *ὁ δὲ Ἰουδαίων λόγος εὐσεβέστατός ἐστιν,] ἕνα πατέρα καὶ δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς εἰςηγούμενος τῇ φύσει ἀγαθὸν καὶ δίκαιον.*

Aber auch Gerechtigkeit kommt dem höchſten Gott zu; «denn entweder iſt nirgends Gerechtigkeit, oder wenn es irgendwo Gerechtigkeit gibt, muß doch wohl der ſie beſitzen, von dem Alles herrührt», h. II, 14. — Es war beſonders das ethiſche Intereſſe, welches den Verfaſſer ſo nachdrücklich die Gerechtigkeit Gottes hervorheben ließ. Weil Gott gerecht iſt, d. h. einem Jeden nach Verdienſt vergilt und deshalb das Gute belohnt und das Böſe beſtraft (h. III, 31. IV, 13. XVIII, 3. am Ende), müſſen wir ihn fürchten, und dieſe Furcht iſt ein mächtiger Antrieb zu einem Gott wohlgefälligen Leben, h. XVII, 11. 12.[9]). Halten die Clementinen ſonach entſchieden *vom ethiſchen Intereſſe* aus die Gerechtigkeit Gottes feſt, ſo zeugt doch die genauere *Beſtimmung dieſer Eigenſchaft* deutlich von dem Einwirken des andern Elements, *des ſpeculativen*. Wie läßt ſich die Gerechtigkeit Gottes mit ſeiner Güte vereinigen, wie kann der gütige Gott Strafen verhängen, ſchließt der Begriff der Güte nicht den der Gerechtigkeit aus? Dieſe Einwürfe werden dem Petrus von Simon gemacht, h. XVIII, 1 ff., und obwohl der Verfaſſer in der genannten Stelle den Petrus zeigen läßt, daß Gott gütig ſei, indem er auch den Böſen Wohlthaten erweiſe, ihnen die zeitlichen Güter zu Theil werden laſſe, und wenn ſie ſich bekehrten, Verzeihung gewähre, gerecht aber, inſofern er den Frommen die ewigen Güter ſchenke und einſt Jedem nach Verdienſt vergelten werde (h. XVIII, 2.); ſo zeigt doch der Umſtand, daß der Verfaſſer an andern Stellen die Strafen zunächſt vom Teufel und den Dämonen, freilich im Auftrage Gottes, ausgehen läßt, und deshalb *dem Teufel die Gerechtigkeit* im Gegenſatz zur *Güte*, welche *Chriſto zukomme*, beilegt[10]), wie ſehr er von Seiten ſeiner

---

9) Vergl. auch h. III, 31.: *Εἰ οὖν ταύτην ἔχειν θέλετε, δεῖ ὑμᾶς προθύμως τὸ μὴ ἀδικεῖν ἀναδέξασθαι, καὶ τὸ ἀδικεῖσθαι γενναίως φέρειν, ὅπερ ἀνθρώπου φύσις οὐκ ἂν ὑποστείῃ, ἐὰν μὴ πρότερον τοῦ ἐν ὑπεροχῇ συμφέροντος τὴν γνῶσιν λάβῃ, ὅπερ ἐστὶ τὸ εἰδέναι τοῦ πάντα ὑπερέχοντος τὴν δικαίαν φύσιν, ὅτι ἀδικουμένους ἐκ δικῶν τιμωρεῖ, καὶ τοὺς εὐσεβοῦντας εἰς ἀεὶ εὐεργετεῖ.*

10) Vergl. h. XI, 10., wo geſagt wird, daß Gott nicht ſelbſt ſtraft; «nicht Gott verdammt», heißt es h. IX, 9., «ſondern die Dämonen und der Teufel (vergl. h. XV, 7.) ſind es, welche zunächſt das

ſpeculativen Richtung ſich gegen die Verbindung der Güte und Gerechtigkeit ſträubte, und da er in ethiſchem Intereſſe beide feſthielt, auf alle mögliche Weiſe ſich bemühte, Eigenſchaften, die ihm ſelbſt ſich einander auszuſchließen ſchienen, dem höchſten Weſen beizulegen. Es iſt ſonach kurz angegeben die Theorie der Clementinen: Gott iſt gerecht und gütig; da aber die Ausübung der Strafgerechtigkeit mit der Güte ſtreiten würde, ſo iſt der Teufel das Medium (die linke Hand Gottes), durch welches Gott dieſelbe vollzieht, ſo daß deshalb der Teufel eigentlich ein gerechtes Weſen iſt. Der innere Widerſpruch, der hierin enthalten iſt, iſt durch die beiden Factoren, das ethiſche und ſpeculative Intereſſe, wie wir geſehen haben, hervorgerufen.

Von den übrigen Eigenſchaften Gottes wird am ſtärkſten die Allwiſſenheit hervorgehoben, und zwar beſonders im praktiſchen Intereſſe. Die Ueberzeugung nämlich, daß wir niemals und nirgends Gott verborgen ſein können, muß uns in beſtändiger Furcht vor Gott erhalten und ein mächtiger Antrieb ſein recht zu handeln [11]). Die Allwiſſenheit erſtreckt ſich nicht allein

Strafamt ausüben». Beſonders kommt hier in Betracht die Stelle h. XV, 7.: «der Prophet der Wahrheit lehrte uns, daß Gott zweien Weſen die beiden Reiche übergeben hat, dem guten und dem argen, dem argen dieſe Welt mit dem Geſetz und der Gewalt, die Böſen zu beſtrafen, dem guten das ewige, künftige Reich». Der Teufel iſt es ſomit, welcher, wiewohl nicht unabhängig, vielmehr im Auftrage Gottes, die Strafgerechtigkeit vollzieht. Vergl. auch h. VII, 3. *αὐτὸς γὰρ μόνος διὰ τῆς ἀριστερᾶς ἀναιρῶν διὰ τῆς δεξιᾶς ζωοποιῆσαι δύναται.* Daß hier unter *ἡ ἀριστερά* der Teufel zu verſtehen iſt, erhellt aus dem Vorhergehenden unläugbar (vergl. §. 1. Anm. 23., wo dieſe Stelle mitgetheilt iſt). Da ſomit der Teufel mit der Ausübung der Strafgerechtigkeit beauftragt iſt, ſo iſt er eigentlich ein gerechtes Weſen, und in dieſem Sinne heißt es h. III, 5.: «In der Theologie werde erkannt, daß der Teufel Gott nicht minder liebe als der Gute, nur daß jener die Beſtrafung, dieſer die Rettung des Sünders wolle». Offenbar wird hier der Teufel als ein gerechtes Weſen geſchildert (vergl. Baur's Gnoſis S. 325.). Das Nähere über die Lehre vom Teufel §. 4.

Hiermit iſt auch zuſammenzuſtellen die Stelle h. XIX, 6., wo Petrus zum Simon ſagt, er ſei ſchlechter als der Teufel, *τὸν γὰρ πονηρὸν οὐδεὶς κατειπόντα θεοῦ δεῖξαι δύναται*, und h. XIX, 12., wo die Bosheit des Teufels in die Ausübung der Strafgerechtigkeit gegen die Gottloſen geſetzt wird.

11) Vergl. h. IV, 23. am Ende: *ὁ μὲν γὰρ πρὸς ἄνθρωπον*

auf Vergangenheit und Gegenwart, ſondern auch auf die fernſte Zukunft (h. I, 11. — II, 49. 50. — III, 43. — XVI, 13.), nicht allein auf äußere Handlungen, ſondern auch auf die verborgenſten Gedanken (vergl. h. VIII, 19. am Ende, h. X, 13., wo Gott deshalb *καρδιογνώστης* genannt wird).

Außerdem erwähnen die Clementinen die Allmacht (h. III, 32—34. — VII, 8. — IX, 19.), die höchſte Weisheit (h. III, 34. 35.), die Unermeßlichkeit (h. XVI, 17.), die Allgegenwart [12]) (h. XVII, 8.) und die Ewigkeit Gottes (h. II, 45.). Alle Stellen des alten Teſtaments, welche mit dieſen Eigenſchaften in Widerſpruch zu ſtehen ſcheinen, erklären ſie für verdorben.

---

§. 3.

Schöpfung. — Das Geſetz der Syzygien.

Wir haben oben ſchon geſehen, welches Gewicht die Clementinen auf die Lehre legen, daß der höchſte Gott der Weltſchöpfer ſei, mit welchem Nachdruck ſie die gnoſtiſche Trennung des Schöpfers von dem höchſten Gott beſtreiten. Indem unſer Verfaſſer davon ausging, daß in jedem Falle demjenigen, welcher die Welt geſchaffen, wenn es auch das allerſchlechteſte Weſen wäre, unſere ganze Liebe und Verehrung gebühre, h. XVIII, 22., läßt er ſich nichts angelegener ſein, als zu behaupten, daß dies Weſen der höchſte Gott ſei, ja er hängt das ganze Weſen der Religion an dieſe Grundidee. Nicht nur fügt er an unzählig vielen Stellen, wo er von Gott ſpricht, hinzu: *ὁ πάντα κτίσας, ὁ πάντα πεποιηκώς, ὁ τῶν ὅλων δημιουργὸς καὶ δεσπότης*, auch an ſolchen Stellen, wo die Erinnerung hieran durchaus nicht im Zuſammenhang begründet iſt, ſondern er legt auch die entgegengeſetzte Behauptung dem verhaßten Magier in den Mund, den er ſodann von Petrus beſtritten und widerlegt

---

ἔχων τὸν σκοπὸν ἐλπίδι τοῦ λαθεῖν τολμήσει ἁμαρτάνειν, ὁ δὲ θεὸν παντεπόπτην τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ ὁρισάμενος, εἰδὼς αὐτὸν λαθεῖν μὴ δύνασθαι, καὶ τὸ λάθρα ἁμαρτεῖν παραιτήσεται. Vergl. auch h. V, 27. beſonders XIII, 17. im Anfang.

12) Wie der Verfaſſer dieſe Eigenſchaften mit ſeinen Vorſtellungen von der Menſchengeſtalt Gottes zu vereinigen ſucht, haben wir oben geſehen.

werden läßt. Ueberall endlich, wo er den Inhalt der wahren Religion kurz zuſammenfaßt, hebt er beſonders die Schöpfung der Welt durch den höchſten Gott hervor. —

Nicht vermöge einer innern im Weſen Gottes ſelbſt liegenden Nothwendigkeit hat Gott die Welt geſchaffen, vielmehr iſt der Grund der Schöpfung nur die Liebe Gottes zum Menſchen, der Zweck derſelben der Menſch. «Die genauere Betrachtung der Welt lehrt», heißt es **h. III, 36.**, «daß des Menſchen wegen dieſelbe von Gott geſchaffen iſt». Als das Medium der Schöpfung betrachten die Clementinen die *σοφία* (vergl. **§. 1.**). Was die Art und Weiſe derſelben anlangt, ſo könnte es nach manchen Stellen den Anſchein haben, als ob ſich der Verfaſſer Gott nicht ſowohl als Schöpfer des Weltalls, als vielmehr als Ordner und Bildner deſſelben aus einer vorhandenen, ewigen Materie gedacht habe [1]). Credner in ſeiner Abhandlung über Eſſäer und Ebioniten iſt wirklich dieſer Meinung. «Da nirgends geſagt wird», heißt es a. a. O. S. **281.**, «daß Gott dieſe *οὐσία* erſt hervorgebracht habe, ſo habe ich kein Bedenken getragen, dieſe einen Urſtoff zu nennen» [2]). Allein es läßt ſich mit Sicherheit nachweiſen, daß dieſe Anſicht eine irrige iſt. Wir wollen nicht den Ausdruck *κτίζειν* urgiren, der ſich auch wohl bei Credner's Annahme erklären laſſen könnte [3]). Aber die Stelle **h. III, 32.**, «*αὐτῷ γὰρ μόνῳ τὸ παρασχεῖν δυνατώτατόν ἐστι τῷ τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι συστησαμένῳ*» widerſpricht derſelben ganz entſchieden. Denn wollte man auch *τὰ μὴ ὄντα* im platoniſchen Sinn von der formloſen Materie verſtehen, ſo ſteht dieſer Deutung doch das *εἰς τὸ εἶναι* ent=

---

1) Vergl. **h. III, 33.** *οὗτος μόνος τὴν μίαν καὶ πρώτην μονοειδῆ οὐσίαν τετραχῶς καὶ ἐναντίως ἔτρεψεν, εἶτα μίξας μυρίας κράσεις ἐξ αὐτῶν ἐποίησεν.* **h. VI, 25.** *Οὕτως ἀνάγκη, τινὰ εἶναι νοεῖν ἀγέννητον τεχνίτην, ὃς τὰ στοιχεῖα ἢ διεστῶτα συνήγαγεν, ἢ συνόντα ἀλλήλοις, πρὸς ζώου γένεσιν τεχνικῶς ἐκέρασε καὶ ἓν ἐκ πάντων ἔργον ἀπετέλεσεν.*

2) Ebenſo urtheilt Baumgarten=Cruſius, Lehrbuch der Dogmengeſchichte, Theil II. S. 949.

3) Denn auch Philo, nach dem Gott doch nur als Weltbildner erſcheint, nennt Gott deſſenungeachtet zuweilen *κτίστης*. Vergl. Dähne, die jüdiſch=alexandriniſche Religionsphiloſophie, Abtheilung **I.** S. **199.**

gegen. Hier iſt vielmehr ganz beſtimmt die Schöpfung aus Nichts ausgeſprochen [4]).

Die Löſung des anſcheinenden Widerſpruchs iſt im zwölften und dreizehnten Capitel der neunzehnten Homilie enthalten. Dort wird nämlich geſagt, daß vier Subſtanzen, das Warme und Kalte, das Feuchte und Trockne, aus Gott emanirt ſeien und darauf durch ihn Geſtalt und Form empfangen hätten [5]). Ver-

---

4) Will man einwenden, der Ausdruck *τὸ μὴ ὄν* ſei auffallend als Bezeichnung des abſoluten Nichts (nihilum negativum) bei einem Schriftſteller, der in manchen Lehren Vertrautheit mit platoniſchen Ideen zeige, ſo iſt zu entgegnen, daß ſelbſt Philo *τὸ μὴ ὄν* zuweilen für *τὸ οὐκ ὄν* gebraucht. Vergl. Dähne a. a. O. S. 171 und 172. Anmerkung.

5) h. XIX, 12. wird Gott genannt *προβολεὺς τῶν τεσσάρων οὐσιῶν, θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ, ὑγροῦ τε καὶ ξηροῦ*, und c. 13. wird geſagt: «*ὑπὸ θεοῦ προβεβλῆσθαι τεσσάρας οὐσίας*». Dieſe vier Subſtanzen wurden ſodann von Gott gemiſcht und geformt, *κραθεῖσαι ὑπὸ τῆς αὐτοῦ τεχνῆς*, c. 12. — Daß dieſe vier Subſtanzen nach den Clementinen vermöge einer Emanation aus Gott entſtanden ſind, ſehen wir ſchon aus dem Wort *προβάλλεσθαι*, dem eigenthümlichen Ausdruck für dieſen Begriff. Vergl. unter andern Tertullians Schrift gegen den Praxeas c. 8.: Hoc si qui putaverit, me *προβολὴν* aliquam introducere, id est prolationem rei alterius ex altera, quod facit Valentinus alium atque alium aeonem de aeone producens, primo quidem dicam tibi, non ideo non utitur et veritas vocabulo isto et re ac censu ejus, quia et haeresis utitur, immo haeresis potius ex veritate accepit etc. Wollte man nun aber ſagen, es ſei *προβάλλεσθαι* hier nicht ſo ſtricte zu faſſen, indem ſich die urſprüngliche Bedeutung wohl in den allgemeinen Begriff des Entſtehens abgeſtumpft haben könne, ſo iſt zu entgegnen, daß der Verfaſſer dieſen Ausdruck nur von der Entſtehung der Materie und da conſtant gebraucht (er kehrt zu wiederholten Malen h. XIX, 12 und 13. wieder), ferner daß es h. XIX, 12. heißt: *ἐξ αὐτοῦ προβέβληνται*, endlich, daß auch die übrigen genauern Beſtimmungen über die Entſtehung der Welt ebenfalls mit Nothwendigkeit auf die Annahme einer Emanation hinführen. Dies Letzte dürfte genauer zu erweiſen ſein:

Wie h. XIX, 12. 13. geſagt wird, daß Gott der *προβολεύς* und ſodann der Former und Bildner der vier Subſtanzen geweſen ſei, ſo wird ebendaſelbſt behauptet, daß dieſe vier Subſtanzen urſprünglich eine Einheit (*ἁπλᾶ καὶ ἀμιγῆ*, oder *μία οὐσία*, h. III, 33.) gebildet hätten. Halten wir dieſe beiden Behauptungen zuſammen: Gott hat vier Subſtanzen hervorgebracht (*προβάλλειν*, von deſſen eigentlicher Bedeutung wir hier ganz abſehn wollen), dieſe vier haben urſprünglich aber

gleichen wir dieſe Stelle mit der vorhin (Anmerk. 1.) angeführten, h. III, 33., ſo ergibt ſich als Vorſtellung unſers Verfaſſers Folgendes:

Als Gott die Welt ſchaffen wollte, ließ [6]) er die Materie, welche bisher als Eine Subſtanz in ihm exiſtirte, aus ſich emaniren, mit dieſer Emanation [7]) aber wurde ſie zwei- und vier-

---

eine Einheit gebildet, ſo iſt nur möglich, die behauptete Einheit außerhalb Gottes oder in Gott ſelbſt zu verlegen. Nehmen wir das Erſte an, ſo iſt wiederum ein Doppeltes denkbar. 1) Entweder beſtand nach den Clementinen die Materie von Ewigkeit her neben Gott als μία οὐσία, Gott theilte ſie in vier οὐσίαι, miſchte und formte dieſelben, und brachte ſo die Welt in ihrer jetzigen Geſtalt hervor. Dies iſt Credner's Meinung, aber wir haben deren Unhaltbarkeit ſchon oben gezeigt. Wie könnte ferner wohl das Theilen dieſes Urſtoffes in vier Elemente eine προβολὴ τεσσάρων οὐσιῶν genannt werden! 2) Die andere Annahme wäre: Gott hat zuerſt die Welt als μία οὐσία hervorgebracht, ſpäterhin ſie vierfach getheilt, und aus dieſen vier Elementen dann die Welt in ihrer jetzigen Geſtalt geformt. So z. B. Schneckenburger, Evangelium der Aegyptier, Bern 1834. S. 4. Allein dieſer Anſicht widerſtreiten die Worte ὑπὸ θεοῦ προβεβλῆσθαι τεσσάρας οὐσίας, welche offenbar, ganz abgeſehn von der eigenthümlichen Bedeutung von προβάλλειν, ausſagen, daß, ſowie die Welt außerhalb Gottes da war, ſie ſogleich in der Form von vier getrennten οὐσίαι exiſtirte. Schließt demnach dieſe Stelle beſtimmt die Annahme aus, daß die Welt zuerſt als einartiges Weſen außer Gott beſtand, war ſie aber gleichwohl urſprünglich μία οὐσία, ſo bleibt nur übrig die Einheit in Gott ſelbſt zu verlegen und anzunehmen, daß ſie als eine μία οὐσία in Gott ſelbſt von Anfang an exiſtirte, von ihm emanirte und mit der Emanation vierfach geſpalten wurde. So kommen wir wieder auf die Annahme einer Emanation zurück, worauf uns ſchon der Ausdruck προβάλλεσθαι hingewieſen hatte. Nur hierbei iſt es erklärlich, wenn es h. XIX, 12. nach den Worten αἱ μὲν οὐσίαι — — — ἐξ αὐτοῦ προβέβληνται heißt: καὶ ἔξω αὐταῖς κραθείσαις κ. τ. λ. Auch dieſes ἔξω führt nothwendig darauf, die Emanation der Materie aus Gott als Anſicht unſers Verfaſſers vorauszuſetzen.

6) Wir haben ſchon früher darauf aufmerkſam gemacht, daß ſich der Verfaſſer die Schöpfung der Welt als einen freien Act Gottes dachte. Hat er gleichwohl die Vorſtellung einer Emanation, ſo müſſen wir in ſeinem Sinne behaupten: «Gott ließ die Materie aus ſich emaniren». Wohl zu beachten iſt in dieſer Hinſicht, daß von der Emanation der Materie nie geſagt wird ἀπὸ θεοῦ, ſondern immer ὑπὸ θεοῦ προβάλλεσθαι und nur in einer Stelle ἐξ αὐτοῦ.

7) Daß nach der Vorſtellung des Verfaſſers ſogleich mit der Ema-

gegen. Hier iſt vielmehr ganz beſtimmt die Schöpfung aus Nichts ausgeſprochen [4]).

Die Löſung des anſcheinenden Widerſpruchs iſt im zwölften und dreizehnten Capitel der neunzehnten Homilie enthalten. Dort wird nämlich geſagt, daß vier Subſtanzen, das Warme und Kalte, das Feuchte und Trockne, aus Gott emanirt ſeien und darauf durch ihn Geſtalt und Form empfangen hätten [5]). Ver=

4) Will man einwenden, der Ausdruck τὸ μὴ ὄν ſei auffallend als Bezeichnung des abſoluten Nichts (nihilum negativum) bei einem Schriftſteller, der in manchen Lehren Vertrautheit mit platoniſchen Ideen zeige, ſo iſt zu entgegnen, daß ſelbſt Philo τὸ μὴ ὄν zuweilen für τὸ οὐκ ὄν gebraucht. Vergl. Dähne a. a. O. S. 171 und 172. Anmerkung.

5) h. XIX, 12. wird Gott genannt προβολεὺς τῶν τεσσάρων οὐσιῶν, θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ, ὑγροῦ τε καὶ ξηροῦ, und c. 13. wird geſagt: «ὑπὸ θεοῦ προβεβλῆσθαι τεσσάρας οὐσίας». Dieſe vier Subſtanzen wurden ſodann von Gott gemiſcht und geformt, κραθεῖσαι ὑπὸ τῆς αὐτοῦ τεχνῆς, c. 12. — Daß dieſe vier Subſtanzen nach den Clementinen vermöge einer Emanation aus Gott entſtanden ſind, ſehen wir ſchon aus dem Wort προβάλλεσθαι, dem eigenthümlichen Ausdruck für dieſen Begriff. Vergl. unter andern Tertullians Schrift gegen den Praxeas c. 8.: Hoc si qui putaverit, me προβολὴν aliquam introducere, id est prolationem rei alterius ex altera, quod facit Valentinus alium atque alium aeonem de aeone producens, primo quidem dicam tibi, non ideo non utitur et veritas vocabulo isto et re ac censu ejus, quia et haeresis utitur, immo haeresis potius ex veritate accepit etc. Wollte man nun aber ſagen, es ſei προβάλλεσθαι hier nicht ſo ſtricte zu faſſen, indem ſich die urſprüngliche Bedeutung wohl in den allgemeinen Begriff des Entſtehens abgeſtumpft haben könne, ſo iſt zu entgegnen, daß der Verfaſſer dieſen Ausdruck nur von der Entſtehung der Materie und da conſtant gebraucht (er kehrt zu wiederholten Malen h. XIX, 12 und 13. wieder), ferner daß es h. XIX, 12. heißt: ἐξ αὐτοῦ προβέβληνται, endlich, daß auch die übrigen genauern Beſtimmungen über die Entſtehung der Welt ebenfalls mit Nothwendigkeit auf die Annahme einer Emanation hinführen. Dies Letzte dürfte genauer zu erweiſen ſein:

Wie h. XIX, 12. 13. geſagt wird, daß Gott der προβολεύς und ſodann der Former und Bildner der vier Subſtanzen geweſen ſei, ſo wird ebendaſelbſt behauptet, daß dieſe vier Subſtanzen urſprünglich eine Einheit (ἁπλᾶ καὶ ἀμιγῆ, oder μία οὐσία, h. III, 33.) gebildet hätten. Halten wir dieſe beiden Behauptungen zuſammen: Gott hat vier Subſtanzen hervorgebracht (προβάλλειν, von deſſen eigentlicher Bedeutung wir hier ganz abſehn wollen), dieſe vier haben urſprünglich aber

gleichen wir dieſe Stelle mit der vorhin (Anmerk. 1.) angeführten, h. III, 33., ſo ergibt ſich als Vorſtellung unſers Verfaſſers Folgendes:

Als Gott die Welt ſchaffen wollte, ließ [6]) er die Materie, welche bisher als Eine Subſtanz in ihm exiſtirte, aus ſich emaniren, mit dieſer Emanation [7]) aber wurde ſie zwei- und vier-

---

eine Einheit gebildet, ſo iſt nur möglich, die behauptete Einheit außerhalb Gottes oder in Gott ſelbſt zu verlegen. Nehmen wir das Erſte an, ſo iſt wiederum ein Doppeltes denkbar. 1) Entweder beſtand nach den Clementinen die Materie von Ewigkeit her neben Gott als *μία οὐσία*, Gott theilte ſie in vier *οὐσίαι*, miſchte und formte dieſelben, und brachte ſo die Welt in ihrer jetzigen Geſtalt hervor. Dies iſt Credner's Meinung, aber wir haben deren Unhaltbarkeit ſchon oben gezeigt. Wie könnte ferner wohl das Theilen dieſes Urſtoffes in vier Elemente eine *προβολὴ τεσσάρων οὐσιῶν* genannt werden! 2) Die andere Annahme wäre: Gott hat zuerſt die Welt als *μία οὐσία* hervorgebracht, ſpäterhin ſie vierfach getheilt, und aus dieſen vier Elementen dann die Welt in ihrer jetzigen Geſtalt geformt. So z. B. Schneckenburger, Evangelium der Aegyptier, Bern 1834. S. 4. Allein dieſer Anſicht widerſtreiten die Worte *ὑπὸ θεοῦ προβεβλῆσθαι τεσσάρας οὐσίας*, welche offenbar, ganz abgeſehn von der eigenthümlichen Bedeutung von *προβάλλειν*, ausſagen, daß, ſowie die Welt außerhalb Gottes da war, ſie ſogleich in der Form von vier getrennten *οὐσίαι* exiſtirte. Schließt demnach dieſe Stelle beſtimmt die Annahme aus, daß die Welt zuerſt als einartiges Weſen außer Gott beſtand, war ſie aber gleichwohl urſprünglich *μία οὐσία*, ſo bleibt nur übrig die Einheit in Gott ſelbſt zu verlegen und anzunehmen, daß ſie als eine *μία οὐσία* in Gott ſelbſt von Anfang an exiſtirte, von ihm emanirte und mit der Emanation vierfach geſpalten wurde. So kommen wir wieder auf die Annahme einer Emanation zurück, worauf uns ſchon der Ausdruck *προβάλλεσθαι* hingewieſen hatte. Nur hierbei iſt es erklärlich, wenn es h. XIX, 12. nach den Worten *αἱ μὲν οὐσίαι — — — ἐξ αὐτοῦ προβέβληνται* heißt: *καὶ ἔξω αὐταῖς κραθείσαις κ. τ. λ.* Auch dieſes *ἔξω* führt nothwendig darauf, die Emanation der Materie aus Gott als Anſicht unſers Verfaſſers vorauszuſetzen.

6) Wir haben ſchon früher darauf aufmerkſam gemacht, daß ſich der Verfaſſer die Schöpfung der Welt als einen freien Act Gottes dachte. Hat er gleichwohl die Vorſtellung einer Emanation, ſo müſſen wir in ſeinem Sinne behaupten: «Gott ließ die Materie aus ſich emaniren». Wohl zu beachten iſt in dieſer Hinſicht, daß von der Emanation der Materie nie geſagt wird *ἀπὸ θεοῦ*, ſondern immer *ὑπὸ θεοῦ προβάλλεσθαι* und nur in einer Stelle *ἐξ αὐτοῦ*.

7) Daß nach der Vorſtellung des Verfaſſers ſogleich mit der Ema-

fach geſpalten in das Warme und Kalte, das Feuchte und Trockne. Aus dieſen vier Elementen formte Gott ſodann die Welt in ihrer jetzigen Geſtalt.

Demnach ſteht die Anſicht der Clementinen in der Mitte zwiſchen der Lehre von der Schöpfung aus Nichts und der gnoſtiſchen Behauptung einer Ewigkeit der Materie [8]).

Demnach ſind aus der Miſchung der vier entgegengeſetzten Subſtanzen alle Dinge hervorgebracht. Darin iſt es denn auch begründet, daß das Grundgeſetz des Univerſums — in phyſiſcher wie ethiſcher Hinſicht — das Geſetz des Gegenſatzes oder der Syzygien iſt. Gott ſelbſt, der ein einiger iſt, hat Alles *διχῶς καὶ ἐναντίως* geſpalten, Himmel und Erde, Tag und Nacht, Licht und Feuer, Sonne und Mond, Leben und Tod, h. II, 15. So ging zuerſt das Beſſere dem Schlechtern voran, nur bei den Menſchen iſt die Ordnung der Syzygien eine umgekehrte, h. II, 16. Auf den ungerechten Cain folgte der gerechte Abel, ſo ward zuerſt Ismael geboren, dann der von Gott geſegnete Iſaak, zuerſt der gottloſe Eſau, dann der fromme Jakob, zuerſt Aaron, dann Moſes. So folgte auf Johannes den Täufer Chriſtus [9]), ſo auf Simon Magus Petrus. Nur Adam

---

nation der *μία οὐσία* dieſelbe vierfach geſpalten wurde, haben wir Anm. 5. gezeigt.

8) Es könnte ſcheinen, als ob die Vorſtellung einiger von den platoniſchen Vätern ſich der Anſicht der Clementinen nähere, da ſie die Welt *ἐξ ἀμόρφου ὕλης* von Gott gebildet werden laſſen, die ſie freilich ſelbſt wieder von Gott ableiten. Vergl. Krabbe, de temporali ex nihilo creatione, Rostochii 1841. p. 30 seqq. Allein von einer Emanation dieſer *ἄμορφος ὕλη* aus Gott wiſſen ſie nichts, vielmehr iſt dieſelbe nach ihnen von Gott geſchaffen. Nur Tatian ſcheint dieſelbe vermöge einer Emanation entſtanden ſein zu laſſen, wenigſtens findet ſich auch das Wort *προβάλλεσθαι* von dem Entſtehen der Materie gebraucht (vergl. Krabbe a. a. O. S. 34.) in ſeinem *λόγος πρὸς Ἕλληνας*, in welchem ſich überhaupt manche Anklänge an ſeinen ſpätern Gnoſticismus finden.

9) Johannes und Chriſtus bilden eine Syzygie, h. II, 17. 23. (In der letzten Stelle heißt es: *Ἰωάννης — — — τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ κατὰ τὸν τῆς συζυγίας λόγον ἐγένετο πρόοδος*). Johannes gehört *ἐν γεννήτοις γυναικῶν*, Chriſtus *ἐν υἱοῖς ἀνθρώπων* (c. 17.), Johannes hatte dreißig Schüler, *τὸν μηνιαῖον τῆς σελήνης ἀποπληροῦντες λόγον*, Chriſtus zwölf Apoſtel, *τῶν τοῦ ἡλίου δώδεκα μηνῶν φέροντες τὸν ἀριθμόν* (c. 23.).

und Eva machen eine Ausnahme und folgen der erſtern Ordnung der Syzygien, nach welcher das Beſſere dem Schlechtern vorangeht. Die Beachtung dieſes Geſetzes der Syzygien iſt nach den Clementinen durchaus nothwendig, wenn man zur Wahrheit gelangen will [10]); in wiefern, werden wir in der Lehre von der Prophetie ſehen. Vergl. §. 11.

---

§. 4.

Fortſetzung der Lehre von der Schöpfung. Verhältniß Gottes zum Urſprung des Böſen.

Woher aber, wenn Alles in der Welt von Gott herrührt, das Böſe? Dieſe Lebensfrage der erſten Jahrhunderte nimmt auch bei unſerm Verfaſſer eine wichtige Stelle ein, und die Art der Beantwortung hängt mit ſeinem ganzen Syſtem aufs Genaueſte zuſammen.

Bei der Erklärung des Urſprungs des Böſen war es vor allem dem Verfaſſer darum zu thun, jeden Schein einer Schuld von Gott fern zu halten — das iſt der Geſichtspunkt, der bei der Erörterung hierüber entſchieden feſtgehalten wird. «Ich ſehe, daß Du nur darauf ausgehſt, Gott als Urheber des Böſen darzuſtellen», ſagt Petrus im ſechsten Capitel der neunzehnten Homilie zu Simon, «deshalb will ich Dich auf allen Wegen, welche Du einſchlägſt, begleiten und Dir zeigen, daß auf Gott jedenfalls keine Schuld fallen kann». Das Böſe auf Gott zurückführen, hieße einer Blasphemie ſich ſchuldig machen, wird h. XI, 8. geſagt. Vergl. auch h. XIV, 5. am Ende.

Woher alſo das Böſe, wenn die Schuld deſſelben auf keine Weiſe auf Gott fallen kann *)? Bei der Beantwortung

---

10) *τοῦτο δὲ τὸ μυστήριον εἰ ἠπίσταντο οἱ ἐν θεοσεβείᾳ ἄνθρωποι, οὐκ ἄν ποτε ἐπλανήθησαν, ἀλλὰ καὶ νῦν, ἂν ἐγνώκεισαν, ὅτι Σίμων ὁ νῦν πάντας θρυλλῶν πλάνης καὶ ἀπάτης ἐστὶ συνεργός*; h. II, 15. Vergl. auch h. III, 16. *ἡ δὲ πολλὴ τῶν πεπλανημένων αἰτία γέγονεν αὕτη, τὸ μὴ πρότερον νοῆσαι τὸν τῆς συζυγίας λόγον* u. a. St.

*) Eine vollſtändige Entwicklung der Theorie unſers Verfaſſers über die Entſtehung des Böſen, werden wir §. 17. geben. Hier können wir uns nur inſoweit darauf einlaſſen, als es ſich darum handelt, ob auf Gott ſelbſt die Schuld des Böſen fällt.

dieſer Frage zeigt ſich in den Clementinen ein Conflict ihrer ethiſchen und gnoſtiſchen Richtung, ein Conflict, der, wie ſchon bei Gelegenheit der Lehre von dem Weſen und den Eigenſchaften Gottes bemerkt, tief in ihrem ganzen Syſtem begründet iſt.

Wenn die Gnoſtiker bei der Erklärung des Urſprungs des Böſen, von dem Grundſatz *τὸ μὴ κώλυον αἴτιόν ἐστιν* ausgehend, um die Heiligkeit Gottes zu retten, ſeine Allmacht beeinträchtigten, indem ſie ſich die Materie als etwas von Ewigkeit her neben Gott Beſtehendes dachten und das Böſe auf dieſelbe zurückführten, mithin daſſelbe als Naturnothwendigkeit auffaßten, die Kirchenlehre dagegen einerſeits die Schöpfung aus Nichts, anderſeits die ethiſche Betrachtungsweiſe des Böſen hervorhob und einen Unterſchied des göttlichen Zulaſſens und Bewirkens geltend machte, ſo nimmt die Anſicht unſers Verfaſſers eine vermittelnde Stellung ein. Wir haben dies theilweiſe ſchon bei der Lehre von der Schöpfung (§. 3.) bemerkt und geſehen, wie der Verfaſſer weder mit dem Gnoſticismus eine Ewigkeit der Materie neben Gott ſtatuirte, noch in der Weiſe der Kirchenlehre die Schöpfung aus Nichts feſthielt, vielmehr vermittelnd eine Emanation der von Ewigkeit in Gott exiſtirenden Materie aus ihm in der Zeit und eine darauf erfolgte Bildung und Formung derſelben durch Gott annahm. Näherte er ſich auf dieſe Weiſe wieder dem Gnoſticismus, ſo noch mehr darin, daß er die Materie als etwas in gewiſſer Weiſe Selbſtthätiges, etwas, wenn nicht an ſich Böſes, doch die Keime deſſelben Enthaltendes betrachtete [1]). In den genannten Vorſtellungen iſt denn auch die

1) Die Materie iſt nach den Clementinen beſeelt, vergl. **h. IX, 12.**, wo der Verfaſſer ſagt, daß *ἡ καθόλου καὶ γεώδης ψυχή* ſich durch Uebermaaß der Speiſen mit der menſchlichen Seele vermenge. Deshalb kommt ihr auch eine gewiſſe Selbſtthätigkeit zu, **h. XI, 10.** (dieſe Stelle iſt angeführt §. **10.** Anm. **1.**; richtig ſagt Credner in der Abhandlung über Eſſäer u. ſ. w. S. 282. mit Beziehung auf dieſe Stelle, daß der Verfaſſer den Dingen eine gewiſſe Selbſtthätigkeit beilegt). Damit hängt es denn auch zuſammen, daß die Clementinen die Materie als den Keim des Böſen enthaltend anſehen, was am deutlichſten **h. XIX, 12. 13.** hervortritt, wo geſagt wird, daß der Teufel aus der Miſchung der vier Grundſtoffe entſtanden und aus denſelben ſeine Bosheit entnommen habe. Darin iſt denn auch weiter die Entgegenſetzung dieſer Welt, als des Reiches, welches dem Teufel angehöre, und jenes künftigen ewigen Reichs

eigenthümliche Lehre der Clementinen über das Böſe begründet. Wie bei den Gnoſtikern ihre Vorſtellung von der Ewigkeit und unabhängigen Exiſtenz der Materie mit ihrer Betrachtungsweiſe des Böſen als Naturnothwendigkeit eng zuſammenhing, ſo machten die Clementinen, wie ſie die Materie nicht als ewig neben Gott exiſtirend, ſondern als aus Gott in der Zeit emanirt aufgefaßten, auch die ethiſche Betrachtungsweiſe des Böſen geltend [2], und wenn die Gnoſtiker der Grundſatz *τὸ μὴ κώλυον αἴτιόν ἐστιν*, da ſie vor allem die Heiligkeit Gottes retten wollten, auf die Beſchränkung der Allmacht durch die Annahme einer ewigen, von Gott unabhängigen Materie geführt hatte, ſo war in dem Syſtem der Clementinen die Ableitung der Materie von Gott auch mit der Verwerfung des angeführten Grundſatzes verbunden [3]).

So heben denn die Clementinen einerſeits allerdings den Begriff der göttlichen Zulaſſung, wie die ethiſche Betrachtungsweiſe des Böſen als des freien Abfalls von Gott hervor. —

Allein wie die Clementinen in der Betrachtung der Materie ſich einerſeits zwar vom Gnoſticismus entfernen, anderſeits aber wieder nähern, indem ſie dieſelbe als von Ewigkeit her,

---

Chriſti (vergl. §. 1. und §. 5.), wie die ſtrenge asketiſche Richtung unſers Verfaſſers (vergl. §. 17.) begründet. —

2) An unzählig vielen Stellen hebt der Verfaſſer hervor, daß das Böſe nur begriffen werden könne als Act der Freiheit, daß es ohne dieſelbe nichts Gutes wie Böſes geben könne. Vergl. h. XI, 8. ———— *ὁ ἰδίᾳ προαιρέσει ὢν ἀγαθὸς ὄντως ἀγαθός ἐστιν, ὁ δὲ ὑφ' ἑτέρου ἀνάγκης ἀγαθὸς γενόμενος ὄντως οὐκ ἔστιν, ὅτι μὴ ἰδίᾳ προαιρέσει ἐστὶν ὃ ἔστιν. Ἐπεὶ οὖν τὸ ἑκάστου ἐλεύθερον ἀποτελεῖ τὸ ὄντως ἀγαθὸν καὶ δεικνύει τὸ ὄντως κακόν κ. τ. λ.* (vergl. auch §. 10.). Sonach iſt auch der Teufel, obgleich von Anfang an, doch mit Freiheit ein böſes Weſen, h. XIX, 12. *βουλήσει συμβέβηκεν ἡ πρὸς τὸν τῶν κακῶν ὄλεθρον ἐπιθυμία, ἀγαθοὺς δὲ ἡ συμβεβηκυῖα κακία ὀλοθρεῦσαι οὐ δύναται.* Vergl. Baur's Gnoſis S. 324 ff.

3) Dies tritt beſonders h. XIX, 12. hervor, wo es heißt: Der Teufel habe ſeine Bosheit nicht von Gott, ſei aber gleichwohl nicht ohne den Willen Gottes böſe. Hiermit iſt zu vergleichen die Stelle h. XI, 8., wo die Zurückführung des Böſen auf Gott Blasphemie genannt und geltend gemacht wird, daß Gott den Menſchen die Freiheit gegeben habe, das Gute wie das Böſe zu thun. Offenbar liegt die Idee zum Grunde: «Das Zulaſſen des Böſen iſt etwas anderes als das Bewirken deſſelben».

wenn gleich nicht **neben und außer**, doch **in Gott** ſelbſt exiſtirend und als etwas in gewiſſer Weiſe Selbſtthätiges, den Keim des Böſen in ſich Enthaltendes betrachten (ſiehe Anm. 1.), ſo miſcht ſich auf dieſe Weiſe wieder die phyſiſche Betrachtungsweiſe des Böſen in die ethiſche, und die daraus entſpringende Annahme einer gewiſſen Nothwendigkeit verbindet ſich mit der entgegengeſetzten, wonach das Böſe als ein Act der Freiheit begriffen wurde [4]). Auch mußte die ſchon erwähnte Lehre von den Syzygien, dem Grundgeſetz des Univerſums in phyſiſcher wie ethiſcher Hinſicht, die Annahme einer Nothwendigkeit des Böſen zur Folge haben [5]).

Derſelbe Conflict zeigt ſich auch in der Lehre vom Teufel. Wie die Materie aus Gott entſtanden iſt, ſo kann auch der Teufel weder ein unerſchaffenes, noch ein von einer andern Kraft außer Gott herrührendes Weſen ſein — beides verſpricht der Verfaſſer, h. XIX, 12., ſpäterhin zu beweiſen, dieſer Abſchnitt aber iſt verloren gegangen *) — vielmehr iſt der Teufel von Gott geſchaffen. Und zwar hat der Teufel — wie das Böſe nach den Clementinen einerſeits ein Act der Freiheit iſt — ſeine Bosheit nicht von Gott, ſondern aus dem freien Willen der ſich miſchenden Grundſtoffe. Dennoch iſt der Teufel nicht etwa im Anfang gut erſchaffen und ſpäterhin gefallen, ſondern gleich von Anfang an böſe geweſen — wie auch die Materie, obſchon ſie von Gott herrührt, nach den Clementinen etwas Ungöttliches, Gottes Weſen Widerſtreitendes iſt. — So iſt der Teufel ebenſowohl mit Nothwendigkeit als mit Freiheit ein böſes Weſen [6]). —

Es erhellt aus dem Geſagten, wie tief im ganzen Zuſammenhange des clementiniſchen Syſtems der angegebene Widerſpruch begründet iſt. Auch darin, daß der Teufel nicht immer als ein ſchlechtes, ſondern in manchen Stellen nur als ein

---

4) So iſt auch der Teufel einerſeits mit Freiheit, anderſeits mit Nothwendigkeit böſe, wie gleich weiter gezeigt werden wird.

5) Richtig ſtellt Baur, chriſtl. Gnoſis S. 325., als Lehre der Clementinen hin: das Böſe iſt daher ſowohl ein göttlich Nothwendiges als auch ein Freies. —

*) Vergl. Capitel I. §. 2. Abſchnitt VII.

6) Vergleiche hierüber die ganze neunzehnte Homilie.

gerechtes Weſen erſcheint[7]), zeigt ſich derſelbe Conflict. Wie kommt es, daß der Verfaſſer ihn bald als ein böſes, bald als ein gerechtes Weſen ſchildert? Man könnte ſagen, wenn der Verfaſſer behauptete, daß Gott den Teufel geſchaffen habe, der Teufel aber von Anfang an böſe geweſen ſei, ſo habe er doch wohl gefühlt, daß er das Böſe im Grunde dadurch doch auf Gott zurückführe. Deshalb habe er denn zu zeigen verſucht, daß die Bosheit des Teufels nicht in jeder Hinſicht böſe, der Teufel vielmehr eigentlich nur ein gerechtes Weſen ſei[8]).

Allein dies annehmen, hieße offenbar vorausſetzen, daß der Verfaſſer jene Behauptung, wonach der Teufel, obwohl gleich von Anfang an als böſes Weſen von Gott geſchaffen, dennoch als ein Weſen erſcheint, welches mit Freiheit das Böſe erwählt hat, ſelbſt als eine nichtige anerkannt und deshalb noch eine andere Löſung verſucht habe. Sodann aber werden wir ſogleich zeigen, daß dieſer Conflict, wonach der Teufel bald als gerecht, bald als böſe erſcheint, im Zuſammenhange des clementiniſchen Syſtems nothwendig begründet iſt, daher er nicht entſtanden ſein kann, um einen andern Widerſpruch zu löſen.

Nach den Clementinen iſt der Teufel der Herr dieſer Welt, wie Chriſtus der Herr der künftigen, wie wir dies öfter geſehn. Wenn nun aber der Verfaſſer in Hinſicht auf die Betrachtungsweiſe dieſer Welt immitten der katholiſchen und gnoſtiſchen Anſchauungsweiſe ſtand, ſie einerſeits als von Gott geſchaffen, anderſeits dennoch als etwas in gewiſſer Weiſe Selbſtthätiges, Ungöttliches betrachtete, ſo mußte ſich dieſer Zwieſpalt auch in der Lehre von dem Herrn dieſer Welt, dem Teufel, kund geben, und wir müſſen es daher ganz natürlich finden, wenn der Teufel bald als böſes, bald als gerechtes Weſen erſcheint. Dieſer Zuſammenhang zwiſchen der Betrachtungsweiſe der Materie und der ihres Herrn, des Teufels, zeigt ſich recht deutlich, wenn es

7) Vergl. §. 2. Anm. 10., wo die Belegſtellen nachzuſehen ſind.

8) Dies iſt die Meinung Baur's, chriſtl. Gnoſis S. 325.: «Wie nun ſchon hierin eine genügende Rechtfertigung Gottes in Anſehung des Böſen liegt, ſo wird dieſe auch noch durch eine nähere Beſtimmung des Begriffs des Böſen verſtärkt, indem gezeigt wird, daß das Böſe nicht in jeder Hinſicht böſe iſt» u. ſ. w.

h. III, 5. vom Teufel heißt, «er liebe Gott nicht weniger als Chriſtus», und gerade in den letzten uns erhaltenen Worten der neunzehnten Homilie geſagt wird, die ὕλη — die doch ſonſt in den Clementinen als etwas Ungöttliches erſcheint (vergl. Anmerk. 1.) — liebe den Schöpfer.

Aber auch noch auf eine andere Weiſe hängt der angegebene Widerſpruch, wonach der Teufel bald als gerecht, bald als böſe erſcheint, mit dem ganzen Syſtem unſers Verfaſſers zuſammen. Wie die Clementinen den Teufel als ein von Gott geſchaffenes Weſen anſehn, ſo ſtellen ſie ſich ſeine Wirkſamkeit als eine keineswegs von Gott unabhängige vor. Vielmehr kann der Teufel nichts gegen den Willen Gottes thun, h. VIII, 20. XIX, 6. Nur über die Böſen hat Gott dem Teufel Macht gegeben, h. XIX, 12., und, da die Ausübung der Strafgerechtigkeit unmittelbar durch Gott etwas ſeiner Unwürdiges ſein würde (vergl. §. 2.), ſo bedient ſich Gott des Teufels zur Vollſtreckung ſeiner Strafgerechtigkeit. Somit ſind die Handlungen des Teufels, objectiv betrachtet, gerecht, und er ſelbſt erſcheint als ein nicht minder Gott liebendes Weſen als Chriſtus, h. III, 5.

Entwickeln wir jetzt die vollſtändige Teufel- und Engellehre der Clementinen im Zuſammenhang.

---

§. 5.

Fortſetzung der Lehre von der Schöpfung. Die Lehre vom Teufel und von den Engeln.

Faſſen wir die Lehre vom Teufel kurz zuſammen, ſo ergibt ſich Folgendes als deren hauptſächlichſter Inhalt [1]).

Der Teufel iſt weder unerſchaffen, noch hat er ſein Daſein einem andern Weſen als Gott zu verdanken, h. XIX, 12. Dennoch iſt er nicht etwa Anfangs gut geſchaffen und ſpäter gefallen, ſondern von Anfang an böſe geweſen (ebendaſelbſt). Aber ſeine Bosheit hat er nicht von Gott, ſondern dieſe entſtand außerhalb Gott aus dem freien Willen der ſich miſchen-

1) Vergl. hierzu das beiläufig über den Teufel §. 1., beſonders aber das §. 4. Auseinandergeſetzte. Dort ſind auch die Belegſtellen mitgetheilt.

den Grundſtoffe, freilich aber nicht ohne den Willen Gottes (h. **XIX, 12. 13.**). Wie Chriſto die Herrſchaft über die zukünftige Welt, ſo iſt ihm die gegenwärtige Welt übertragen, h. h. **VIII, 21. XV, 7.** Er iſt Führer der böſen Geiſter, h. **VIII, 20.**, und wie dieſe Verführer der Menſchen, h. **III, 3.**, und Urheber des Götzendienſtes, h. **IV, 12.** Aber ſeine Macht iſt keine ſelbſtſtändige, er kann nicht allein nichts gegen Gottes Willen thun, h. **VIII, 20. XIX, 6.**, ſondern Gott bedient ſich auch ſeiner zur Vollziehung ſeiner Strafgerechtigkeit, und inſofern erſcheint der Teufel in den Clementinen ſelbſt als gerechtes Weſen. Vergl. die ausführliche Entwicklung §. 2. Anm. 10.

Es ſcheint hier der paſſendſte Ort zu ſein, die Engellehre der Clementinen zu beſprechen.

Wie die älteſte Kirche im Allgemeinen gegen die Gnoſtiker feſthielt, daß die Engel keine Emanationen, ſondern von Gott geſchaffene Weſen ſeien, ſo ſtimmen auch die Clementinen hiermit überein [2]).

Was die Natur der Engel anlangt, ſo haben wir ſchon in der Lehre von Gott geſehen, daß ſich der Verfaſſer nicht zur Vorſtellung eines rein geiſtigen Weſens erheben konnte, vielmehr Geiſt und Licht identificirte. Ebenſo ſtellt er ſich auch die Engel als Lichtnaturen vor, h. **XVII, 16. VIII, 13. 18.**, und wenn er ſie h. **XVII, 16.** *ἀσώματοι* nennt, ſo müßte uns ſchon ſeine Vorſtellung von der Natur Gottes dahin führen, dieſen Ausdruck nur als Gegenſatz gegen den grob ſinnlich materiellen Leib des Menſchen zu nehmen. Dies wird beſtätigt durch die Stelle h. **VIII, 15.**, in welcher den Engeln eine beſtimmte Geſtalt und zwar eine weit größere als die menſchliche zugeſchrieben wird.

Weil die Engel Lichtnaturen ſind, ſo können ſie von den Menſchen nicht geſehen werden und müſſen daher, wenn ſie denſelben erſcheinen wollen, einen menſchlichen Körper annehmen, h. **XVII, 16.** [3]). Dies iſt ihnen deshalb möglich, weil ſie ſich

---

2) Dieſe Vorſtellung liegt offenbar in der Stelle h. **III, 33.** ausgeſprochen: *αὐτὸς μόνος δήμους ἀγγέλων καὶ πνευμάτων βουλῆς νεύματι δημιουργήσας ἔπλησε τοὺς οὐρανούς.*

3) ..... *κἂν ἀγγέλων τις ἀνθρώπῳ ὀφθῆναι πεμφθῇ, τρέπεται εἰς σάρκα, ἵνα ὑπὸ σαρκὸς ὀφθῆναι δυνηθῇ.*

als Weſen göttlicher Natur leicht in Alles verwandeln können, h. VIII, 12. Sie erfreuen ſich der höchſten Seligkeit im Anſchauen Gottes, wenn ſie gleich Gott nicht in derſelben Weiſe ſchauen wie der Sohn, h. XVII, 16.[4]). Sie ſind dazu da, Gottes Befehle auszurichten, h. VIII, 18. XVII, 16.[5]). An Allem, was auf der Erde vorgeht, nehmen ſie Theil, ſo freuen ſie ſich z. B. über den Tag der Taufe, h. XIV, 8. Es exiſtiren unter ihnen verſchiedene Rangordnungen, die auch räumlich getrennt ſind, und zwar ſo, daß, einer je höhern Stufe ſie angehören, ſie deſto mehr von der Erde entfernt ſind, h. VIII, 12. Die Kenntniß ihrer Namen iſt von großer Bedeutung, h. III, 36. —

Aber wie unſer Verfaſſer den Engeln als ſittlichen Weſen Freiheit beilegt, gibt er nicht allein die Möglichkeit des Abfalls von Gott, ſondern auch die theilweiſe Wirklichkeit deſſelben unbedenklich zu und folgt hierin der in den erſten Jahrhunderten ſo weit verbreiteten Meinung von der Vermiſchung der Engel mit den menſchlichen Weibern, nur daß ſeine Darſtellung noch manches Beſondere hat[6]). Während nämlich die meiſten Kirchenlehrer[7]) der Anſicht ſind, daß die Engel, durch die Schönheit der Weiber angelockt, vom Himmel herniedergeſtiegen ſeien, und

---

4) Wenn es dort einmal heißt, daß die Gerechten bei der Auferſtehung den Engeln gleich ſein und Gott ſchauen werden, und kurz vorher, daß nur der Sohn den Vater ſchaue, ſo kann die Vorſtellung der Clementinen keine andere als die oben bezeichnete ſein.

5) Nach h. VIII, 18. wird den Dämonen ein Geſetz gegeben ὑπὸ θεοῦ δι' ἀγγέλου, und h. XVII, 16. heißt es: κἂν ἀγγέλων τις — — — — πεμφθῇ.

6) Vergl. Keil in ſeinem Programm de doctoribus veteris ecclesiae culpa corruptae per platonicas sententias theologiae liberandis commentatio V., Lipsiae 1797. p. 3 seqq., abgedruckt in Keil's opusculis academicis edid. Goldhorn, Lipsiae 1821. p. 566 seqq., auch Strauß Dogmatik, Theil II. S. 8.

7) Am nächſten kommt der Vorſtellung der Clementinen Commodian, der ebenfalls als Grund des Herniederſteigens auf die Erde nicht die Schönheit der Weiber anſieht. Nur findet Commodian den Grund hiervon in dem Befehl Gottes an die Engel, auf die Erde hinabzuſteigen und den Zuſtand der Erde zu beſichtigen, während die Clementinen das Herabſteigen der Engel als etwas freiwillig von ihnen Uebernommenes darſtellen. Vergl. Keil a. a. O.

daß ſie ſich eben deshalb zum Himmel nicht wieder hätten erheben können, ſtellen die Elementinen die Sache ſo dar, als ob die Engel der niedrigſten Region, empört über den Undank der Menſchen gegen Gott, denſelben gebeten hätten, ihnen zu erlauben, menſchliche Körper anzunehmen, damit ſie durch ein reines Leben die Menſchen beſchämten und als ſtrafwürdig darſtellten. Als ihnen Gott ihr Verlangen gewährt, verwandelten ſie ſich, wird weiter berichtet, da ſie als göttliche Weſen die Fähigkeit hatten, die verſchiedenſten Geſtalten anzunehmen, zuerſt in Edelſteine, Gold, Perlen u. ſ. w. und ließen ſich von den Menſchen wegnehmen, um ihre Habſucht aufzudecken. Darauf nahmen ſie die Menſchennatur an, um durch ein heiliges Leben die Strafwürdigkeit der Menſchen ans Licht zu ſtellen. Da aber mit der Annahme eines menſchlichen Körpers zugleich menſchliche Begierden in ihnen erwachten, ſo fielen ſie, von dieſen beſiegt, durch geſchlechtliche Vermiſchung mit den Weibern und konnten ſich deshalb nicht wieder zum Himmel erheben. Ihren Geliebten ſich gefällig zu erweiſen, zeigten ſie ihnen das Innere der Erde, Metalle, Edelſteine u. ſ. w., unterrichteten ſie in Magie, Aſtronomie, ferner in der Kunſt, Gold und Silber und andere Metalle zu ſchmelzen, überhaupt in Allem, was zum Schmuck und Vergnügen des weiblichen Geſchlechts gehört, h. VIII, 12—14.

Aus dieſer Vermiſchung mit den Weibern ſind die Giganten entſtanden, viel größer als die andern Menſchen, aber kleiner als die Engel. Dieſe haben in ihrer beſtialiſchen Rohheit zuerſt Thierfleiſch und dann Menſchenfleiſch gegeſſen, denn es iſt kein großer Schritt vom Genuß des Thierfleiſches zu dem des Menſchenfleiſches. Die übrigen Menſchen folgten ihrem Beiſpiel, und ſo mehrten ſich die Sünden und Laſter. Deshalb ſchickte Gott die Sündfluth, in der allein Noah mit ſeinen drei Söhnen und deren Gattinnen gerettet wurde, h. VIII, 15—17. Die Seelen der umgekommenen Giganten, viel größer als die Menſchenſeelen, erhielten nun als ein neues Geſchlecht einen neuen Namen, den der Dämonen [8]), zugleich aber ein Geſetz,

8) Indeſſen heißen auch in den Elementinen die gefallenen Engel Dämonen, h. VIII, 14. am Ende. Wenn alſo einige Kirchenlehrer dieſen Namen ausdrücklich auf die Seelen der aus der Vermiſchung der gefalle=

als Weſen göttlicher Natur leicht in Alles verwandeln können, h. VIII, 12. Sie erfreuen ſich der höchſten Seligkeit im Anſchauen Gottes, wenn ſie gleich Gott nicht in derſelben Weiſe ſchauen wie der Sohn, h. XVII, 16. [4]). Sie ſind dazu da, Gottes Befehle auszurichten, h. VIII, 18. XVII, 16. [5]). An Allem, was auf der Erde vorgeht, nehmen ſie Theil, ſo freuen ſie ſich z. B. über den Tag der Taufe, h. XIV, 8. Es exiſtiren unter ihnen verſchiedene Rangordnungen, die auch räumlich getrennt ſind, und zwar ſo, daß, einer je höhern Stufe ſie angehören, ſie deſto mehr von der Erde entfernt ſind, h. VIII, 12. Die Kenntniß ihrer Namen iſt von großer Bedeutung, h. III, 36. —

Aber wie unſer Verfaſſer den Engeln als ſittlichen Weſen Freiheit beilegt, gibt er nicht allein die Möglichkeit des Abfalls von Gott, ſondern auch die theilweiſe Wirklichkeit deſſelben unbedenklich zu und folgt hierin der in den erſten Jahrhunderten ſo weit verbreiteten Meinung von der Vermiſchung der Engel mit den menſchlichen Weibern, nur daß ſeine Darſtellung noch manches Beſondere hat[6]). Während nämlich die meiſten Kirchenlehrer [7]) der Anſicht ſind, daß die Engel, durch die Schönheit der Weiber angelockt, vom Himmel herniedergeſtiegen ſeien, und

---

4) Wenn es dort einmal heißt, daß die Gerechten bei der Auferſtehung den Engeln gleich ſein und Gott ſchauen werden, und kurz vorher, daß nur der Sohn den Vater ſchaue, ſo kann die Vorſtellung der Clementinen keine andere als die oben bezeichnete ſein.

5) Nach h. VIII, 18. wird den Dämonen ein Geſetz gegeben ὑπὸ ϑεοῦ δι' ἀγγέλου, und h. XVII, 16. heißt es: κἂν ἀγγέλων τις — — — — πεμφϑῇ.

6) Vergl. Keil in ſeinem Programm de doctoribus veteris ecclesiae culpa corruptae per platonicas sententias theologiae liberandis commentatio V., Lipsiae 1797. p. 3 seqq., abgedruckt in Keil's opusculis academicis edid. Goldhorn, Lipsiae 1821. p. 566 seqq., auch Strauß Dogmatik, Theil II. S. 8.

7) Am nächſten kommt der Vorſtellung der Clementinen Commodian, der ebenfalls als Grund des Herniederſteigens auf die Erde nicht die Schönheit der Weiber anſieht. Nur findet Commodian den Grund hiervon in dem Befehl Gottes an die Engel, auf die Erde hinabzuſteigen und den Zuſtand der Erde zu beſichtigen, während die Clementinen das Herabſteigen der Engel als etwas freiwillig von ihnen Uebernommenes darſtellen. Vergl. Keil a. a. O.

daß ſie ſich eben deshalb zum Himmel nicht wieder hätten erheben können, ſtellen die Clementinen die Sache ſo dar, als ob die Engel der niedrigſten Region, empört über den Undank der Menſchen gegen Gott, denſelben gebeten hätten, ihnen zu erlauben, menſchliche Körper anzunehmen, damit ſie durch ein reines Leben die Menſchen beſchämten und als ſtrafwürdig darſtellten. Als ihnen Gott ihr Verlangen gewährt, verwandelten ſie ſich, wird weiter berichtet, da ſie als göttliche Weſen die Fähigkeit hatten, die verſchiedenſten Geſtalten anzunehmen, zuerſt in Edelſteine, Gold, Perlen u. ſ. w. und ließen ſich von den Menſchen wegnehmen, um ihre Habſucht aufzudecken. Darauf nahmen ſie die Menſchennatur an, um durch ein heiliges Leben die Strafwürdigkeit der Menſchen ans Licht zu ſtellen. Da aber mit der Annahme eines menſchlichen Körpers zugleich menſchliche Begierden in ihnen erwachten, ſo fielen ſie, von dieſen beſiegt, durch geſchlechtliche Vermiſchung mit den Weibern und konnten ſich deshalb nicht wieder zum Himmel erheben. Ihren Geliebten ſich gefällig zu erweiſen, zeigten ſie ihnen das Innere der Erde, Metalle, Edelſteine u. ſ. w., unterrichteten ſie in Magie, Aſtronomie, ferner in der Kunſt, Gold und Silber und andere Metalle zu ſchmelzen, überhaupt in Allem, was zum Schmuck und Vergnügen des weiblichen Geſchlechts gehört, h. **VIII, 12—14.**

Aus dieſer Vermiſchung mit den Weibern ſind die Giganten entſtanden, viel größer als die andern Menſchen, aber kleiner als die Engel. Dieſe haben in ihrer beſtialiſchen Rohheit zuerſt Thierfleiſch und dann Menſchenfleiſch gegeſſen, denn es iſt kein großer Schritt vom Genuß des Thierfleiſches zu dem des Menſchenfleiſches. Die übrigen Menſchen folgten ihrem Beiſpiel, und ſo mehrten ſich die Sünden und Laſter. Deshalb ſchickte Gott die Sündfluth, in der allein Noah mit ſeinen drei Söhnen und deren Gattinnen gerettet wurde, h. **VIII, 15—17.** Die Seelen der umgekommenen Giganten, viel größer als die Menſchenſeelen, erhielten nun als ein neues Geſchlecht einen neuen Namen, den der Dämonen [8], zugleich aber ein Geſetz,

---

8) Indeſſen heißen auch in den Clementinen die gefallenen Engel Dämonen, h. **VIII, 14.** am Ende. Wenn alſo einige Kirchenlehrer dieſen Namen ausdrücklich auf die Seelen der aus der Vermiſchung der gefalle-

welches ihre Macht und Wirkſamkeit auf die einſchränkte, die ſich mit freiem Willen ihnen hingeben würden, ſei es durch Anbetung, durch dargebrachte Opfer, durch Blutvergießen, oder durch ähnliche Thaten (h. VIII, 18. 19., vergl. auch h. VII, 3. IX, 23.) [9]. Dagegen ſollten ſie über die Frommen nicht nur keine Gewalt haben, ſondern denſelben auch die ſchuldige Ehre erweiſen und vor ihnen fliehn [10], ja ihren Befehlen gehorſam ſein und auf ihr Geheiß auch Andere, welcher ſie ſich bemächtigt haben würden, verlaſſen [11]. Der Grund, weshalb die Dämonen darnach trachteten, die Menſchen in ihre Gewalt zu bringen, iſt ihr Verlangen nach Befriedigung ihrer ſinnlichen Lüſte und Begierden, was ihnen als geiſtigen Weſen nur durch Vermittelung der Menſchen möglich iſt [12]. Da ſie nun aber mit Gewalt nichts ausrichten können, ſo bedienen ſie ſich der ver-

---

nen Engel mit den Weibern entſtandenen Giganten beſchränken, Andere ihn dagegen auch auf die gefallenen Engel ausdehnen (vergl. Keil de doctor. eccl. etc. commentatio VI., Lipsiae 1798. p. 4 seqq.), ſo iſt der Verfaſſer unſerer Schrift den Letztern beizuzählen. — Mehrere Stellen aus den Kirchenvätern über die Dämonen und unter dieſen auch die Stellen aus unſerer Schrift ſind zuſammengeſtellt von Uſteri in einem Anhang zu ſeinem paul. Lehrbegriff.

9) In der letzten Stelle ſagt Petrus: *καὶ τοῦτο οὖν ὑμᾶς εἰδέναι βουλόμεθα, ὅτι ἐὰν μή τις ἑαυτὸν δαίμοσι δοῦλον ἐκδώῃ .... ὁ δαίμων τὴν κατ' αὐτοῦ ἐξουσίαν οὐκ ἔχει.*

10) h. VIII, 19. wird von den Dämonen geſagt *διὸ τιμῶντες αὐτοὺς* (nämlich die Frommen) *πεφοβημένοι φεύγουσιν.* Vergl. Baur's Gnoſis S. 346 ff.

11) h. X, 25. heißt es, die Frommen können den Dämonen wie ihren Sclaven befehlen, — — — — *δύνασθε δαίμοσιν ὡς δούλοις ἐπιτάξαι*, und h. IX, 19. wird geſagt, daß die wahren Gottesverehrer auch Andere von den Dämonen befreien können, — — — — *τὰ ἄλλων κακὰ πνεύματα καὶ δαιμόνια χαλεπὰ σὺν τοῖς δεινοῖς πάθεσιν ἀπελάσετε.* In dieſem Sinne heißt es h. XI, 16., die Dämonen werden von den Frommen beſtraft .... *ἀλλ' αὐτοὶ ὑφ' ἡμῶν κολάζονται.*

12) h. IX, 10. *Τοῦ δὲ τοὺς δαίμονας γλίχεσθαι εἰς τὰ τῶν ἀνθρώπων εἰσδύειν σώματα αἰτία αὕτη. Πνεύματα ὄντες καὶ τὴν ἐπιθυμίαν ἔχοντες εἰς βρωτὰ καὶ ποτὰ καὶ συνουσίαν, μεταλαμβάνειν δὲ μὴ δυνάμενοι διὰ τὸ πνεύματα ὄντες δεῖσθαι ὀργάνων τῶν πρὸς τὴν χρῆσιν ἐπιτηδείων, εἰς τὰ ἀνθρώπων εἰςίασι σώματα, ἵνα ὥσπερ ὑπουργούντων ὀργάνων τυχόντες, ὧν θέλουσιν, ἐπιτυχεῖν δυνατοὶ ὦσιν.*

ſchiedenſten Mittel. Niemals offenbaren ſie ſich in ihrem wahren Weſen, ſonſt würden ſich Alle vor ihnen hüten, und ſie ihre Abſicht nicht erreichen, h. **IX, 13.** Sie benutzen vielmehr die Leidenſchaften der Menſchen, den Zorn, die ſinnliche Begierde u. ſ. w. und bemächtigen ſich ſo unvermerkt derſelben; andere täuſchen ſie, indem ſie die verſchiedenſten Geſtalten annehmen; ſie erſcheinen ihnen im Schlaf, erſchrecken ſie, geben Orakel, verlangen Opfer, ja erſcheinen ihnen in Geſtalt ihrer Götzenbilder; kurz auf alle mögliche Weiſe ſuchen ſie die Menſchen in ihre Gewalt zu bringen, h. **IX, 13. 14. 15.**

Die Meinung unſers Verfaſſers, daß das Heidenthum in ſeinem innerſten Grunde ein Dämonencultus ſei, haben wir ſchon §. **1.** beſprochen.

---

§. 6.

Lehre von der Vorſehung. Theodicee.

Wir kommen zur Lehre der Clementinen über die göttliche Vorſehung.

Wie Gott Alles geſchaffen hat, ſo erhält und regiert er auch Alles. Und zwar ſo, daß er über die gegenwärtige Welt dem Teufel, über die zukünftige Chriſto die Herrſchaft übertragen hat (vergl. §. **1.** und §. **5.**). Die Regierung der Welt geſchieht nach ewigen, von Gott geordneten Geſetzen, h. **VII, 6.**, denen keiner von beiden entgegenhandeln kann, daher beide nur den Willen Gottes vollſtrecken.

Die Lehre von der Vorſehung hatte der Verfaſſer beſonders gegen den Caſualismus und Fatalismus zu vertheidigen, h. **IV, 12. 13. VI, 19. XI, 34. XIV, 3. 4. 5. XV, 4 seqq.** Wie er beide beſtreitet, haben wir ſchon oben (§. **1.** im Anfang) geſehn.

Es war beſonders das praktiſche Intereſſe, welches den Verfaſſer ſo oft und nachdrücklich die Vorſehung hervorheben ließ. «Wer überzeugt iſt, daß Gottes Vorſehung die Welt regiert, der erträgt jedes widrige Schickſal leicht und freudig», ſagt Petrus zu Clemens h. **II, 36.** Deshalb iſt es dem Verfaſſer ſo wichtig, hervorzuheben, daß die Vorſehung ſich auch auf die

geringſten Dinge, h. XII, 31. [1]), und auf alle Menſchen erſtrecke, h. XI, 12. [2]). Auch die Leiden werden von Gottes Vorſehung verhängt, um die Menſchen zur Beſſerung zu führen, h. VII, 2. — Dies führt uns auf die Theodicee unſers Verfaſſers, deren Grundzüge folgende ſind:

Das Uebel iſt da in Folge der Sünde [3]), und iſt einerſeits nothwendig, weil Gottes Gerechtigkeit verlangt, daß das Böſe beſtraft wird, h. II, 13., anderſeits aber heilbringend, da es ſowohl dazu dienen kann, die Menſchen zur Beſſerung zu führen, h. VII, 2., als auch diejenigen, welche ſich beſſern, von den ewigen Strafen befreit. Denn, da die Gerechtigkeit Gottes die Beſtrafung des Böſen verlangt, ſo würden auch diejenigen, welche ſich von ihrem ſündhaften Leben zu Gott bekehren, die ewigen Strafen erleiden müſſen, wenn ſie nicht durch zeitliche Leiden die begangenen Sünden abbüßen könnten [4]). In dieſem Sinne heißt es h. VIII, 11., daß nach dem Eintreten der Sünde

---

1) *ἄνευ γὰρ τῆς τοῦ θεοῦ βουλῆς οὐδὲ στρουθὸς ἐν παγίδι ἐμπεσεῖν ἔχει. Οὕτω δικαίων καὶ αἱ τρίχες τῷ θεῷ ἐναρίθμιοί εἰσιν.*

2) *ἄλλοι δὲ λέγουσιν, οὐ πεφρόντικεν ἡμῶν ὁ θεός. Καὶ τοῦτο ψεῦδός ἐστιν, εἰ γὰρ ὄντως οὐκ ἐφρόντιζεν, οὐκ ἂν οὐδὲ τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνέτελλεν ἐπὶ ἀγαθοὺς καὶ πονηροὺς, οὔτε τὸν ὑετὸν αὐτοῦ ἔφερεν ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους.*

3) h. VIII, 11. Es heißt dort, daß die Menſchen, welche noch gar keine Uebel kannten, in Folge des immerwährenden Glücks undankbar gegen Gott geworden ſeien. Darauf wird fortgefahren: «Aber bald nach der Gott bewieſenen Verachtung *δίκαιά τις αὐτοῖς ἀπήντησε τιμωρία, τὰ μὲν γὰρ ἀγαθὰ ὡς βλάψαντα ἀπωθοῦσα, τὰ δὲ κακὰ ὡς ὠφελήσαντα ἀντεισφέρουσα*». — Ueber das Verhältniß Gottes zum moraliſchen Böſen haben wir ſchon oben §. 4. geſprochen.

4) Vergl. h. II, 13. III, 6. VIII, 11. XI, 16. XII, 11. 33. Wir wollen nur ein paar Stellen hervorheben, h. III, 6. *Εἰ δέ τις αὐτὸν* (scil. *θεόν*) *ἀρνήσηται, ἢ ἑτέρως πως λόγῳ εἰς αὐτὸν ἀσεβήσῃ, ἔπειτα μετανοήσῃ, κολασθήσεται μὲν ἐφ᾽ ὧν εἰς αὐτὸν ἥμαρτε, σωθήσεται δὲ, ὅτι ἐπιστρέψας ἠγάπησεν.* Daß dies *κολασθήσεται* auf die hier erlittenen Leiden geht, zeigt unter andern die Stelle XI, 16. *Ὡς γὰρ τοῖς κακοῖς ἡ ἐνταῦθα τροφὴ εἰς ζημίαν αἰωνίων ἀγαθῶν γίνεται, οὕτως αἱ τιμωρίαι τοῖς παραπίπτουσιν Ἰουδαίοις πέμπονται εἰς ἔκπραξιν, ἵνα ἐνταῦθα ἀπολαύοντες τὸ παράπτωμα τῆς ἐκεῖ ἀπαλλαγῶσιν αἰωνίας κολάσεως.* Vergl. h. XII, 11. *οἱ γὰρ ἐν θεοσεβείᾳ πάσχοντες τὰ θλιβερὰ εἰς ἔκπραξιν παραπτωμάτων πάσχουσιν.* —

das Glück als etwas **Schädliches** verdrängt, dagegen das **Unglück und die Leiden** als etwas **Heilſames** eingeführt worden ſeien.

---

§. 7.

Natur des Menſchen.

Die ganze Welt iſt des Menſchen wegen von Gott geſchaffen. «Wenn man das Weltall genauer betrachtet», wird **h. III, 36.** geſagt, «ſo wird man finden, daß Gott um des Menſchen willen Alles geſchaffen. Denn es regnet, damit Früchte wachſen dem Menſchen zur Nahrung, damit die Thiere leben können, um dem Menſchen zu dienen. Um die Luft in vier Jahreszeiten zu theilen, auf daß eine jede Zeit das ihrige dem Menſchen gewähre, leuchtet die Sonne. — Der Menſch herrſcht über die ganze Schöpfung, er bebaut die Erde, beſchifft das Meer, fängt Fiſche, Vögel und wilde Thiere, beobachtet den Lauf der Geſtirne, durchforſcht das Innere der Erde» u. ſ. w. Vergl. auch **h. XI, 23. X, 3.** u. a. [1]).

Dieſe Herrſchaft kommt dem Menſchen zu, nicht etwa, weil ſeine Subſtanz eine vorzügliche und über alles Andere erhabene wäre. Vielmehr iſt rückſichtlich der Subſtanz Alles vorzüglicher als das Fleiſch des Menſchen. Dennoch dient Alles dem Menſchen gern, weil er die Geſtalt Gottes hat, **h. XVI, 19.** Denn, wie die Ehrenbezeugungen, welche einer Bildſäule des Kaiſers erwieſen werden, nicht dem Stoff gelten, aus dem ſie beſteht, ſondern dem Kaiſer ſelbſt, deſſen Geſtalt jene Säule hat, ſo dient die ganze Welt dem aus Erde entſtandenen Menſchen mit Freuden, weil ſie dadurch Gott ſelbſt ehrt, **h. XVI, 19. XVII, 7.**

So ſehen wir, wie es dem Verfaſſer wichtig war, dem Menſchen die *μορφὴ θεοῦ* beizulegen. Dieſe *μορφὴ θεοῦ* wird ausdrücklich auf den Körper bezogen. «Der Körper des Menſchen trägt die Geſtalt Gottes», heißt es **h. III, 7.** [2]), und

---

1) In der Stelle **h. X, 3.** heißt es: *ὁ ἄνθρωπος — — — ὄρχειν τε καὶ κυριεύειν κατεστάθη.* c. 6. *θαρσήσαντες οὖν πρόσιτε τῷ θεῷ, οἱ τὴν ἀρχὴν ἐπὶ τῷ πάντων ἄρχειν καὶ κυριεύειν γεγενημένοι.*

2) *οὗ* (scil. *θεοῦ*) *τὴν μορφὴν τὸ ἀνθρώπου βαστάζει σῶμα.*

geringſten Dinge, h. XII, 31.[1]), und auf alle Menſchen erſtrecke, h. XI, 12.[2]). Auch die Leiden werden von Gottes Vorſehung verhängt, um die Menſchen zur Beſſerung zu führen, h. VII, 2. — Dies führt uns auf die Theodicee unſers Verfaſſers, deren Grundzüge folgende ſind:

Das Uebel iſt da in Folge der Sünde[3]), und iſt einerſeits nothwendig, weil Gottes Gerechtigkeit verlangt, daß das Böſe beſtraft wird, h. II, 13., anderſeits aber heilbringend, da es ſowohl dazu dienen kann, die Menſchen zur Beſſerung zu führen, h. VII, 2., als auch diejenigen, welche ſich beſſern, von den ewigen Strafen befreit. Denn, da die Gerechtigkeit Gottes die Beſtrafung des Böſen verlangt, ſo würden auch diejenigen, welche ſich von ihrem ſündhaften Leben zu Gott bekehren, die ewigen Strafen erleiden müſſen, wenn ſie nicht durch zeitliche Leiden die begangenen Sünden abbüßen könnten[4]). In dieſem Sinne heißt es h. VIII, 11., daß nach dem Eintreten der Sünde

---

1) *ἄνευ γὰρ τῆς τοῦ θεοῦ βουλῆς οὐδὲ στρουθὸς ἐν παγίδι ἐμπεσεῖν ἔχει. Οὕτω δικαίων καὶ αἱ τρίχες τῷ θεῷ ἐναρίθμιοί εἰσιν.*

2) *ἄλλοι δὲ λέγουσιν, οὐ πεφρόντικεν ἡμῶν ὁ θεός. Καὶ τοῦτο ψεῦδός ἐστιν, εἰ γὰρ ὄντως οὐκ ἐφρόντιζεν, οὐκ ἂν οὐδὲ τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνέτελλεν ἐπὶ ἀγαθοὺς καὶ πονηρούς, οὔτε τὸν ὑετὸν αὐτοῦ ἔφερεν ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους.*

3) h. VIII, 11. Es heißt dort, daß die Menſchen, welche noch gar keine Uebel kannten, in Folge des immerwährenden Glücks undankbar gegen Gott geworden ſeien. Darauf wird fortgefahren: «Aber bald nach der Gott bewieſenen Verachtung *δίκαιά τις αὐτοῖς ἀπήντησε τιμωρία, τὰ μὲν γὰρ ἀγαθὰ ὡς βλάψαντα ἀπωθοῦσα, τὰ δὲ κακὰ ὡς ὠφελήσαντα ἀντεισφέρουσα*». — Ueber das Verhältniß Gottes zum moraliſchen Böſen haben wir ſchon oben §. 4. geſprochen.

4) Vergl. h. II, 13. III, 6. VIII, 11. XI, 16. XII, 11. 33. Wir wollen nur ein paar Stellen hervorheben, h. III, 6. *Εἰ δέ τις αὐτὸν* (scil. *θεόν*) *ἀρνήσηται, ἢ ἑτέρως πως λόγῳ εἰς αὐτὸν ἀσεβήσῃ, ἔπειτα μετανοήσῃ, κολασθήσεται μὲν ἐφ' ὧν εἰς αὐτὸν ἥμαρτε, σωθήσεται δὲ, ὅτι ἐπιστρέψας ἠγάπησεν.* Daß dies *κολασθήσεται* auf die hier erlittenen Leiden geht, zeigt unter andern die Stelle XI, 16. *Ὡς γὰρ τοῖς κακοῖς ἡ ἐνταῦθα τροφὴ εἰς ζημίαν αἰωνίων ἀγαθῶν γίνεται, οὕτως αἱ τιμωρίαι τοῖς παραπίπτουσιν Ἰουδαίοις πέμπονται εἰς ἔκπραξιν, ἵνα ἐνταῦθα ἀπολαύοντες τὸ παράπτωμα τῆς ἐκεῖ ἀπαλλαγῶσιν αἰωνίας κολάσεως.* Vergl. h. XII, 11. *οἱ γὰρ ἐν θεοσεβείᾳ πάσχοντες τὰ θλιβερὰ εἰς ἔκπραξιν παραπτωμάτων πάσχουσιν.* —

das Glück als etwas Schädliches verdrängt, dagegen das Unglück und die Leiden als etwas Heilſames eingeführt worden ſeien.

---

§. 7.

Natur des Menſchen.

Die ganze Welt iſt des Menſchen wegen von Gott geſchaffen. «Wenn man das Weltall genauer betrachtet», wird **h. III, 36.** geſagt, «ſo wird man finden, daß Gott um des Menſchen willen Alles geſchaffen. Denn es regnet, damit Früchte wachſen dem Menſchen zur Nahrung, damit die Thiere leben können, um dem Menſchen zu dienen. Um die Luft in vier Jahreszeiten zu theilen, auf daß eine jede Zeit das ihrige dem Menſchen gewähre, leuchtet die Sonne. — Der Menſch herrſcht über die ganze Schöpfung, er bebaut die Erde, beſchifft das Meer, fängt Fiſche, Vögel und wilde Thiere, beobachtet den Lauf der Geſtirne, durchforſcht das Innere der Erde» u. ſ. w. Vergl. auch **h. XI, 23. X, 3.** u. a.[1]).

Dieſe Herrſchaft kommt dem Menſchen zu, nicht etwa, weil ſeine Subſtanz eine vorzügliche und über alles Andere erhabene wäre. Vielmehr iſt rückſichtlich der Subſtanz Alles vorzüglicher als das Fleiſch des Menſchen. Dennoch dient Alles dem Menſchen gern, weil er die Geſtalt Gottes hat, **h. XVI, 19.** Denn, wie die Ehrenbezeugungen, welche einer Bildſäule des Kaiſers erwieſen werden, nicht dem Stoff gelten, aus dem ſie beſteht, ſondern dem Kaiſer ſelbſt, deſſen Geſtalt jene Säule hat, ſo dient die ganze Welt dem aus Erde entſtandenen Menſchen mit Freuden, weil ſie dadurch Gott ſelbſt ehrt, **h. XVI, 19. XVII, 7.**

So ſehen wir, wie es dem Verfaſſer wichtig war, dem Menſchen die *μορφὴ θεοῦ* beizulegen. Dieſe *μορφὴ θεοῦ* wird ausdrücklich auf den Körper bezogen. «Der Körper des Menſchen trägt die Geſtalt Gottes», heißt es **h. III, 7.**[2]), und

---

1) In der Stelle **h. X, 3.** heißt es: *ὁ ἄνθρωπος — — — ὄρχειν τε καὶ κυριεύειν κατεστάθη.* c. 6. *θαρσήσαντες οὖν πρόσιτε τῷ θεῷ, οἵ τὴν ἀρχὴν ἐπὶ τῷ πάντων ἄρχειν καὶ κυριεύειν γεγενημένοι.*

2) *οὗ* (scil. *θεοῦ*) *τὴν μορφὴν τὸ ἀνθρώπου βαστάζει σῶμα.*

die Frage des Simon an Petrus, ob er glaube, *ὅτι ἡ ἀνθρώπου μορφὴ πρὸς τὴν ἐκείνου* (scil. *θεοῦ*) *μορφὴν διατετύπωται*, bejaht Letzterer, *ἀληθῶς, ὦ Σίμων, οὕτως ἔχειν πεπληροφόρημαι*, h. XVI, 19. Zu bemerken iſt, daß dieſe Anſicht bei unſerm Verfaſſer mit ſeinem Anthropomorphismus eng zuſammenhing. Wir haben ja ſchon oben (§. 2.) darauf aufmerkſam gemacht, wie er Gott einen menſchlichen Körper und alle menſchlichen Glieder zuſchreibt.

Außerdem ſprechen die Clementinen noch von einem *εἰκὼν θεοῦ*, welches der Menſch beſitzt. In welchem Sinne, iſt jetzt zu unterſuchen.

Es iſt bekannt, daß die alte Kirche, zwiſchen *εἰκὼν* und *ὁμοίωσις* unterſcheidend, das Erſtere bald auf den Körper, bald auf den ganzen Menſchen und zwar auf ſeine vernünftige, ſittliche Anlage im Gegenſatz zum Entwickeltſein derſelben — zu der *ὁμοίωσις* — bezog [3]). Die Clementinen ſchließen ſich der erſtern Auffaſſung an und ſetzen demnach das *εἰκὼν θεοῦ* darin, daß der menſchliche Körper die *μορφὴ θεοῦ* hat, ſo daß ſie in völlig gleicher Bedeutung bald behaupten, der Menſch habe die *μορφὴ*, bald das *εἰκὼν θεοῦ*. So bezeichnet denn *εἰκὼν θεοῦ* in den Clementinen das Bild Gottes, welches der menſchliche Körper [4])

---

3) Vergl. Münſchers Dogmengeſchichte, Theil II. S. 118 ff.

4) So heißt es h. XI, 4. erſt im Allgemeinen: *εἰκὼν γὰρ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος*, gleich darauf wird aber näher angegeben: *εἰκόνα θεοῦ τὸ ἀνθρώπου βαστάζει σῶμα*. Damit iſt zu vergleichen die Stelle h. X, 6. Hier fordert Petrus auf nach Aehnlichkeit mit Gott zu ſtreben mit den Worten: *Οἵτινες ἔχετε αὐτοῦ* (scil. *θεοῦ*) *ἐν τῷ μὲν σώματι τὴν εἰκόνα, ὁμοίως τε ἔχετε* (imperat.) *ἐν τῷ νῷ τῆς γνώμης τὴν ὁμοιότητα*.

Nur in einer einzigen Stelle bezieht der Verfaſſer das *εἰκὼν* auf die Seele, h. XVI, 10. *ἀλλὰ καὶ ἡ ἔνδοθεν ἡμῶν ψυχὴ τὴν αὐτοῦ* (scil. *θεοῦ*) *εἰκόνα ἠμφίεσται*. Wenn es nach dieſen Worten gleich den Anſchein haben könnte, als ob der Verfaſſer hier unter *εἰκὼν* das verſtand, was die Alexandriner, nämlich die vernünftige, ſittliche Anlage des Menſchen, ſo iſt dem doch das gleich darauf Folgende entſchieden entgegen. Es wird nämlich weiterhin geſagt, daß dieſes *εἰκὼν* die Böſen verlaſſe und dieſe ebendeshalb nicht ewig leben könnten (über dieſe Vorſtellung von der endlichen Vernichtung der Gottloſen vergl. Anm. 9. u. 10.). Der Verfaſſer verſteht hier alſo unter *εἰκὼν* das, was er ſonſt mit dem Ausdruck *ὁμοίωσις* bezeichnet, die Gleichheit des Geiſtes mit Gott, die durch

als ein unveräußerbares [5]) Eigenthum an ſich trägt.

---

die Sünde verloren geht, und deren Verluſt eine endliche Vernichtung der Seele zur Folge hat. — Ueber die ὁμοίωσις vergl. die ſogleich folgende ausführlichere Entwicklung. — Sonach iſt die Behauptung Baur's (Gnoſis S. 331.), daß das εἰκὼν θεοῦ in den Elementinen auf den Körper bezogen werde, im Allgemeinen richtig und bedarf nur einer Einſchränkung in Rückſicht auf die angeführte Stelle.

5) Es iſt nicht richtig, wenn Piper in ſeiner Abhandlung über Melito von Sardes (Studien und Kritiken, 1838. S. 74.) als Lehre der Clementinen angibt, daß das Bild Gottes durch die Sünde entweiche. Dieſer Anſicht ſteht ausdrücklich die Stelle h. XI, 4. entgegen. Dort ſagt Petrus zu dem ihn umgebenden Volk: «Ihr ſeid das Bild des unſichtbaren Gottes», und gleich darauf ganz allgemein «der Menſch iſt das Bild Gottes, aber die Aehnlichkeit mit Gott haben nicht Alle, ſondern nur die, welche reines Herzens ſind». Offenbar geht aus dieſem Gegenſatz hervor, daß nach den Clementinen Alle, auch die Sünder, das Bild Gottes an ſich tragen. Ganz dieſelbe Darſtellung findet ſich auch in den Recognitionen, lib. V. c. 23. In omni homine est imago Dei, non in omnibus vero similitudo, sed ubi benignior anima est et mens. — Dennoch wäre es möglich, daß unſer Verfaſſer ſich in dieſer Lehre nicht gleich geblieben wäre, und an manchen Stellen behauptete, daß das εἰκὼν θεοῦ durch die Sünde entweiche. Allein dem iſt nicht ſo, und die Stelle, worauf Piper ſich beruft, fern davon, ſeine Anſicht zu begünſtigen, beweiſet ganz entſchieden das Gegentheil. Es iſt dies die ſchon beſprochene Stelle h. XVI, 19. Simon richtet hier an Petrus die Frage, ob er glaube, daß der menſchliche Körper die μορφὴ θεοῦ habe, und wendet ihm ein, es könne dies nicht wohl ſein, da der Körper durch den Tod aufgelöſet werde. Petrus erwiedert: «Allerdings hat der Körper die μορφὴ θεοῦ, wenn nun aber der Menſch zu ſündigen anfängt, ſo entweicht aus ihm ἡ ἐν αὐτῷ εἰδέα». Piper faßt εἰδέα in gleicher Bedeutung mit μορφὴ und überſetzt «ſo flieht von ihm die Geſtalt Gottes». Allein gegen dieſe Deutung ſpricht ganz entſchieden das Folgende, was vorausſetzt, daß auch der Körper des ſündigen Menſchen die μορφὴ θεοῦ behält. Es heißt nämlich weiter: «So wird der Körper im Tode aufgelöſet, damit der ungerechte Körper nicht die Geſtalt des gerechten Gottes behalte (ὅπως μὴ δικαίου θεοῦ μορφὴν ἄδικον ἔχῃ σῶμα). Offbar ſetzen dieſe Worte voraus, daß auch der ſündige Menſch die μορφὴ θεοῦ hat, denn wenn nach unſerm Verfaſſer beim Sündigen dieſe μορφὴ vom Menſchen entwiche, ſo wäre ja, was der Verfaſſer als Grund des Todes angibt, ὅπως μὴ δικαίου θεοῦ μορφὴν ἄδικον ἔχῃ σῶμα, kein Grund, da dann der ſündige Leib die μορφὴ nicht mehr hätte. Es erhellt ſonach aus dieſer Stelle unwiderſprechlich, daß nach den Clementinen auch der Sünder die μορφὴ oder das εἰκὼν θεοῦ hat,

Von *εἰκών* unterſcheiden ſie *ὁμοίωσις* oder *ὁμοιότης* mit Gott ſo, daß, während jenes die Aehnlichkeit der menſchlichen Geſtalt mit der Geſtalt Gottes bezeichnet, dieſes die Gleichheit des Geiſtes mit ihm ausdrückt. Darin liegt einmal, daß *ὁμοίωσις* nur dem Geiſt zukommt, während *εἰκών* nur auf den Körper geht. So behauptet der Verfaſſer an mehreren Stellen, der Menſch ſei *κατ᾽ εἰκόνα καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν θεοῦ* geſchaffen, und bezieht das Erſtere auf den Körper, das Letztere auf den Geiſt, h. X, 6. XI, 4. Sodann liegt in dem angegebenen Unterſchiede ferner, daß, während die *μορφή* oder das *εἰκών* auch im Zuſtand der Sünde bleibt, die *ὁμοίωσις* durch die Sünde verloren gehen muß. «Nur die reines Herzens ſind, haben dieſe *ὁμοιότης*», wird h. X, 6. geſagt, und in dem folgenden Capitel heißt es ganz allgemein, daß der Menſch das *εἰκὼν θεοῦ* habe, wenn er gleich die *ὁμοιότης* verloren habe. Dieſe *ὁμοιότης* beſteht in der *πνοὴ τοῦ θεοῦ*, mit welcher die *ψυχή* des Menſchen bekleidet iſt, h. XVI, 16. [6]) (vergl. auch h. XIII, 19.), oder in dem *ἔνδυμα θείου πνεύματος*, h. VIII, 23. Und wenn dieſe *πνοὴ τοῦ θεοῦ*, h. III, 20., ausſchließlich den wahren Propheten Adam, Enoch u. ſ. w. — — Chriſtus beigelegt wird, ſo zeigt die Vergleichung mit den Stellen, wo allen Menſchen urſprünglich die *πνοὴ τοῦ θεοῦ* zugeſchrieben wird, daß der Verfaſſer ungeachtet ſeiner Behauptung, daß in Chriſto die *σοφία* erſchienen ſei, doch nur einen graduellen Unterſchied zwiſchen demſelben und allen übrigen Menſchen annahm. Dies hängt genau mit ſeiner eigenthümlichen Anſicht, nach welcher in Adam, Enoch u. ſ. w. (vergl. §. 12.) derſelbe göttliche Geiſt, wie in Jeſu erſchien, eng zuſammen. Iſt in Adam derſelbe göttliche Geiſt wie in Jeſu erſchienen, ſo

---

daß aber, damit der ſündige Leib nicht immer dieſe *μορφὴ* behalte, der Tod eintritt. Wenn es demnach in unſerer Stelle heißt, daß, ſobald der Menſch ſündige, *ἡ ἐν αὐτῷ εἰδέα* entfliehe, ſo muß dieſer Ausdruck auf etwas Anderes als auf die *μορφὴ* gehen. Und zwar kann nach der Lehre unſers Verfaſſers damit nur die *ὁμοίωσις* des Menſchen mit Gott gemeint ſein. — Wenn nach h. XVI, 10. das *εἰκών* beim Sündigen entweicht, ſo haben wir in der vorigen Anmerkung ſchon gezeigt, daß dort *εἰκών* mit *ὁμοίωσις* verwechſelt iſt.

6) *Τὰ ἀνθρώπων σώματα ψυχὰς ἔχει ἀθανάτους, τὴν τοῦ θεοῦ πνοὴν ἠμφιεσμένας, καὶ .... τῆς μὲν αὐτῆς οὐσίας εἰσίν.*

kann auch zwiſchen dem Letztern und den Menſchen, die vermöge ihrer Abſtammung von Adam und Eva an der Natur beider Theil haben [7]), nur ein gradueller Unterſchied beſtehn, nur der Unterſchied, daß in Jeſu der göttliche Geiſt in voller Reinheit und Ungetrübtheit wohnte, während er in den Menſchen durch die Verbindung mit der animaliſchen Seele getrübt erſcheint. Wie nämlich vermöge der Abſtammung von Adam in jedem Menſchen der göttliche Geiſt wohnt, ſo iſt vermöge der Abſtammung von Eva (vergl. §. 9.) auch in einem jeden ein anderes Princip vorhanden, das weibliche, das ſinnliche und ſchwache, dem Irrthum und der Sünde unterworfene [8]), die animaliſche Seele, welche der Weltſeele (ἡ καθόλου καὶ γεώδης ψυχή) verwandt iſt, h. IX, 12. Gibt ſich der Menſch der Sünde hin, dann entweicht die πνοὴ τοῦ θεοῦ oder die ὁμοίωσις mit Gott aus dem Menſchen. Vergl. die vorhin angeführten Stellen, h. X, 6. 7.

Damit hängt es genau zuſammen, wenn die Clementinen nur den Frommen Ewigkeit beilegen, denn die animaliſche Seele iſt nach ihnen als der Weltſeele verwandt an ſich ſterblich [9]), folglich können nur diejenigen, welche die πνοὴ τοῦ θεοῦ oder die ὁμοίωσις mit Gott beſitzen, ewig leben. Da dieſe aber durch die Sünde verloren geht, ſo werden nur die Frommen nie aufhören zu ſein, dagegen die Böſen zwar eine Zeit lang in jenem Leben fortbeſtehn, um gerechte Beſtrafung zu erhalten, dann aber vernichtet werden [10]). Deshalb hebt Petrus in den

---

7) So iſt auch deutlich, wie der Verfaſſer den menſchlichen Geiſt als τῆς μὲν αὐτῆς οὐσίας mit Gott bezeichnen kann (vergl. die Anm. 6. angeführte Stelle).

8) h. III, 27. vergl. §. 9.

9) h. III, 20. heißt es ausdrücklich, daß die ψυχή, an ſich ſterblich, nur durch die πνοὴ θεοῦ, in welcher nach dem vorher Entwickelten die ὁμοίωσις mit Gott beſteht, unſterblich ſein könne. Die πνοὴ θεοῦ wird hier nämlich genannt ψυχῆς ἄῤῥητος περιβολή, ὅπως ἀθάνατος εἶναι δυνηθῇ. Daſſelbe erhellt aus h. XVI, 10., wo geſagt wird, daß die ψυχή des Menſchen, damit ſie ewig ſein könne, mit dem εἰκὼν θεοῦ bekleidet ſei, und daß, wenn dieſes den Menſchen verlaſſe, er nicht ewig leben könne. Daß hier εἰκὼν mit ὁμοίωσις identiſch gebraucht iſt, haben wir oben (Anmerk. 4.) geſehn.

10) h. III, 6. οἱ δὲ μὴ μετανοήσαντες διὰ τῆς τοῦ πυρὸς κολάσεως καὶ τό τέλος ἕξουσιν........ Εἶναι γὰρ εἰς ἀεὶ οὐκ ἔτι δύ-

Clementinen ſo oft hervor, daß die Menſchen zur Unſterblichkeit gelangen könnten, h. III, 37., wenn ſie Liebe zu Gott (h. III, 8.) und zu ihren Mitbrüdern hätten, h. XII, 33. [11]).

Daß aber der Verfaſſer in dieſer Lehre ſich nichts weniger als conſtant bleibt, darf uns gewiß um ſo weniger auffallen, da er öfter unverholen ausſpricht, daß es Pflicht ſei, die Wahrheit ſolchen vorzuenthalten, die nicht fähig wären dieſelbe zu faſſen, und die Rückſicht auf dieſe oft die Unwahrheit zu reden gebiete (vergl. §. 17.). So kann uns gewiß der Umſtand, daß nicht allein oft von ewigen Strafen bei unſerm Verfaſſer die Rede iſt [12]), ſondern auch zuweilen ganz beſtimmt behauptet wird, auch die Seelen der Gottloſen ſeien ewig [13]), nicht bewegen, dies für die wirkliche Ueberzeugung unſers Verfaſſers zu halten, vielmehr müſſen wir hierin eine Anwendung ſeines eben angegebenen Grundſatzes erkennen. Demnach können wir ebenſowenig mit Baumgarten-Cruſius [14]) behaupten, daß die Unſterblichkeitslehre als eigenthümlichſt-chriſtliche Lehre in den Clementinen erſcheine, als wir mit Credner [15]) überhaupt die Lehre von der Unſterblichkeit der Böſen als die Ueberzeugung unſers Verfaſſers ausgeben dürfen.

Nach dem oben Entwickelten ſind die Clementinen einer gewiſſen Trichotonomie zugethan, doch ſo, daß ſie nicht in allen Menſchen, ſondern nur in den Frommen drei Theile anerkennen, den Körper, die animaliſche Seele und die *πνοὴ τοῦ ϑεοῦ* oder das *πνεῦμα*, in den Böſen dagegen nur die beiden erſtern [16]).

νανται οἱ εἰς τὸν ἀεὶ καὶ μόνον ἀσεβήσαντες ϑεόν. Ferner wird c. 59. geſagt, daß die Böſen nach der Strafe vergehn werden (*μετὰ κόλασιν ἀπόλλυνται*). Vergl. auch h. VII, 7. XVI, 10.

11) Der Verfaſſer nennt h. III, 8. die Liebe zu Gott *ἀϑανατοποιός*, wie er h. XII, 33. von der Liebe zu den Menſchen ſagt, daß ſie die Urſache der Unſterblichkeit ſei, *ἀϑανασίας γὰρ αἰτία οὖσα ἡ φιλανϑρωπία.*

12) Vergl. h. III, 6. IX, 9. X, 15. XIII, 10. 17. 19. XV, 1. 9. 11. XVI, 2.

13) h. XI, 11. *ἀϑάνατος γὰρ ἡ ψυχὴ καὶ τῶν ἀσεβῶν, οἷς ἄμεινον ἦν μὴ ἄφϑαρτον αὐτὴν ἔχειν.* Vergl. auch h. II, 13.

14) In ſeinem trefflichen Lehrbuch der Dogmengeſchichte, Abtheilung II. S. 1079.

15) In der Abhandlung über Eſſäer und Ebioniten S. 288.

16) Ebenſo wie in den wahren Propheten den Körper und das

Der phyſiſche Tod war von Anfang an den Menſchen beſtimmt und nicht, wie es in der Geneſis dargeſtellt wird, erſt eine Folge der Sünde Adams, h. II, 15. III, 24. vergl. §. 8. Anm. 3.

---

§. 8.

Die erſten Menſchen Adam und Eva.

Der erſte Menſch Adam bildet mit der erſt nach ihm geſchaffenen Eva eine Syzygie, in der, abweichend von der Ordnung der Syzygien bei den Menſchen (vergl. §. 3.), das beſſere Glied — Adam — vorangeht und das ſchlechtere — Eva — nachfolgt, h. II, 16.

Adam iſt unmittelbar von Gott geſchaffen, er iſt ὑπὸ χειρῶν θεοῦ κυοφορηθείς, h. III, 17. 20., dagegen Eva aus ihm hervorgegangen iſt, ähnlich wie die σοφία aus Gott hervorging, h. XVI, 12. [1]).

πνεῦμα θεῖον, nicht die ſchwache, dem Irrthum und der Sünde unterworfene, erſt von Eva herſtammende animaliſche Seele.

1) Gfrörer (Jahrhundert des Heils, I. 337.) meint, daß in den Clementinen der Urmenſch als mannweibliches Weſen erſcheine. Allein hiervon ſteht in der von ihm angezogenen Stelle auch nicht das Geringſte da, denn ſicher kann daraus, daß es vom erſten Menſchen heißt: ἀπ' αὐτοῦ δὲ προῆλθεν καὶ τὸ θῆλυ, nicht gefolgert werden, daß der Verfaſſer ſich den erſten Menſchen als mannweibliches Weſen gedacht habe.

Was die Entſtehung des erſten Menſchen anlangt, ſo meint Baur (Gnoſis S. 323.), daß derſelbe der Lehre der Clementinen zufolge aus Gott emanirt ſei. Soll dies auf den in Adam erſchienenen Geiſt, die σοφία, gehn, ſo iſt es allerdings richtig nach h. XVI, 12. Allein Baur behauptet dies ausdrücklich von dem Körper. Damit iſt denn eine andere Behauptung verbunden (a. a. O. S. 331.), daß nach den Clementinen das Bild Gottes beim erſten Menſchen darin beſtanden, daß ſein σῶμα eine Lichtgeſtalt geweſen. Allein ſicher hat Baur Unrecht. Wenn er die Vorſtellung einer Emanation in der oben ſchon angeführten Stelle h. III, 17. ὑπὸ χειρῶν θεοῦ κυοφορηθείς ausgedrückt findet, ſo iſt zu entgegnen, daß dies wohl in κυοφορεῖν liegen könnte, aber der Zuſatz ὑπὸ χειρῶν θεοῦ dagegen iſt, welcher beſtimmt auf ein Schaffen hinweiſet. — Der Sinn dieſer Stelle kann daher nur der ſein: «der erſte Menſch iſt unmittelbar durch Gott geſchaffen im Gegenſatz zu Eva, welche vom erſten Menſchen προῆλθεν, und zu den übrigen Menſchen» (ſo ſcheint Baur dieſe Stelle auch in ſeiner neueſten Schrift, die Entwicklung der Lehre

Clementinen ſo oft hervor, daß die Menſchen zur Unſterblichkeit gelangen könnten, h. III, 37., wenn ſie Liebe zu Gott (h. III, 8.) und zu ihren Mitbrüdern hätten, h. XII, 33. [11]).

Daß aber der Verfaſſer in dieſer Lehre ſich nichts weniger als conſtant bleibt, darf uns gewiß um ſo weniger auffallen, da er öfter unverholen ausſpricht, daß es Pflicht ſei, die Wahrheit ſolchen vorzuenthalten, die nicht fähig wären dieſelbe zu faſſen, und die Rückſicht auf dieſe oft die Unwahrheit zu reden gebiete (vergl. §. 17.). So kann uns gewiß der Umſtand, daß nicht allein oft von ewigen Strafen bei unſerm Verfaſſer die Rede iſt [12]), ſondern auch zuweilen ganz beſtimmt behauptet wird, auch die Seelen der Gottloſen ſeien ewig [13]), nicht bewegen, dies für die wirkliche Ueberzeugung unſers Verfaſſers zu halten, vielmehr müſſen wir hierin eine Anwendung ſeines eben angegebenen Grundſatzes erkennen. Demnach können wir ebenſowenig mit Baumgarten-Cruſius [14]) behaupten, daß die Unſterblichkeitslehre als eigenthümlichſt-chriſtliche Lehre in den Clementinen erſcheine, als wir mit Credner [15]) überhaupt die Lehre von der Unſterblichkeit der Böſen als die Ueberzeugung unſers Verfaſſers ausgeben dürfen.

Nach dem oben Entwickelten ſind die Clementinen einer gewiſſen Trichotonomie zugethan, doch ſo, daß ſie nicht in allen Menſchen, ſondern nur in den Frommen drei Theile anerkennen, den Körper, die animaliſche Seele und die *πνοὴ τοῦ θεοῦ* oder das *πνεῦμα*, in den Böſen dagegen nur die beiden erſtern [16]).

γανται οἱ εἰς τὸν ἀεὶ καὶ μόνον ἀσεβήσαντες θεόν. Ferner wird c. 59. geſagt, daß die Böſen nach der Strafe vergehn werden (*μετὰ κόλασιν ἀπόλλυνται*). Vergl. auch h. VII, 7. XVI, 10.

11) Der Verfaſſer nennt h. III, 8. die Liebe zu Gott *ἀθανατοποιός*, wie er h. XII, 33. von der Liebe zu den Menſchen ſagt, daß ſie die Urſache der Unſterblichkeit ſei, *ἀθανασίας γὰρ αἰτία οὖσα ἡ φιλανθρωπία.*

12) Vergl. h. III, 6. IX, 9. X, 15. XIII, 10. 17. 19. XV, 1. 9. 11. XVI, 2.

13) h. XI, 11. *ἀθάνατος γὰρ ἡ ψυχὴ καὶ τῶν ἀσεβῶν, οἷς ἄμεινον ἦν μὴ ἄφθαρτον αὐτὴν ἔχειν.* Vergl. auch h. II, 13.

14) In ſeinem trefflichen Lehrbuch der Dogmengeſchichte, Abtheilung II. S. 1079.

15) In der Abhandlung über Eſſäer und Ebioniten S. 288.

16) Ebenſo wie in den wahren Propheten den Körper und das

Der phyſiſche Tod war von Anfang an den Menſchen beſtimmt und nicht, wie es in der Geneſis dargeſtellt wird, erſt eine Folge der Sünde Adams, h. **II, 15. III, 24.** vergl. §. 8. Anm. 3.

---

§. 8.

Die erſten Menſchen Adam und Eva.

Der erſte Menſch Adam bildet mit der erſt nach ihm geſchaffenen Eva eine Syzygie, in der, abweichend von der Ordnung der Syzygien bei den Menſchen (vergl. §. 3.), das beſſere Glied — Adam — vorangeht und das ſchlechtere — Eva — nachfolgt, h. **II, 16.**

Adam iſt unmittelbar von Gott geſchaffen, er iſt *ὑπὸ χειρῶν θεοῦ κυοφορηθείς*, h. **III, 17. 20.**, dagegen Eva aus ihm hervorgegangen iſt, ähnlich wie die *σοφία* aus Gott hervorging, h. **XVI, 12.** [1]).

πνεῦμα θεῖον, nicht die ſchwache, dem Irrthum und der Sünde unterworfene, erſt von Eva herſtammende animaliſche Seele.

1) Gfrörer (Jahrhundert des Heils, I. 337.) meint, daß in den Clementinen der Urmenſch als mannweibliches Weſen erſcheine. Allein hiervon ſteht in der von ihm angezogenen Stelle auch nicht das Geringſte da, denn ſicher kann daraus, daß es vom erſten Menſchen heißt: *ἀπ' αὐτοῦ δὲ προῆλθεν καὶ τὸ θῆλυ*, nicht gefolgert werden, daß der Verfaſſer ſich den erſten Menſchen als mannweibliches Weſen gedacht habe.

Was die Entſtehung des erſten Menſchen anlangt, ſo meint Baur (Gnoſis S. 323.), daß derſelbe der Lehre der Clementinen zufolge aus Gott emanirt ſei. Soll dies auf den in Adam erſchienenen Geiſt, die *σοφία*, gehn, ſo iſt es allerdings richtig nach h. **XVI, 12.** Allein Baur behauptet dies ausdrücklich von dem Körper. Damit iſt denn eine andere Behauptung verbunden (a. a. O. S. 331.), daß nach den Clementinen das Bild Gottes beim erſten Menſchen darin beſtanden, daß ſein *σῶμα* eine Lichtgeſtalt geweſen. Allein ſicher hat Baur Unrecht. Wenn er die Vorſtellung einer Emanation in der oben ſchon angeführten Stelle h. **III, 17.** *ὑπὸ χειρῶν θεοῦ κυοφορηθείς* ausgedrückt findet, ſo iſt zu entgegnen, daß dies wohl in *κυοφορεῖν* liegen könnte, aber der Zuſatz *ὑπὸ χειρῶν θεοῦ* dagegen iſt, welcher beſtimmt auf ein Schaffen hinweiſet. — Der Sinn dieſer Stelle kann daher nur der ſein: «der erſte Menſch iſt unmittelbar durch Gott geſchaffen im Gegenſatz zu Eva, welche vom erſten Menſchen *προῆλθεν*, und zu den übrigen Menſchen» (ſo ſcheint Baur dieſe Stelle auch in ſeiner neueſten Schrift, die Entwicklung der Lehre

In Adam erſchien die *σοφία* oder der göttliche Geiſt, der ſpäter in Enoch, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Moſes und Jeſus wieder erſchien (das Genauere §. **12.** und §. **13.**) und dieſe zu den wahren oder männlichen Propheten machte.

So iſt Adam der wahre Prophet, h. **III, 21. VIII, 10.**, der die Prophetie nicht in einzelnen Momenten, ſondern als etwas zu ſeinem Weſen Gehöriges beſaß [2]), und bei dem vermöge des göttlichen Geiſtes, der in ihm wohnte, die Unmöglichkeit zu ſündigen vorhanden war, h. **III, 17.** Die Unwahrheit der Erzählung des Sündenfalls, h. **III, 21.**, beweiſet der Verfaſſer aus dieſer Unmöglichkeit zu ſündigen. Wie man ſich auch heraushelfen mag, ſo iſt die Annahme, daß Adam geſündigt, eine durchaus unhaltbare und frevelhafte. Denn hat Adam geſündigt, ſo hat der göttliche Geiſt, der in ihm war, geſündigt, was unmöglich iſt. Sagt man, dieſer habe ihn nach der Sünde verlaſſen, ſo ſetzt man doch voraus, daß er ihn beim Sündigen gehabt. Noch ſchlimmer ſteht es aber mit der Ausflucht, er habe den göttlichen Geiſt nach dem Sündigen erhalten. Wo bliebe bei dieſer Annahme Gottes Gerechtigkeit (h. **III, 17.**)?

Als wahrer Prophet hatte er *τὸ μέγα καὶ ἅγιον τῆς προγνώσεως πνεῦμα* (h. **III, 42.**) und wußte Alles voraus (h. **III, 18.**). Dies geht ſchon aus der Stelle 5 Moſ. **32, 7.** «frage Deinen Vater, und er wird es Dir ſagen» hervor (h. **III, 18.**). Wußte er nicht die Zukunft voraus, wie konnte er ſeinen Söhnen Namen beilegen, welche ihren ſpätern Handlungen entſprachen, wie konnte er den Thieren Namen geben, die ihrer Natur gemäß waren (h. **III, 21. 42.**)? Auch ſchon deshalb kann die Geſchichte vom Sündenfall nicht wahr ſein, denn wie hätte Adam nöthig gehabt, um zur Erkenntniß des Böſen

---

von der Dreieinigkeit, S. **151.** zu faſſen). Gegen die andere Meinung, daß das *εἰκὼν θεοῦ* bei Adam darin beſtanden, daß er eine Lichtgeſtalt gehabt, iſt zu erinnern, daß ſich einmal gar keine Spur hiervon bei unſerm Verfaſſer findet, dann aber, daß in dieſem Fall auch damals noch die Menſchen Lichtgeſtalten geweſen ſein müßten, da der Verfaſſer ausdrücklich das *εἰκὼν θεοῦ* als ein unveräußerbares Eigenthum des menſchlichen Körpers bezeichnet (vergl. §. **7.** Anm. **5.**).

2) h. III, 26. «*ὁ προφητείαν ἔμφυτον ψυχῆς ἰδίαν ἔχων*». Ueber die Prophetie ſiehe das Genauere §. **11.**

und Guten zu gelangen, vom Baum der Erkenntniß zu eſſen, da er Alles voraus wußte?

Da ſonach Adam nicht nur nicht ſündigte, ſondern auch nicht ſündigen konnte, ſo mußte er auch von allen Schmerzen, von allen Uebeln frei ſein, da dieſe erſt nach der Sünde eingedrungen ſind, h. X, 4. Ebenſo konnte es nicht ſeine Schuld ſein, daß er ſtarb, vielmehr iſt der Tod Naturnothwendigkeit und von Anfang an den Menſchen beſtimmt, h. III, 24., vergl. h. II, 15. [3]).

Die *σύζυγος* Adams iſt Eva, die viel niedriger ſteht. Wie die *σοφία* aus Gott emanirt iſt, ſo iſt ſie aus Adam hervorgegangen (h. XVI, 12. *ἀπ' αὐτοῦ προῆλθεν*). Genauer anzugeben, wie ſich der Verfaſſer den Act ihrer Entſtehung gedacht, möchte nicht möglich ſein.

Wie die Accidenz zur Subſtanz, der Mond zur Sonne, das Feuer zum Licht, verhält ſich Eva zu Adam. Wie Adam das Princip der männlichen, ſo iſt ſie das Princip der weiblichen Prophetie (über die Bedeutung der weiblichen und männlichen Prophetie §. 11.), wenn Adam Herrſcher des künftigen, männlichen Reichs [4]), iſt ſie die Herrſcherin der gegenwärtigen, weiblichen Welt. Sie verkündiget, als das Princip der weiblichen Prophetie, irdiſchen Reichthum als ihre Gabe, ſie iſt die Urheberin der Vielgötterei, die Gebärerin zeitlicher Könige und die Erregerin der mit vielem Blutvergießen verbundenen Kriege. Diejenigen, welche bei ihr Wahrheit ſuchen, werden nie zu derſelben gelangen, ſondern ihr Leben mit dem Suchen hinbringen (h. III, 22 ff.). Vergl. §. 11.

---

3) h. III, 24. *ἀπ' ἀρχῆς γὰρ ἀνθρώποις τυφλοῖς θανάτου κεῖται πρόφασις.* Vergl. damit h. II, 15., wo geſagt wird, daß Gott Alles in Gegenſätze zertheilt, Tag und Nacht, Licht und Feuer, Leben und Tod. Wenn nun gleich h. XVI, 19. geſagt wird, daß der Tod erſt in Folge der Sünde da ſei, ſo leuchtet leicht ein, daß nur jene oben angegebene Anſicht, nach welcher der Tod von Anfang an eine Naturnothwendigkeit geweſen, mit dem Syſtem der Clementinen zuſammenſtimmt. Wie hätte auch der Verfaſſer, der ſo beſtimmt den Grundſatz einer materiellen Accommodation ausſpricht, ſich in einer Lehre gleich bleiben können, die jedenfalls Anſtoß erregen mußte!

4) In ſo fern nämlich in Adam die *σοφία* oder *τὸ ἅγιον πνεῦμα*, der Herrſcher des zukünftigen Reichs, erſchien. Vergl. §. 1.

§. 9.

Eintritt der Sünde in die Menſchenwelt.

Die Unterſuchung über den Urſprung der Sünde unter den Menſchen zerfällt in eine zwiefache. Wir haben geſehen, wie nach den Clementinen Adam nicht ſündigen konnte (non poterat peccare). Woher alſo die Möglichkeit der Sünde bei den übrigen Menſchen? Die zweite Frage iſt ſodann nach der Wirklichkeit derſelben, wann und wie die Möglichkeit der Sünde zuerſt in die Wirklichkeit überging. Beide Fragen müſſen auseinander gehalten werden, wenn man nicht mit Credner [1]) mehrere verſchiedene Erklärungsweiſen in den Clementinen finden will.

Woher die Möglichkeit der Sünde? Adam konnte nicht ſündigen, da in ihm das *θεῖον πνεῦμα* oder die *σοφία* ſelbſt erſchienen war, mithin das *θεῖον πνεῦμα* ſelbſt geſündigt hätte, was unmöglich iſt. Die Möglichkeit iſt aber bei den übrigen Menſchen vorhanden vermöge ihrer Abſtammung nicht allein von Adam, ſondern auch von Eva. Die Menſchen haben demnach ſowohl an der Natur Adams wie Evas Theil. Wie Adam das Princip der Wahrheit, ſo iſt Eva das Princip der Lüge (vergl. §. 7.), wer nun von beiden abſtammt, der hat ſowohl das Princip der Wahrheit als der Lüge, der Sünde und des Irrthums in ſich, in dem iſt die Möglichkeit ſowohl des Guten als des Böſen vorhanden. Nur dies kann der Sinn ſein, wenn es h. III, 27. heißt: *ὁ δὲ ἐξ ἄρσενος καὶ θηλείας γεγονὼς ἃ μὲν ψεύδεται, ἃ δὲ ἀληθεύει* [2]),

---

1) Credner in der öfter angeführten Abhandlung über Eſſäer und Ebioniten, S. 290—94.

2) Hoffmann, Kritik des Leben Jeſu von Strauß S. 210., meint, es ſei hier nicht von der Unreinheit der vom Weibe Gebornen die Rede, ſondern die Stelle ſei ſymboliſch zu verſtehen von der Miſchung der Lüge und Wahrheit, welche diejenigen in ſich trügen, welche die wahren und falſchen Propheten, die männlichen und weiblichen zugleich anerkennten. Allein zu einer ſymboliſchen Erklärung würden wir uns doch nur dann entſchließen können, wenn die wörtliche ſich als unhaltbar nachweiſen ließe. Das iſt nach Hoffmanns Meinung wirklich der Fall. Indem er davon ausgeht, daß in den Clementinen nach h. III, 20. die naturgemäße Entſtehung des Erlöſers behauptet werde, mußte er für unſere Stelle, welche

und daneben nicht nur ſo oft dringend eingeſchärft wird, daß der Menſch durchaus frei ſei und ein Gott wohlgefälliges Le-

in wörtlicher Faſſung dieſer Annahme entgegenſtehen würde, entweder eine andere Erklärung ſuchen, oder einen Zwieſpalt der Clementinen in Betreff dieſer Lehre annehmen. Da lag es denn nahe, unſere Stelle ſymboliſch zu verſtehn. Allein wir werden §. 13. ſehen, daß eben jene Stelle (h. III, 20.) entſchieden die übernatürliche Entſtehung des Erlöſers enthält, und daß ſonach aus dieſer Stelle kein Argument gegen die wörtliche Erklärung der unſrigen hergenommen werden kann. Iſt ſonach kein Grund vorhanden, die wörtliche Erklärung unſerer Stelle zu verwerfen, ſo läßt ſich auch zeigen, daß grade dieſe im ganzen Zuſammenhang des pſeudoclementiniſchen Syſtems wohl begründet iſt. Adam konnte nach unſerm Verfaſſer nicht ſündigen, da die Fülle des θεῖον πνεῦμα in ihm war. Woher die Möglichkeit der Sünde bei den Nachkommen Adams? Die Antwort iſt, weil ſie auch von Eva abſtammten und ſomit theilweiſe auch an ihrer Natur Theil nahmen. Dieſes, was ſo genau mit dem ganzen Syſtem unſers Verfaſſers zuſammenhängt, iſt aber nach der wörtlichen und einfachſten Erklärung in unſerer Stelle enthalten. Wenn übrigens Andere, z. B. Schneckenburger, Evangelium der Aegypter S. 7., in unſerer Stelle den Sinn finden, daß kein vom Weibe Geborner rein ſein kann, ſo kann ich auch dieſe Erklärung nicht zu der meinigen machen. Dieſer Annahme würde ausdrücklich die ſo oft in den Clementinen wiederholte Behauptung, daß der Menſch aus eigner Kraft ein Gott wohlgefälliges Leben führen könne, und ihre Anſicht, daß dies wirklich zuerſt bei Adams Nachkommen der Fall geweſen, widerſtreiten. Ich kann demnach nur den oben angegebenen Sinn in dieſer Stelle finden, daß vermöge der Abſtammung von Adam und Eva jeder Menſch an der Natur beider Theil hat, ſowohl an dem göttlichen Geiſte, der in Adam wohnte, als an dem pſychiſchen, natürlichen, der Weltſeele verwandten Geiſt der Eva, und daß demnach *κατὰ δύναμιν* die Wahrheit und Reinheit, wie die Sünde und Lüge in jedem Menſchen vorhanden iſt. Allein (vergl. §. 17.), da unſer Verfaſſer nur die Thatſünde, nicht die Sünde als habituellen Zuſtand kennt, ſo fällt die Behauptung, in jedem Menſchen ſei die Sünde *κατὰ δύναμιν* vorhanden, im Sinn der Clementinen mit der oben angegebenen zuſammen, nur die Möglichkeit der Sünde ſei in jedem Menſchen gegeben, und ſonach ſteht die Behauptung, daß jeder Menſch ein ſündloſes Leben führen könne, mit unſerer Stelle in keinem Widerſpruch. Uebrigens iſt noch zu bemerken, daß nicht allein nach der Erklärung von Schneckenburger, ſondern auch nach unſerer Erklärung die Clementinen eine übernatürliche Entſtehung Chriſti gelehrt haben müſſen. Zwar würde ſich nach unſerer Erklärung die Sündloſigkeit Chriſti auch mit der Annahme einer natürlichen Entſtehung deſſelben vertragen, da ja nur die Möglichkeit der Sünde dann in ihm vorhanden geweſen wäre. Allein nicht allein die Wirklichkeit, ſondern auch die Möglichkeit der Sünde läug-

§. 9.

Eintritt der Sünde in die Menſchenwelt.

Die Unterſuchung über den Urſprung der Sünde unter den Menſchen zerfällt in eine zwiefache. Wir haben geſehen, wie nach den Clementinen Adam nicht ſündigen konnte (non poterat peccare). Woher alſo die Möglichkeit der Sünde bei den übrigen Menſchen? Die zweite Frage iſt ſodann nach der Wirklichkeit derſelben, wann und wie die Möglichkeit der Sünde zuerſt in die Wirklichkeit überging. Beide Fragen müſſen auseinander gehalten werden, wenn man nicht mit Credner [1]) mehrere verſchiedene Erklärungsweiſen in den Clementinen finden will.

Woher die Möglichkeit der Sünde? Adam konnte nicht ſündigen, da in ihm das *θεῖον πνεῦμα* oder die *σοφία* ſelbſt erſchienen war, mithin das *θεῖον πνεῦμα* ſelbſt geſündigt hätte, was unmöglich iſt. Die Möglichkeit iſt aber bei den übrigen Menſchen vorhanden vermöge ihrer Abſtammung nicht allein von Adam, ſondern auch von Eva. Die Menſchen haben demnach ſowohl an der Natur Adams wie Evas Theil. Wie Adam das Princip der Wahrheit, ſo iſt Eva das Princip der Lüge (vergl. §. 7.), wer nun von beiden abſtammt, der hat ſowohl das Princip der Wahrheit als der Lüge, der Sünde und des Irrthums in ſich, in dem iſt die Möglichkeit ſowohl des Guten als des Böſen vorhanden. Nur dies kann der Sinn ſein, wenn es h. III, 27. heißt: *ὁ δὲ ἐξ ἄρσενος καὶ θηλείας γεγονὼς ἃ μὲν ψεύδεται, ἃ δὲ ἀληθεύει* [2]),

1) Credner in der öfter angeführten Abhandlung über Eſſäer und Ebioniten, S. 290—94.

2) Hoffmann, Kritik des Leben Jeſu von Strauß S. 210., meint, es ſei hier nicht von der Unreinheit der vom Weibe Gebornen die Rede, ſondern die Stelle ſei ſymboliſch zu verſtehen von der Miſchung der Lüge und Wahrheit, welche diejenigen in ſich trügen, welche die wahren und falſchen Propheten, die männlichen und weiblichen zugleich anerkennten. Allein zu einer ſymboliſchen Erklärung würden wir uns doch nur dann entſchließen können, wenn die wörtliche ſich als unhaltbar nachweiſen ließe. Das iſt nach Hoffmanns Meinung wirklich der Fall. Indem er davon ausgeht, daß in den Clementinen nach h. III, 20. die naturgemäße Entſtehung des Erlöſers behauptet werde, mußte er für unſere Stelle, welche

und daneben nicht nur ſo oft dringend eingeſchärft wird, daß der Menſch durchaus frei ſei und ein Gott wohlgefälliges Le-

---

in wörtlicher Faſſung dieſer Annahme entgegenſtehen würde, entweder eine andere Erklärung ſuchen, oder einen Zwieſpalt der Clementinen in Betreff dieſer Lehre annehmen. Da lag es denn nahe, unſere Stelle ſymboliſch zu verſtehn. Allein wir werden §. 13. ſehen, daß eben jene Stelle (h. III, 20.) entſchieden die übernatürliche Entſtehung des Erlöſers enthält, und daß ſonach aus dieſer Stelle kein Argument gegen die wörtliche Erklärung der unſrigen hergenommen werden kann. Iſt ſonach kein Grund vorhanden, die wörtliche Erklärung unſerer Stelle zu verwerfen, ſo läßt ſich auch zeigen, daß grade dieſe im ganzen Zuſammenhang des pſeudo-clementiniſchen Syſtems wohl begründet iſt. Adam konnte nach unſerm Verfaſſer nicht ſündigen, da die Fülle des *θεῖον πνεῦμα* in ihm war. Woher die Möglichkeit der Sünde bei den Nachkommen Adams? Die Antwort iſt, weil ſie auch von Eva abſtammten und ſomit theilweiſe auch an ihrer Natur Theil nahmen. Dieſes, was ſo genau mit dem ganzen Syſtem unſers Verfaſſers zuſammenhängt, iſt aber nach der wörtlichen und einfachſten Erklärung in unſerer Stelle enthalten. Wenn übrigens Andere, z. B. Schneckenburger, Evangelium der Aegypter S. 7., in unſerer Stelle den Sinn finden, daß kein vom Weibe Geborner rein ſein kann, ſo kann ich auch dieſe Erklärung nicht zu der meinigen machen. Dieſer Annahme würde ausdrücklich die ſo oft in den Clementinen wiederholte Behauptung, daß der Menſch aus eigner Kraft ein Gott wohlgefälliges Leben führen könne, und ihre Anſicht, daß dies wirklich zuerſt bei Adams Nachkommen der Fall geweſen, widerſtreiten. Ich kann demnach nur den oben angegebenen Sinn in dieſer Stelle finden, daß vermöge der Abſtammung von Adam und Eva jeder Menſch an der Natur beider Theil hat, ſowohl an dem göttlichen Geiſte, der in Adam wohnte, als an dem pſychiſchen, natürlichen, der Weltſeele verwandten Geiſt der Eva, und daß demnach *κατὰ δύναμιν* die Wahrheit und Reinheit, wie die Sünde und Lüge in jedem Menſchen vorhanden iſt. Allein (vergl. §. 17.), da unſer Verfaſſer nur die Thatſünde, nicht die Sünde als habituellen Zuſtand kennt, ſo fällt die Behauptung, in jedem Menſchen ſei die Sünde *κατὰ δύναμιν* vorhanden, im Sinn der Clementinen mit der oben angegebenen zuſammen, nur die Möglichkeit der Sünde ſei in jedem Menſchen gegeben, und ſonach ſteht die Behauptung, daß jeder Menſch ein ſündloſes Leben führen könne, mit unſerer Stelle in keinem Widerſpruch. Uebrigens iſt noch zu bemerken, daß nicht allein nach der Erklärung von Schneckenburger, ſondern auch nach unſerer Erklärung die Clementinen eine übernatürliche Entſtehung Chriſti gelehrt haben müſſen. Zwar würde ſich nach unſerer Erklärung die Sündloſigkeit Chriſti auch mit der Annahme einer natürlichen Entſtehung deſſelben vertragen, da ja nur die Möglichkeit der Sünde dann in ihm vorhanden geweſen wäre. Allein nicht allein die Wirklichkeit, ſondern auch die Möglichkeit der Sünde läug-

ben durch ſeine eigne Kraft führen könne, ſondern auch behauptet wird, daß die Menſchen eine Zeitlang nach Adam und Eva wirklich ein gerechtes und heiliges Leben geführt hätten (h. VIII, 10.).

Die zweite Frage iſt, wie und wann iſt die Sünde, welche als Möglichkeit in jedem Menſchen vermöge ſeiner Abſtammung von Adam und Eva vorhanden iſt, zuerſt in der Wirklichkeit hervorgetreten? Dieſe Frage beantwortet unſer Verfaſſer auf folgende Weiſe.

Da der Menſch vermöge ſeiner Abſtammung von Adam und Eva die Wahrheit aus ſich ſelbſt nicht erkennen konnte, dieſe Erkenntniß aber durchaus nothwendig iſt, um Gott wohlgefällig zu leben (vergl. §. 10.), ſo war eine Offenbarung Gottes abſolut nothwendig. Dieſe ward den Menſchen durch Adam zu Theil. Adam zeigte als der wahre Prophet zum Heil ſeinen Nachkommen den Weg, welcher zur Freundſchaft Gottes hinführe, und belehrte ſie, an welchen Handlungen der einige Gott, der Herr über Alles, Wohlgefallen habe, h. VIII, 10. Die erſten Menſchen hielten dieſes Geſetz und lebten ſo Gott wohlgefällig, glücklich und im Ueberfluß an allen Gütern. Aber grade dieſer Ueberfluß machte ſie undankbar gegen Gott und ſo fielen ſie ab von dem ihnen von Adam gegebenen Geſetze und von dem Glauben an Gott, h. VIII, 11. Erzürnt über den Undank der Menſchen gegen Gott wollten die Engel der unterſten Region ſie beſchämen und als der Strafe würdig darſtellen. Deshalb nahmen ſie Menſchennatur an, allein auch ſie fielen, und ſo mehrte ſich die Zahl der Sünden auf der Erde (vergl. §. 5.).

---

net der Verfaſſer bei allen denen, in welchen das θεῖον πνεῦμα in ſeiner Fülle erſchien, vergl. §. 11. Anm. 14. Dieſe Unmöglichkeit zu ſündigen konnte Chriſtus unſerer Stelle (h. III, 27.) zufolge aber nur beſitzen, wenn er nicht auf gewöhnliche Weiſe entſtanden war. So folgt ſchon aus dieſer Stelle mit Gewißheit, daß die Clementinen Chriſto eine übernatürliche Entſtehung beilegen mußten. Das Genauere §. 13.

§. 10.

Folgen der Sünde. Gegenwärtiger Zuſtand der Menſchheit in ſittlicher, wie in intellectueller Hinſicht. Nothwendigkeit der Offenbarung.

Die Folgen, welche ſich aus dem Ueberhandnehmen der Sünde entwickelten, waren mannigfacher Art. Was zunächſt die äußere Natur anlangt, ſo ward die reine Luft durch das viele vergoſſene Blut verpeſtet und mit Krankheitsſtoff angefüllt, ſo daß die Menſchen früh ſtarben. Die verunreinigte Erde brachte damals zuerſt giftige und ſchädliche Thiere hervor, kurz Alles neigte ſich zum Schlechtern, h. VIII, 17. Freilich ward dies theilweiſe durch die Sündfluth aufgehoben, aber nur theilweiſe, da ja nach derſelben dieſelben Urſachen dieſelben Wirkungen hervorrufen mußten. Die äußere Natur ſteht auch jetzt noch in einem ſo innigen Zuſammenhange mit dem ſittlichen Verhalten der Menſchen, daß die Sünden auch noch eine Veränderung derſelben zum Schlechtern hin zur Folge haben; die Natur zürnt gleichſam dem ſündigen Menſchen, h. XI, 10. [1]). Die Uebel, die ſo erſt durch die Sünde entſtanden ſind, ſind aber als Reaction gegen dieſelbe etwas überaus Heilſames. Vergl. §. 6.

Dies nach unſerm Verfaſſer die Folgen der Sünde auf die äußere Natur. Wichtiger iſt die Betrachtung, welche Folgen das Ueberhandnehmen der Sünde nach ſeiner Anſicht auf die menſchliche Natur gehabt hat, oder wie der gegenwärtige Zuſtand der Menſchen nach ihm beſchaffen iſt.

Der Hauptgrundſatz, von welchem die Clementinen ausgehn, iſt: die jetzige Beſchaffenheit der Menſchen iſt im Weſentlichen ganz dieſelbe als der erſten Nachkommen Adams, in welchen die Möglichkeit war, ein heiliges Leben zu führen, wie von Gott abzufallen, und welche wirklich eine Zeitlang in vollkomm-

---

1) *Οὐ γὰρ δώσει τῷ βλασφήμῳ, οὐχ ἥλιος τὸ φῶς, οὐ γῆ τοὺς καρπούς, οὐ πηγὴ τὸ ὕδωρ, οὐκ ἐν ᾅδῃ τῇ ψυχῇ ὁ ἐκεῖ καθεστὼς ἄρχων τὴν ἀνάπαυσιν. Ὁπότε καὶ νῦν ἔτι τῆς τοῦ κόσμου προθεσμίας ὑφεστώσης παραγανακτεῖ πᾶσα ἡ κτίσις, διὸ οὔτε οὐρανὸς τελείους ὑετοὺς παρέχει, οὔτε γῆ τοὺς καρπούς, διὸ οἱ πλείονες λυμαίνονται, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἀὴρ θυμῷ ὑπεκκαιόμενος πρὸς λοιμώδη πρᾶξιν μεταβάλλεται.*

ner Gerechtigkeit und Gottwohlgefälligkeit lebten (vergl. §. 9.). Demnach ſteht es auch noch in der Gewalt eines Jeden, ſich dem Guten, wie dem Böſen hinzugeben, ja ohne dieſe Freiheit könnte es nichts wahrhaft Gutes oder Böſes geben, h. XI, 8. Nur der freie Wille eines Jeden vermag das wahrhaft Gute und wahrhaft Böſe zu vollbringen, nur wer aus freiem Willen gut iſt, iſt in Wahrheit gut, heißt es a. a. O. Hat ſich der Menſch aber durch eine lange Reihe einzelner freier Handlungen für das Gute oder Böſe entſchieden, ſo wird ihm, obgleich nie die Freiheit ganz vernichtet wird, das Eine oder das Andere zur Natur, aber nur für die Handlungen, welche ſeiner Freiheit angehören, iſt er verantwortlich, nur für dieſe hat er Vergeltung zu erwarten, h. XII, 28. 29. [2]).

Demnach läßt der Verfaſſer es ſich ganz beſonders angelegen ſein, die Freiheit des Willens nachdrücklich hervorzuheben [3]). Die pelagianiſche Anſchauungsweiſe deſſelben tritt beſonders h. VIII, 5. hervor: «weder Moſis noch Jeſu Gegenwart wäre nothwendig geweſen, wenn die Menſchen von ſelbſt den Willen gehabt hätten, ſo geſinnt zu ſein, wie es der Vernunft gemäß iſt», und in den Worten h. XI, 3.: «glaubt mir, wenn Ihr wollt, könnt Ihr Euch ganz und gar beſſern».

Aber ſoviel gibt der Verfaſſer doch zu, daß die Neigung zur Sünde durch das Ueberhandnehmen derſelben im Menſchen ſtärker geworden ſei, und nennt die Menſchen in dieſer Beziehung mehreremale Sclaven der Sünde. Als der Menſch ſündigte, ſo unterlag er als ein Sclave der Sünde allen Uebeln,

---

2) Petrus ſagt zu Clemens c. 28.: *Ἐνίων ἀνθρώπων ἁμαρτανόντων ἢ εὐπραττόντων, ὧν ποιοῦσιν ἃ μὲν ἴδια αὐτῶν ἐστιν, ἃ δὲ ἀλλότρια. Δίκαιον δὲ ἕκαστον ἐπὶ τοῖς ἰδίοις ἁμαρτήμασι τιμωρεῖσθαι, ἢ ἐπὶ τοῖς ἰδίοις κατορθώμασιν εὐεργετεῖσθαι. Ἀδύνατον δέ τινι πλὴν προφήτῃ μόνῳ πρόγνωσιν ἔχοντι, τὰ ὑπό τινος γινόμενα εἰδέναι, ποιά ἐστιν αὐτοῦ ἴδια, ποῖα δὲ οὐκ ἦν.* Als Clemens darauf den Wunſch äußert, zu erfahren, wie dies zugehe, ſetzt Petrus im folgenden Capitel auseinander, daß den Menſchen je nach den frühern Handlungen das Gute oder das Böſe zur Natur werde.

3) h. XV, 7. *ἕκαστον δὲ τῶν ἀνθρώπων ἐλεύθερον ἐποίησεν ἔχειν τὴν ἐξουσίαν ἑαυτὸν ἀπονέμειν ᾧ βούλεται, ἢ τῷ παρόντι κακῷ, ἢ τῷ μέλλοντι ἀγαθῷ.* Vergl. auch c. 8., ferner h. II, 15. VIII, 16. XI, 8. u. ſ. w.

wird h. X, 4. geſagt, und h. IV, 23. werden alle Menſchen als δουλεύοντες ἐπιθυμίᾳ bezeichnet [4]). Da indeſſen der Verfaſſer nur Thatſünden kennt (vergl. §. 17.), ſo kommt er immer wieder darauf zurück, daß die eigene Kraft des Menſchen ausreichend ſei, ein heiliges Leben zu führen (vergl. die Anm. 3. angeführten Stellen).

Hat demnach die Natur des Menſchen in ſittlicher Hinſicht keine weſentlichen Störungen erfahren, ſo hat doch auf andere Weiſe das Ueberhandnehmen der Sünde die Nothwendigkeit neuer Offenbarungen Gottes zur Folge gehabt. Denn, da die Menſchen in Folge der Sünde ſich von der durch Adam vermittelten Offenbarung Gottes (h. VIII, 10.) entfernten, ſo hat ſich daraus die Nothwendigkeit neuer Offenbarungen Gottes ergeben.

Aber iſt denn eine Offenbarung überhaupt nothwendig? Die Clementinen bejahen dieſe Frage. *Die Nothwendigkeit derſelben beruht nach ihrem Syſtem auf der abſoluten Nothwendigkeit der Erkenntniß der Wahrheit zu einem Gott wohlgefälligen Leben, wie auf der Unmöglichkeit für die Menſchen, zur Erkenntniß derſelben durch ſich ſelbſt zu gelangen.* Wir haben beides genauer zu betrachten.

Die Erkenntniß der Wahrheit iſt zu einem Gott wohlgefälligen Leben einmal nothwendig, weil der Menſch ohne dieſelbe gar nicht wüßte, was recht und was unrecht iſt (h. I, 4.), welche Handlungen Gott angenehm ſind, welche nicht; dann aber ſind auch die Begierden im Menſchen zu ſtark, als daß er ſie, ohne von der Wahrheit des ewigen Lebens und der gerechten Vergeltung überzeugt zu ſein, überwinden und immer tugendhaft leben könnte, h. I, 4. [5]). Endlich hat die Erkenntniß der Wahrheit, insbeſondere die Erkenntniß Gottes an ſich

---

4) Es heißt a. a. O., die heidniſchen Götter hätten wegen ihrer Schandthaten eine härtere Beſtrafung verdient als die Menſchen, da ſie nicht den Begierden dienſtbar ſeien, ὡς μὴ δουλεύοντες ἐπιθυμίᾳ. Alſo ſind die Menſchen nach dieſer Stelle δουλεύοντες ἐπιθυμίᾳ.

5) καὶ πῶς δυνήσομαι — — — — εἰς ἄδηλον ἐλπίδα ἀφορῶν τῶν τοῦ σώματος κρατεῖν ἡδονῶν; In dieſem Sinne heißt die ἄγνοια öfter ἡ τῶν κακῶν αἰτία, h. X, 12. XI, 20.

ner Gerechtigkeit und Gottwohlgefälligkeit lebten (vergl. §. 9.). Demnach ſteht es auch noch in der Gewalt eines Jeden, ſich dem Guten, wie dem Böſen hinzugeben, ja ohne dieſe Freiheit könnte es nichts wahrhaft Gutes oder Böſes geben, h. XI, 8. Nur der freie Wille eines Jeden vermag das wahrhaft Gute und wahrhaft Böſe zu vollbringen, nur wer aus freiem Willen gut iſt, iſt in Wahrheit gut, heißt es a. a. O. Hat ſich der Menſch aber durch eine lange Reihe einzelner freier Handlungen für das Gute oder Böſe entſchieden, ſo wird ihm, obgleich nie die Freiheit ganz vernichtet wird, das Eine oder das Andere zur Natur, aber nur für die Handlungen, welche ſeiner Freiheit angehören, iſt er verantwortlich, nur für dieſe hat er Vergeltung zu erwarten, h. XII, 28. 29. [2]).

Demnach läßt der Verfaſſer es ſich ganz beſonders angelegen ſein, die Freiheit des Willens nachdrücklich hervorzuheben [3]). Die pelagianiſche Anſchauungsweiſe deſſelben tritt beſonders h. VIII, 5. hervor: «weder Moſis noch Jeſu Gegenwart wäre nothwendig geweſen, wenn die Menſchen von ſelbſt den Willen gehabt hätten, ſo geſinnt zu ſein, wie es der Vernunft gemäß iſt», und in den Worten h. XI, 3.: «glaubt mir, wenn Ihr wollt, könnt Ihr Euch ganz und gar beſſern».

Aber ſoviel gibt der Verfaſſer doch zu, daß die Neigung zur Sünde durch das Ueberhandnehmen derſelben im Menſchen ſtärker geworden ſei, und nennt die Menſchen in dieſer Beziehung mehreremale Sclaven der Sünde. Als der Menſch ſündigte, ſo unterlag er als ein Sclave der Sünde allen Uebeln,

---

2) Petrus ſagt zu Clemens c. 28.: *Ἐνίων ἀνθρώπων ἁμαρτανόντων ἢ εὐπραττόντων, ὧν ποιοῦσιν ἃ μὲν ἴδια αὐτῶν ἐστιν, ἃ δὲ ἀλλότρια. Δίκαιον δὲ ἕκαστον ἐπὶ τοῖς ἰδίοις ἁμαρτήμασι τιμωρεῖσθαι, ἢ ἐπὶ τοῖς ἰδίοις κατορθώμασιν εὐεργετεῖσθαι. Ἀδύνατον δέ τινι πλὴν προφήτῃ μόνῳ πρόγνωσιν ἔχοντι, τὰ ὑπό τινος γινόμενα εἰδέναι, ποιά ἐστιν αὐτοῦ ἴδια, ποῖα δὲ οὐκ ἦν.* Als Clemens darauf den Wunſch äußert, zu erfahren, wie dies zugehe, ſetzt Petrus im folgenden Capitel auseinander, daß den Menſchen je nach den frühern Handlungen das Gute oder das Böſe zur Natur werde.

3) h. XV, 7. *ἕκαστον δὲ τῶν ἀνθρώπων ἐλεύθερον ἐποίησεν ἔχειν τὴν ἐξουσίαν ἑαυτὸν ἀπονέμειν ᾧ βούλεται, ἢ τῷ παρόντι κακῷ, ἢ τῷ μέλλοντι ἀγαθῷ.* Vergl. auch c. 8., ferner h. II, 15. VIII, 16. XI, 8. u. ſ. w.

wird h. X, 4. geſagt, und h. IV, 23. werden alle Menſchen als *δουλεύοντες ἐπιθυμίᾳ* bezeichnet [4]). Da indeſſen der Verfaſſer nur Thatſünden kennt (vergl. §. 17.), ſo kommt er immer wieder darauf zurück, daß die eigene Kraft des Menſchen ausreichend ſei, ein heiliges Leben zu führen (vergl. die Anm. 3. angeführten Stellen).

Hat demnach die Natur des Menſchen in ſittlicher Hinſicht keine weſentlichen Störungen erfahren, ſo hat doch auf andere Weiſe das Ueberhandnehmen der Sünde die Nothwendigkeit neuer Offenbarungen Gottes zur Folge gehabt. Denn, da die Menſchen in Folge der Sünde ſich von der durch Adam vermittelten Offenbarung Gottes (h. VIII, 10.) entfernten, ſo hat ſich daraus die Nothwendigkeit neuer Offenbarungen Gottes ergeben.

Aber iſt denn eine Offenbarung überhaupt nothwendig? Die Clementinen bejahen dieſe Frage. Die Nothwendigkeit derſelben beruht nach ihrem Syſtem auf der abſoluten Nothwendigkeit der Erkenntniß der Wahrheit zu einem Gott wohlgefälligen Leben, wie auf der Unmöglichkeit für die Menſchen, zur Erkenntniß derſelben durch ſich ſelbſt zu gelangen. Wir haben beides genauer zu betrachten.

Die Erkenntniß der Wahrheit iſt zu einem Gott wohlgefälligen Leben einmal nothwendig, weil der Menſch ohne dieſelbe gar nicht wüßte, was recht und was unrecht iſt (h. I, 4.), welche Handlungen Gott angenehm ſind, welche nicht; dann aber ſind auch die Begierden im Menſchen zu ſtark, als daß er ſie, ohne von der Wahrheit des ewigen Lebens und der gerechten Vergeltung überzeugt zu ſein, überwinden und immer tugendhaft leben könnte, h. I, 4. [5]). Endlich hat die Erkenntniß der Wahrheit, insbeſondere die Erkenntniß Gottes an ſich

---

4) Es heißt a. a. O., die heidniſchen Götter hätten wegen ihrer Schandthaten eine härtere Beſtrafung verdient als die Menſchen, da ſie nicht den Begierden dienſtbar ſeien, *ὡς μὴ δουλεύοντες ἐπιθυμίᾳ*. Alſo ſind die Menſchen nach dieſer Stelle *δουλεύοντες ἐπιθυμίᾳ*.

5) *καὶ πῶς δυνήσομαι* — — — — *εἰς ἄδηλον ἐλπίδα ἀφορῶν τῶν τοῦ σώματος κρατεῖν ἡδονῶν;* In dieſem Sinne heißt die *ἄγνοια* öfter *ἡ τῶν κακῶν αἰτία*, h. X, 12. XI, 20.

eine ſo große Kraft, daß die Seele eines ſolchen, der zu dieſer Erkenntniß gelangt iſt, auch wenn er laſterhaft gelebt hat, doch durch hier erlittene Strafen ſeine Schuld büßt und in jenem Leben die Seligkeit erlangt, h. III, 6. [6]). — Aber die Menſchen ſind unvermögend, durch ſich ſelbſt zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen. Denn wer die Wahrheit ſucht, wird aus dem Grunde nie zur Erkenntniß derſelben gelangen können, weil er ſie ſchon kennen müßte, um ſie als Wahrheit zu erkennen. Wenn er ſie auch finden ſollte, ſo würde er, weil er ſie nicht kennt, doch an ihr vorübergehn, als wenn ſie es nicht wäre, h. II, 6. [7]). — Sodann aber iſt Jeder geneigt, das für wahr zu halten, was ihm grade angenehm iſt. Daher kommt es, daß dem Einen dies, dem Andern jenes als wahr erſcheint, h. II, 8. Demnach iſt es dem Menſchen abſolut unmöglich, durch ſich ſelbſt zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen, und Alle, welche dies angeſtrebt haben, haben ſich getäuſcht, h. II, 7. [8]). So iſt es den Philoſophen der Griechen und den Weiſen der Barbaren gegangen, h. II, 7. [9]). Nach ihrem Belieben hielten ſie das Eine, oder das Andere für wahr, und je größere Gewandtheit und Scharfſinn Jemand im Beweiſen hatte, deſto mehr erſchien ſeine Anſicht als die richtige. Nicht, wie die Dinge ſind, erſcheinen ſie daher in den verſchiedenen Philoſophieen, ſondern nach der Fähigkeit der Vertreter nehmen ſie einen größern oder geringern Schein der Wahrheit an, h. I, 19.

Da es ſonach für den Menſchen ebenſo unmöglich iſt, durch ſich ſelbſt zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen, als

---

6) Vergl. die herrliche Schrift von Neander, Geſchichte der Pflanzung und Leitung der chriſtlichen Kirche durch die Apoſtel, dritte Auflage. Hamburg 1841. S. 490. Ich bemerke übrigens, daß nur von einem Abbüßen durch Strafen in dieſem Leben die Rede ſein kann, vergl. §. 19.

7) *Ὁ γὰρ τὴν ἀλήθειαν ζητῶν παρὰ τῆς ἑαυτοῦ ἀγνοίας λαβεῖν πῶς ἂν δύναιτο; κἂν γὰρ εὕροι οὐκ εἰδὼς αὐτὴν, ὡς οὐκ οὖσαν παρέρχεται.* —

8) *Πάντες μὲν οὖν, ὅσοι ποτὲ ἐζήτησαν τὸ ἀληθὲς, τὸ δύνασθαι εὑρεῖν ἑαυτοῖς πιστεύσαντες ἐνηδρεύθησαν.*

9) Dies wird auch an dem Beiſpiel des Clemens ſelbſt gezeigt, der vergeblich alle philoſophiſchen Syſteme durchforſchte, um zur Wahrheit zu gelangen. Vergl. Cap. I. §. 2.

ohne dieſelbe ein heiliges, Gott wohlgefälliges Leben zu führen, ſo iſt damit die Nothwendigkeit der Offenbarung gegeben.

---

§. 11.

Die Offenbarung durch die wahre Prophetie vermittelt. Begriff der wahren Prophetie. Verhältniß der äußern durch die Prophetie vermittelten Offenbarung zu dem Erkenntnißvermögen des Menſchen. Falſche Prophetie. Anſicht über das alte Teſtament.

Die Offenbarung der Wahrheit wird durch die Prophetie vermittelt, ohne dieſelbe iſt Erkenntniß derſelben abſolut unmöglich (h. I, 19.), ſo daß Alle, welche in göttlichen Dingen etwas Wahres erkannt haben, dies nothwendig vom wahren Propheten, oder von deſſen Schülern empfangen haben müſſen, h. II, 12.[1]). Demnach iſt es von der höchſten Wichtigkeit, den wahren Propheten zu finden. Dies iſt aber nicht ſchwer. Gott, der für Alle ſorgt, hat die Entdeckung deſſelben leicht gemacht, damit weder Barbaren, noch Griechen unvermögend wären, ihn zu finden, h. II, 9. Welches ſind nun aber die Merkmale der wahren Prophetie?

Es iſt bekannt, daß der Montanismus dadurch, daß er den urſprünglichen Begriff der Inſpiration auf die Spitze trieb, und als das charakteriſtiſche Merkmal der Prophetie den Zuſtand einer gänzlichen Verzückung — das excidere sensu, die amentia — aufſtellte, eine Reaction gegen dieſen ganzen Begriff der Inſpiration hervorrief[2]).

Dieſen montaniſtiſchen Begriff der Prophetie beſtreiten die

---

1) *Μόνος οἶδεν τὴν ἀλήθειαν* (scil. der wahre Prophet). *Τῶν γὰρ ἄλλων εἴ τις ἐπίσταταί τι παρὰ τούτου ἢ τῶν τούτου μαθητῶν λαβὼν ἔχει.* Vergl. auch c. 4. u. 11. u. a. St. Faſt auf jeder Seite der Clementinen wird eingeſchärft, daß nur bei der wahren Prophetie Wahrheit zu finden ſei.

2) Vergl. Neanders Kirchengeſchichte, I. 3. S. 885., Gieſelers Kirchengeſchichre, I. S. 165 ff., Baumgarten-Cruſius, Lehrbuch der Dogmengeſchichte, II. S. 884., Schwegler's Montanismus, S. 226 ff. Ob die Clementinen abſichtlich gegen den Montanismus von dieſer Seite polemiſiren, was Schwegler nach Baur's Vorgang (Gnoſis S. 385.) meint (Seite 142.), kann erſt ſpäterhin beſprochen werden.

Clementinen auf's heftigſte und machen dagegen zweierlei geltend, 1) daß der wahre Prophet nicht zu einer Zeit den Geiſt habe, zu einer andern nicht, ſondern ihn immer beſitzen, das *πνεῦμα ἔμφυτον καὶ ἀένναον* haben müſſe, und 2) daß der Prophet ein klares Bewußtſein von dem haben müſſe, was er rede. — Wir haben beides genauer zu betrachten.

Erſtens. Die wahre Prophetie iſt nicht als ein momentaner, wechſelnder, vorübergehender, ſondern als ein immanenter, mit der ganzen Perſönlichkeit des wahren Propheten unzertrennlich verbundener Zuſtand zu faſſen. «Wenn wir mit der Mehrzahl der Anſicht ſind, daß auch der wahre Prophet nicht immer, ſondern nur zuweilen, wenn er grade vom Geiſt ergriffen wird, die Zukunft voraus weiß, dann betrügen wir uns ſelbſt», **h. III, 13.** Vielmehr hat der wahre Prophet den Geiſt beſtändig (*πνεῦμα ἀένναον*) und als etwas, was den innerſten Kern ſeiner Perſönlichkeit ausmacht[3]) (*πνεῦμα ἔμφυτον*) und daher nie von ihm getrennt ſein kann. Zuweilen den Geiſt haben, zuweilen aber von ihm verlaſſen ſein, iſt grade das Eigenthümliche der heidniſchen Manie, **h. III, 13.**[4]).

Sonach kann die Ertheilung der wahren Prophetie kein äußerlicher Act ſein, der irgend wann und irgend wie im Leben des Propheten vorginge, — der Prophet allein weiß die göttlichen Wahrheiten, ohne unterrichtet zu ſein, ſondern vermöge des göttlichen Geiſtes, der in ihm wohnt, **h. II, 10.** Vor allem aber kann die Prophetie nicht durch viſionäre Zuſtände vermittelt werden, **h. XVII, 18.**[5]); im Gegentheil ſind Viſio-

---

3) Nach den Clementinen erſchien ja die *σοφία* oder das *θεῖον πνεῦμα* in den wahren Propheten, vergl. §. 1. und §. 12., ſo, daß die Sophia auch die Stelle der animaliſchen Seele in ihnen vertritt, vergl. §. 7. Anm. 16.

4) *Τὸ γὰρ τοιοῦτον μανικῶς ἐνθουσιούντων ἐστὶν ὑπὸ πνεύματος ἀταξίας τῶν παρὰ βωμοῖς μεθυόντων καὶ κνίσσης ἐμφορουμένων.*

5) Die Clementinen bekämpfen aufs heftigſte die Offenbarung der göttlichen Wahrheit durch Viſionen und Träume. Vergl. h. XVII, 13 seqq. Es entſteht die Frage, beſtreiten ſie die Ertheilung der wahren Prophetie an den Propheten vermittelſt Viſionen, oder die Vermittelung der Wahrheit an alle Menſchen auf ſolche Weiſe. Die Antwort iſt, in beiderlei Rückſichten bekämpfen ſie die viſionären Zuſtände. Denn, wenn die ſpä-

nen das Eigenthümliche der falſchen Prophetie und bezeugen den Zorn Gottes (ebendaſelbſt).

Zweitens. Das andere Merkmal der wahren Prophetie iſt, daß der Prophet ein klares Bewußtſein von dem habe, was er verkündigt [6]). Dies fehlt aber bei Geſichten und Träumen gänzlich, h. XVII, 14. [7]). Wie ſo die Klarheit und Beſtimmtheit des Ausgeſprochenen ein nothwendiges Erforderniß des wahren Propheten iſt, h. III, 12—14., ſo charakteriſiren umgekehrt die zweideutigen und dunklen Ausſprüche (*τὰ ἀμφίβολα καὶ λοξὰ*) die weiblichen oder falſchen Propheten, denen Viſionen zu Theil werden. Vergl. h. XVII, 18. h. III, 14. u. 21. [8]).

---

terhin anzuführenden Stellen, h. XVII, 13—16., eine Polemik gegen die Vermittelung der Wahrheit an alle Menſchen durch Viſionen enthalten, wogegen einerſeits die äußere Verbindung und Belehrung durch den wahren Propheten als einziges Mittel, zur Wahrheit zu gelangen, geltend gemacht wird (c. 13. u. 14.), anderſeits hervorgehoben wird, daß das anfangs bloß auf äußere Autorität Angenommene nachher ein Innerliches werde; — ſo wird im 18ten Capitel unläugbar die Ausrüſtung des Propheten mit der Prophetie durch Viſionen bekämpft. In dieſem Capitel wird nämlich die Ertheilung der Prophetie an den Moſes, der nach den Clementinen zu den wahren Propheten gehört (vergl. §. 1. u. §. 12.), den viſionären Zuſtänden, welche die nach ihm lebenden Propheten — nach unſerm Verfaſſer die weiblichen oder falſchen Propbeten (vergl. weiterhin), — erfahren hätten, entgegengeſetzt, und ſolche Zuſtände als ein Beweis des göttlichen Zornes angeführt. Die Stelle lautet: *πέρας γοῦν γέγραπται ἐν τῷ νόμῳ, ὅτι ὀργισθεὶς ὁ θεὸς Ἀαρὼν καὶ Μαριὰμ ἔφη. Ἐὰν ἀναστῇ προφήτης ἐξ ὑμῶν, δι᾽ ὁραμάτων καὶ ἐνυπνίων αὐτῷ γνωρισθήσομαι, οὐχ οὕτως δὲ ὡς Μωυσῇ τῷ θεράποντί μου, ὅτι ἐν εἴδει, καὶ οὐ δι᾽ ἐνυπνίων λαλήσω πρὸς αὐτὸν, ὡς εἴ τις λαλήσει πρὸς τὸν ἑαυτοῦ φίλον. Ὁρᾷς, πῶς τὰ τῆς ὀργῆς δι᾽ ὁραμάτων καὶ ἐνυπνίων, τὰ δὲ πρὸς φίλον στόμα κατὰ στόμα ἐν εἴδει, καὶ οὐ δι᾽ αἰνιγμάτων καὶ ὁραμάτων καὶ ἐνυπνίων ὡς πρὸς ἐχθρόν.*

6) Dies iſt offenbar der Sinn, wenn ſo oft behauptet wird, der Prophet habe den göttlichen Geiſt *ἔμφυτον*, als etwas mit ſeiner ganzen Perſönlichkeit innig Verbundenes, als etwas, was den innerſten Kern derſelben ausmacht. Vergl. damit die gleich anzuführenden Stellen, wo die Klarheit des Ausgeſprochenen als nothwendiges Merkmal der wahren Prophetie hingeſtellt wird.

7) *Οὐ γὰρ ἰδίας ἐξουσίας ἐστὶν ὁ λογισμὸς τοῦ κοιμωμένου.*

8) *Πλανὰ γὰρ καὶ αμφίβολα καὶ λοξὰ προφητεύουσα τοὺς πιστεύοντας ἀπατᾷ* (scil. die weibliche, oder falſche Prophetie). Die Stelle h. XVII, 18. iſt Anm. 5. mitgetheilt.

Deswegen wies auch der wahre Prophet Adam deutlich und beſtimmt (*ῥητῶς*) auf die Hoffnung eines künftigen, ewigen Reichs hin und prophezeiete Alles mit Klarheit und Beſtimmtheit (*ῥητὰ προφητεύει, σαφῆ λέγει*), h. III, 26. Deshalb ſagte auch Jeſus Alles deutlich und zuverſichtlich voraus und beſtimmte Begebenheiten, Orte und Zeiten, h. III, 15.

Zu den Merkmalen des wahren Propheten gehört außerdem noch die Allwiſſenheit und Unſündlichkeit. «Der Prophet der Wahrheit», heißt es h. II, 6., «iſt der, welcher zu jeder Zeit Alles weiß, das Vergangene, das Gegenwärtige, das Zukünftige [9]), und zwar alles auf das allergenaueſte (vergl. auch h. III, 11. und II, 50.), welcher ſelbſt die Gedanken eines Jeden kennt» [10]). So wußte daher der wahre Prophet Adam Alles. «Laßt Euch nicht betrügen», wird h. III, 18. geſagt, «unſerm Vater war nichts unbekannt». Ebenſo wußte auch Chriſtus Alles. Vergl. h. VIII, 21. Wie der wahre Prophet ſonach Alles weiß, ſo iſt es ſeine Natur, die Wahrheit zu ſagen, h. II, 6. [11]), ja es iſt bei ihm nicht einmal die Möglichkeit vorhanden, die Unwahrheit zu reden, h. II, 11. [12]), ganz ebenſo, wie ſeine Unſündlichkeit nicht blos darin beſteht, daß er keine Sünde thut [13]), ſondern nicht einmal ſündigen kann [14]).

---

9) Die Erkenntniß des Zukünftigen darf aber auf keiner bloßen Schlußfolge aus dem Gegenwärtigen beruhn, wie die Aerzte wohl aus den Symptomen der Krankheit auf deren Verlauf ſchließen können, h. III, 11.

10) h. III, 11. *προφήτης δὲ ἀληθής ἐστιν ὁ πάντα πάντοτε εἰδώς, ἔτι δὲ καὶ τὰς πάντων ἐννοίας.*

11) *τοῦτο γὰρ προφήτου ἴδιον τὸ τὴν ἀλήθειαν μηνύειν, ὥσπερ ἡλίου ἴδιον τὸ τὴν ἡμέραν φέρειν.*

12) *πρὸς τὸ ψεύσασθαι φύσιν οὐκ ἔχει* (scil. *ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης*).

13) h. II, 6. *Προφήτης δὲ ἀληθείας ἐστὶν ὁ πάντοτε πάντα εἰδὼς ..... ἀναμάρτητος κ. τ. λ.*, vergl. h. III, 11.

14) Nach den Clementinen konnte Adam nicht ſündigen, weil in ihm das *ἅγιον πνεῦμα* wohnte, dieſes alſo geſündigt haben müßte, was unmöglich iſt, h. III, 17. (vergl. §. 8.). Nun aber erſchien daſſelbe *ἅγιον πνεῦμα*, was in Adam erſchienen war, in allen wahren Propheten wieder (vergl. §. 1. und 12.), folglich iſt bei allen dieſen nicht einmal die Möglichkeit zu ſündigen vorhanden geweſen. Dieſe Vorſtellung hängt damit zuſammen, daß nach den Clementinen nur die animaliſche Seele, nicht

Dies der Begriff der wahren Prophetie. Wie verhält ſich nun aber das menſchliche Erkenntniß-vermögen zu der äußern, durch die wahren Propheten vermittelten Offenbarung?

Wenn die Clementinen einerſeits die Erkenntniß der Wahrheit von einer äußern Autorität abhängig machen, — von der wahren Prophetie, welcher ſich der Menſch, der aus ſich ſelbſt gänzlich unvermögend iſt, zur Wahrheit zu gelangen (vergl. §. 10. gegen Ende), mit unbedingtem Vertrauen hingeben müſſe, ohne ſelbſt die Wahrheit der einzelnen Ausſprüche prüfen zu wollen, h. I, 19. [15]), der wir ſelbſt dann, wenn die Ausſprüche unſerer Vernunft entgegen zu ſein ſcheinen, im Bewußtſein unſerer Unfähigkeit, zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen, unbedingt glauben müſſen, h. II, 11. [16]), — ſo heben ſie anderſeits hervor, daß die zuerſt auf bloße Autorität angenommene Wahrheit nicht mehr etwas den Menſchen Aeußerliches bleibe, ſondern die äußere Offenbarung, einmal aufgenommen, zu einer innern werde. Es iſt dies tief im ganzen clementiniſchen Syſtem begründet. Wie jeder Menſch vermöge ſeiner Abſtammung von Adam Theil hat an dem *πνεῦμα ἅγιον*, welches in ſeiner Fülle in den wahren Propheten wohnt und das Princip der wahren Prophetie iſt, dies *πνεῦμα* im Menſchen aber wegen

---

das *πνεῦμα*, für die Sünde empfänglich iſt. Das Letztere entweicht durch die Sünde vom Menſchen, weshalb auch die Gottloſen nur die beiden Theile, den Körper und die animaliſche Seele beſitzen und ebendeshalb einer endlichen Vernichtung entgegengehn, vergl. §. 7. Nun aber haben die wahren Propheten nur das *πνεῦμα*, nicht die erſt von Eva herrührende animaliſche Seele; alſo iſt die Möglichkeit der Sünde bei ihnen nicht vorhanden. Daß das *θεῖον πνεῦμα*, oder die *σοφία*, welche in den wahren Propheten erſchien, nach unſerm Verfaſſer von dem *πνεῦμα* in jedem Menſchen nicht verſchieden iſt, nur daß daſſelbe bei den Menſchen mit der *ψυχή* verbunden iſt und daher in ſeiner vollen Reinheit nicht hervortreten kann, haben wir ſchon oben geſehn.

15) *Χρὴ ..... τοῦ λοιποῦ αὐτῷ*, nämlich dem wahren Propheten, *πιστεύειν καὶ μηκέτι τὸ καθ' ἓν ἕκαστον τῶν ὑπ' αὐτοῦ λεγομένων ἀνακρίνειν, ἀλλὰ λαμβάνειν αὐτὰ βέβαια κ. τ. λ.* Vergl. h. II, 11.

16) *Διὸ ἐάν τι τοῦ λοιποῦ τῶν ὑπ' αὐτοῦ ῥηθέντων δοκῇ ἡμῖν κακῶς εἰρῆσθαι, εἰδέναι χρή, ὅτι οὐκ αὐτὸ εἴρηται κακῶς, ἀλλ' αὐτὸ ἡμεῖς καλῶς ἔχον οὐκ ἐνοήσαμεν, ἄγνοια γὰρ γνῶσιν οὐκ ὀρθῶς κρίνει κ. τ. λ.*

ſeiner Verbindung mit dem weiblichen Princip, mit der der Weltſeele verwandten *ψυχή*, nicht in ſeiner vollen Reinheit hervortreten kann (vergl. §. 7.), ſo bedarf es eben nur des Anſchließens an jene äußere Offenbarung, damit das *πνεῦμα ἅγιον* im Menſchen mehr und mehr in Reinheit ſich zeigen, und ſo die äußere Offenbarung eine innere werden kann, h. XVII, 17. Es iſt nämlich, da der Menſch am *πνεῦμα ἅγιον* Theil hat, in jedem die ganze Wahrheit dem Keime nach (*σπερματικῶς*) enthalten, h. XVII, 18. [17]). Aber es bedarf einer Enthüllung derſelben, und dieſe kann nicht durch die eigene Kraft des Menſchen zu Stande kommen, ſondern geht von Gott aus [18]), und *geſchieht durch den wahren Propheten, der allein die Seelen der Menſchen ſo erleuchten kann, daß ſie ſelbſt den Weg zum ewigen Leben erkennen können*, h. I, 19. [19]). Es ſpricht ſich dieſe Anſicht des Verfaſſers deutlich in dem h. I, 18. gebrauchten Gleichniß aus. Die Welt gleicht einem Hauſe, welches voller Rauch iſt, und dadurch das Sehen unmöglich macht. Der wahre Prophet öffnet die Thür und läßt den Rauch hinaus. — Iſt ſo die Wahrheit, welche in ihrer Totalität dem Menſchen *σπερματικῶς* innewohnt, durch das Anſchließen an die durch den wahren Propheten vermittelte Offenbarung einmal enthüllt worden, dann erkennt der Menſch ſelbſt die Wahrheit, h. I, 19., welche er zuerſt auf bloße Autorität angenommen hat, und das Wahre ſprudelt ihm hervor aus dem innewohnenden reinen Sinn [20]).

---

17) *Ἐν γὰρ τῇ ἐν ἡμῖν ἐκ θεοῦ τεθείσῃ καρδίᾳ σπερματικῶς πᾶσα ἔνεστιν ἡ ἀλήθεια.*

18) In der eben angeführten Stelle h. XVII, 18. heißt es unmittelbar weiter, *θεοῦ δὲ χειρὶ σκέπτεται καὶ ἀποκαλύπτεται.* Daß des Menſchen eigene Kraft dies nicht vermag, liegt in den ſchon früher (vergl. §. 10. Anm. 7. 8. 9.) angeführten Stellen, wo aufs beſtimmteſte behauptet wird, daß der Menſch durch ſich ſelbſt zur Erkenntniß der Wahrheit nicht gelangen könne.

19) *Ὅς* (scil. *ὁ ἀληθὴς προφήτης*) *μόνος φωτίσαι ψυχὰς ἀνθρώπων δύναται, ὥστ᾽ ἂν αὐτοῖς ὀφθαλμοῖς δυνηθῆναι ἡμᾶς ἐνιδεῖν τῆς αἰωνίας σωτηρίας τὴν ὁδόν.*

20) Es iſt dies die ſchöne Stelle h. XVII, 17.: *τῷ γὰρ εὐσεβεῖ ἐμφύτῳ καὶ καθαρῷ ἀναβλύζει τῷ νῷ τὸ ἀληθές.* Offenbar ſind nach

Wir haben ſchon oben (Anm. 5.) bemerkt, daß die Clementinen nicht allein die Ertheilung der wahren Prophetie an den Propheten vermittelſt Viſionen bekämpfen, ſondern auch gegen die Annahme, daß die Wahrheit überhaupt den Menſchen durch viſionäre Zuſtände zu Theil werden könne, polemiſiren. Der Magier Simon erſcheint als Vertreter dieſer Anſicht, h. XVII, 13 ff. «Du haſt Dich gerühmt», ſagt Simon Magus a. a. O. zu Petrus, «Deinen Lehrer vollkommen aufgefaßt zu haben, weil Du ihn perſönlich gegenwärtig geſehen und gehört haſt, und es ſei für keinen Andern möglich, in einem Geſicht oder in einer Viſion das Gleiche zu haben. Daß nun dies unwahr iſt, will ich Dir zeigen. Wer einen Andern deutlich hört, wird durch das Geſagte nicht vollkommen überzeugt, denn ſein Geiſt muß denken, lügt nicht der Menſch als bloße Erſcheinung. Die Viſion aber gewährt, ſo wie ſie geſehen wird, dem Sehenden die Ueberzeugung, daß ſie etwas Göttliches iſt» [21]). Dagegen macht Petrus geltend, daß man bei Viſionen nicht wiſſen könne, ob ſie von Gott herrühren, oder von den Dämonen, h. XVII, 15. [22]), ja behauptet ſogar, h. XVII, 18., daß jede Viſion ein Beweis des göttlichen Zornes ſei. Außerdem hebt er hervor, daß die Viſionen jedenfalls doch nur eine unvollkommene und unvollſtändige Erkenntniß geben könnten, da man in viſionären Zuſtänden ohne Bewußtſein ſei, folglich nach dem eigentlich Wichtigen nicht fragen könne [23]), und verweiſet

---

dem ganzen Zuſammenhang des clementiniſchen Syſtems die Worte «τῷ γὰρ εὐσεβεῖ» nur von denen zu verſtehn, die ſich der äußern Offenbarung angeſchloſſen haben, wie wir dies oben bei unſerer Entwicklung vorausgeſetzt haben. Denn wollte man mit Baur die bezeichneten Worte ganz allgemein faſſen (chriſtl. Gnoſis S. 393.), ſo würde dieſe Stelle den vielen ausdrücklichen Verſicherungen, daß der Menſch aus ſich ſelbſt nie zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen könne, gradezu widerſtreiten.

21) Ich bin bei der Ueberſetzung Baur'n gefolgt, Chriſtuspartei Seite 116.

22) *ἄδηλον δὲ εἰ ὁ ἰδὼν θεόπεμπτον ἑώρακεν ὄνειρον κ. τ. λ.*

23) h. XVII, 14. *Διὰ δὲ ἐνυπνίων ὁρῶν τις οὐδὲ πυνθάνεσθαι δύναται περὶ ὧν βούλεται. Οὐ γὰρ ἰδίας ἐξουσίας ἐστὶν ὁ λογισμὸς τοῦ κοιμωμένου, ἔνθεν γοῦν πολλὰ ἡμεῖς οἱ παρεπιθυμοῦντες μαθεῖν κατ' ὄναρ περὶ ἑτέρων πυνθανόμεθα, ἢ καὶ μὴ πυνθανόμενοι περὶ τῶν μὴ διαφερόντων ἡμῖν ἀκόυομεν, καὶ διυπνισθέντες ἀθυμοῦμεν, ὅτι περὶ ὧν ἐπιθυμοῦμεν μαθεῖν, οὔτε ἠκούσαμεν, οὔτε ἐζητήσαμεν.*

ſeiner Verbindung mit dem weiblichen Princip, mit der der Weltſeele verwandten *ψυχή*, nicht in ſeiner vollen Reinheit hervortreten kann (vergl. §. 7.), ſo bedarf es eben nur des Anſchließens an jene äußere Offenbarung, damit das *πνεῦμα ἅγιον* im Menſchen mehr und mehr in Reinheit ſich zeigen, und ſo die äußere Offenbarung eine innere werden kann, h. **XVII, 17.** Es iſt nämlich, da der Menſch am *πνεῦμα ἅγιον* Theil hat, in jedem die ganze Wahrheit dem Keime nach (*σπερματικῶς*) enthalten, h. **XVII, 18.** [17]). Aber es bedarf einer Enthüllung derſelben, und dieſe kann nicht durch die eigene Kraft des Menſchen zu Stande kommen, ſondern geht von Gott aus [18]), und *geſchieht durch den wahren Propheten, der allein die Seelen der Menſchen ſo erleuchten kann, daß ſie ſelbſt den Weg zum ewigen Leben erkennen können*, h. **I, 19.** [19]). Es ſpricht ſich dieſe Anſicht des Verfaſſers deutlich in dem h. **I, 18.** gebrauchten Gleichniß aus. Die Welt gleicht einem Hauſe, welches voller Rauch iſt, und dadurch das Sehen unmöglich macht. Der wahre Prophet öffnet die Thür und läßt den Rauch hinaus. — Iſt ſo die Wahrheit, welche in ihrer Totalität dem Menſchen *σπερματικῶς* innewohnt, durch das Anſchließen an die durch den wahren Propheten vermittelte Offenbarung einmal enthüllt worden, dann erkennt der Menſch ſelbſt die Wahrheit, h. **I, 19.**, welche er zuerſt auf bloße Autorität angenommen hat, und das Wahre ſprudelt ihm hervor aus dem innewohnenden reinen Sinn [20]).

---

17) *Ἐν γὰρ τῇ ἐν ἡμῖν ἐκ θεοῦ τεθείσῃ καρδίᾳ σπερματικῶς πᾶσα ἔνεστιν ἡ ἀλήθεια.*

18) In der eben angeführten Stelle h. **XVII, 18.** heißt es unmittelbar weiter, *θεοῦ δὲ χειρὶ σκέπτεται καὶ ἀποκαλύπτεται.* Daß des Menſchen eigene Kraft dies nicht vermag, liegt in den ſchon früher (vergl. §. 10. Anm. 7. 8. 9.) angeführten Stellen, wo aufs beſtimmteſte behauptet wird, daß der Menſch durch ſich ſelbſt zur Erkenntniß der Wahrheit nicht gelangen könne.

19) *Ὅς* (scil. *ὁ ἀληθὴς προφήτης*) *μόνος φωτίσαι ψυχὰς ἀνθρώπων δύναται, ὥστ᾽ ἂν αὐτοῖς ὀφθαλμοῖς δυνηθῆναι ἡμᾶς ἐνιδεῖν τῆς αἰωνίας σωτηρίας τὴν ὁδόν.*

20) Es iſt dies die ſchöne Stelle h. **XVII, 17.**: *τῷ γὰρ εὐσεβεῖ ἐμφύτῳ καὶ καθαρῷ ἀναβλύζει τῷ νῷ τὸ ἀληθές.* Offenbar ſind nach

Wir haben ſchon oben (Anm. 5.) bemerkt, daß die Clementinen nicht allein die Ertheilung der wahren Prophetie an den Propheten vermittelſt Viſionen bekämpfen, ſondern auch gegen die Annahme, daß die Wahrheit überhaupt den Menſchen durch viſionäre Zuſtände zu Theil werden könne, polemiſiren. Der Magier Simon erſcheint als Vertreter dieſer Anſicht, **h. XVII, 13 ff.** «Du haſt Dich gerühmt», ſagt Simon Magus a. a. O. zu Petrus, «Deinen Lehrer vollkommen aufgefaßt zu haben, weil Du ihn perſönlich gegenwärtig geſehen und gehört haſt, und es ſei für keinen Andern möglich, in einem Geſicht oder in einer Viſion das Gleiche zu haben. Daß nun dies unwahr iſt, will ich Dir zeigen. Wer einen Andern deutlich hört, wird durch das Geſagte nicht vollkommen überzeugt, denn ſein Geiſt muß denken, lügt nicht der Menſch als bloße Erſcheinung. Die Viſion aber gewährt, ſo wie ſie geſehen wird, dem Sehenden die Ueberzeugung, daß ſie etwas Göttliches iſt» [21]). Dagegen macht Petrus geltend, daß man bei Viſionen nicht wiſſen könne, ob ſie von Gott herrühren, oder von den Dämonen, **h. XVII, 15.** [22]), ja behauptet ſogar, **h. XVII, 18.**, daß jede Viſion ein Beweis des göttlichen Zornes ſei. Außerdem hebt er hervor, daß die Viſionen jedenfalls doch nur eine unvollkommene und unvollſtändige Erkenntniß geben könnten, da man in viſionären Zuſtänden ohne Bewußtſein ſei, folglich nach dem eigentlich Wichtigen nicht fragen könne [23]), und verweiſet

---

dem ganzen Zuſammenhang des clementiniſchen Syſtems die Worte «*τῷ γὰρ εὐσεβεῖ*» nur von denen zu verſtehn, die ſich der äußern Offenbarung angeſchloſſen haben, wie wir dies oben bei unſerer Entwicklung vorausgeſetzt haben. Denn wollte man mit Baur die bezeichneten Worte ganz allgemein faſſen (chriſtl. Gnoſis S. 393.), ſo würde dieſe Stelle den vielen ausdrücklichen Verſicherungen, daß der Menſch aus ſich ſelbſt nie zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen könne, gradezu widerſtreiten.

21) Ich bin bei der Ueberſetzung Baur'n gefolgt, Chriſtuspartei Seite 116.

22) *ἄδηλον δὲ εἰ ὁ ἰδὼν θεόπεμπτον ἑώρακεν ὄνειρον κ. τ. λ.*

23) h. XVII, 14. *Διὰ δὲ ἐνυπνίων ὁρῶν τις οὐδὲ πυνθάνεσθαι δύναται περὶ ὧν βούλεται. Οὐ γὰρ ἰδίας ἐξουσίας ἐστὶν ὁ λογισμὸς τοῦ κοιμωμένου, ἔνθεν γοῦν πολλὰ ἡμεῖς οἱ παρεπιθυμοῦντες μαθεῖν κατ᾽ ὄναρ περὶ ἑτέρων πυνθανόμεθα, ἢ καὶ μὴ πυνθανόμενοι περὶ τῶν μὴ διαφερόντων ἡμῖν ἀκόυομεν, καὶ διυπνισθέντες ἀθυμοῦμεν, ὅτι περὶ ὧν ἐπιθυμοῦμεν μαθεῖν, οὔτε ἠκούσαμεν, οὔτε ἐζητήσαμεν.*

auf den wahren Propheten, der auf jede Frage Antwort ertheile[24]), und deſſen perſönlicher Umgang einzig und allein die Wahrheit authentiſch vermittle[25]). Zugleich hebt er aber hervor, daß die zuerſt auf Autorität angenommene Wahrheit bald wahrhaft Eigenthum des Menſchen werde, daß durch dieſes äußere Anſchließen die geiſtigen Augen dergeſtalt geſtärkt würden, daß ſie nun die Wahrheit ſelbſt erkennen könnten, und der innere Wahrheitsſinn, dadurch einmal erſchloſſen, ſelbſt die Wahrheit hervorſprudeln laſſe (vergl. Anm. 17—20.). Ja h. XVII, 18. wird geſagt, *τὸ ἀδιδάκτως ἄνευ ὀπτασίας καὶ ὀνείρων μαθεῖν ἀποκάλυψίς ἐστιν* (vergl. h. XVIII, 6.), welche Worte freilich nur die eine Seite der clementiniſchen Offenbarungstheorie hervorheben und die andere — das Anſchließen an den wahren Propheten, ohne den die Erkenntniß der Wahrheit abſolut unmöglich iſt — nach dem ganzen Zuſammenhang des clementiniſchen Syſtems, ſo wie nach dem unſerer Stelle unmittelbar Voraufgehenden und Nachfolgenden nothwendig vorausſetzen[26]).

Von der wahren oder männlichen Prophetie unterſcheiden die Clementinen die falſche oder weibliche, die Prophetie des

---

24) h. XVII, 14. *Ὁ προφήτης . . . . . . ὡς ὁ μανθάνων θέλει, ἐξετασθεὶς καὶ ἀνακριθεὶς ἀποκρίνεται.*

25) h. XVII, 19. *Ἦ τις δὲ δι᾽ ὀπτασίας πρὸς διδασκαλίαν σοφισθῆναι δύναται; καὶ εἰ μὲν ἐρεῖς, δυνατόν ἐστι, διὰ τί ὅλῳ ἐνιαυτῷ ἐγρηγορόσι παραμένων ὡμίλησεν ὁ διδάσκαλος;*

26) Demnach können wir wohl nicht mit mehreren ausgezeichneten Kirchenhiſtorikern, Baumgarten-Cruſius (Lehrbuch der Dogmengeſchichte, zweite Abtheilung S. 783., vergl. dazu ſein Compendium der Dogmengeſchichte S. 51.) und Hagenbach (Dogmengeſchichte S. 71.) behaupten, daß die Clementinen ſich von dem poſitiven Offenbarungsbegriff entfernen, und den bibliſch höhern Begriff der Offenbarung herabdeuten, indem ſie die innere Offenbarung des Herzens als die wahre der äußern gegenüberſtellen. Grade das Entgegengeſetzte behauptet Nitzſch in ſeinem unvergleichlichen Werk: das Syſtem der chriſtlichen Lehre, 4te Auflage, Bonn 1839., indem er S. 65 u. 67. ſagt, daß der univerſaliſtiſche Begriff der Offenbarung dem Simon Magus in den Clementinen beigelegt werde. Die innere Offenbarung des Herzens, welche in den oben angeführten Stellen hervorgehoben wird, iſt die eine Seite, welcher die andere Seite — die unbedingte Hingabe an den wahren Propheten voraufgehen muß, wie wir dies oben weiter entwickelt haben.

Irrthums, der Lüge. Während das Princip der erſtern Adam iſt, iſt Eva das Princip der letztern (vergl. §. 8. am Ende). Wie nämlich Adam und Eva eine Syzygie bilden, in der Adam als das beſſere Glied vorangeht, ſo entſpricht der Dualität eines männlichen und weiblichen Princips eine doppelte Reihe der Propheten, dem Adam die *γεννητοὶ ἀνθρώπου*, die wahren, der Eva die *γεννητοὶ γυναικῶν*, die falſchen Propheten, **h. III, 21** ff. [27]). Während die Propheten der Wahrheit das *θεῖον πνεῦμα* als ein *ἀένναον* und *ἔμφυτον* beſitzen, wurden den letztern nur in einzelnen Momenten Offenbarungen zu Theil, **h. III, 13.**, wer daher bei ihnen Wahrheit ſucht, wird ſie nimmermehr finden, **h. III, 24.** [28]), da ihre Eigenthümlichkeit in der Unklarheit und Dunkelheit der Ausſprüche, in mannigfachen Widerſprüchen, in Verheißungen irdiſchen Glückes und in Anreizungen zum Götzendienſt (**h. III, 13. 14. 23 seqq.**) beſteht.

Es kann wohl keinem Zweifel unterworfen ſein, daß der Verfaſſer unter dieſen falſchen Propheten die Propheten des alten Teſtaments verſteht. Dies geht einmal aus der Stelle **h. III, 23.** hervor, in welcher die falſchen Propheten offenbar mit Anſpielung auf Matth. **XI, 11.**, wo von den altteſtamentlichen Propheten die Rede iſt, *γεννητοὶ γυναικῶν* genannt werden [29]). Ferner erhellt daſſelbe aus **h. III, 53.**, wo zum Beleg, daß die weiblichen Propheten nicht zur Erkenntniß der Wahrheit gekommen ſeien, der Ausſpruch Chriſti angeführt wird: *πολλοὶ προφῆται καὶ βασιλεῖς ἐπεθύμησαν ἰδεῖν, ἃ ὑμεῖς βλέπετε, καὶ ἀκοῦσαι, ἃ ὑμεῖς ἀκούετε, καὶ ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὔτε εἶδον*

---

27) Wie Schwegler, der Montanismus und die chriſtliche Kirche, Seite **145.**, behaupten kann, daß die Clementinen mit Rückſicht auf die weiblichen Prophetinnen der Montaniſten Eva zum allgemeinen Typus der falſchen Prophetie gemacht haben, iſt in der That nur aus der Willkürlichkeit der hiſtoriſchen Auffaſſung in dem genannten Buch erklärlich. Welche Rückſicht veranlaßte denn den Verfaſſer, Adam zum Typus der wahren Prophetie zu machen?

28) Die weibliche Prophetie — — — *τοὺς παρ' αὐτῆς μαθεῖν ἀλήθειαν ὀρεγομένους τῷ τὰ πάντα λέγειν τὰ ἐναντία .... ζητοῦντας ἀεὶ καὶ μηδὲν εὑρίσκοντας μεχρὶς αὐτοῦ θανατοῦ καθίστησιν.*

29) Vergl. Neanders gnoſtiſche Syſteme S. 389.

οὔτε ἤκουσαν (vergl. Matth. XIII, 17. Luk. X, 24.). Sodann aus der Stelle h. XVII, 18., wo die Worte Numer. XII, 6. ἐὰν ἀναστῇ προφήτης ἐξ ὑμῶν, δι' ὁραμάτων καὶ ἐνυπνίων αὐτῷ γνωρισθήσομαι auf die weiblichen oder falſchen Propheten bezogen werden. Endlich iſt dies mit deutlichen Worten h. III, 38. ausgeſprochen. Hier ſagt freilich der Magier, daß die öffentlichen Bücher der Juden das Daſein mehrerer Götter behaupten (τῶν παρὰ Ἰουδαίοις δημοσίων βίβλων πολλοὺς θεοὺς εἶναι λεγουσῶν), aber Petrus geſteht es nachher ſelbſt zu, h. III, 55—57. [30]).

Beſonders iſt es aber David, vor dem die Clementinen eine große Abneigung haben (vergl. §. 13. Anm. 4.). Das einzige Buch des alten Teſtaments, dem die Clementinen in gewiſſer Weiſe ein göttliches Anſehn beilegen, iſt der Pentateuch, — denn Moſes gehört ja nach ihrer Anſicht zu der Zahl der wahren Propheten (vergl. §. 1. u. 12.). Allein auch dieſem nicht unbedingt, wie wir im folgenden §. ſehn werden.

---

§. 12.

Wer iſt nach den angegebenen Merkmalen der wahre Prophet? Anſicht über den Pentateuch. Die Wahrheit bis auf Chriſtus als Geheimlehre fortgepfanzt.

Wie ſich in der im Weſen Gottes gegründeten Siebenzahl der ganze Weltlauf vollendet (h. XVII, 9. 10.), ſo gibt es auch ſieben Säulen der Welt, h. XVIII, 14., die Träger der ſich durch alle Weltperioden hindurch erſtreckenden ewigen Wahrheit, Adam, Henoch, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Moſes [1]), denen ſich zuletzt noch Jeſus anſchließt.

---

30) Auch erhellt daſſelbe aus h. III, 51. Dort wird der Ausſpruch Chriſti Matth. V, 17. ſo angeführt: Ihr ſollt nicht wähnen, daß ich gekommen bin, das Geſetz aufzulöſen, ſondern zu erfüllen. Weshalb werden hier die Worte τοὺς προφήτας ausgelaſſen? Sicher deshalb, weil der Verfaſſer die Propheten des alten Teſtaments nicht als wahre Propheten anerkannte. Vergl. Neanders Kirchengeſchichte, I. 2. S. 623. (nach der zweiten Ausgabe S. 621.).

1) h. XVIII, 14. ἑπτὰ στῦλοι ὑπάρξαντες κόσμῳ, dieſe ſind nach h. XVIII, 13. und XVII, 4. die oben angegebenen. Vergl. beſonders Baur's Gnoſis S. 362 f.

Dies ſind die wahren Propheten, welche als Söhne des künftigen Reichs in dieſe Welt nach einander kommen [2]), oder es iſt vielmehr ein und derſelbe wahre Prophet, der von Anfang an, die Namen und Geſtalten wechſelnd, die Welt durchläuft, bis er, mit Gottes Erbarmen geſalbt, auf ewig Ruhe haben wird [3]).

Da zum Begriff des wahren Propheten die Unſündlichkeit nothwendig gehört, ja bei demſelben nicht einmal die Möglichkeit der Sünde vorhanden iſt (vergl. §. 11.), ſo iſt alles, was in der Schrift von dieſen Männern Nachtheiliges berichtet wird, als unwahr abzuweiſen. Weder war Adam ein Uebertreter, noch Noah betrunken, noch hatte Abraham zu gleicher Zeit drei Frauen, noch war Moſes ein Mörder u. ſ. w., h. II, 52.

---

2) h. II, 15. *διὰ τοῦτο ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ προφῆται ἑπομένως ὡς τοῦ μέλλοντος αἰῶνος ὄντες υἱοὶ ..... ἐπέρχονται.*

3) h. III, 20. . . . . *ὃς ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει, μέχρις ὅτε ἰδίων χρόνων τυχὼν διὰ τοὺς καμάτους θεοῦ ἐλέει χρισθεὶς εἰς ἀεὶ ἕξει τὴν ἀνάπαυσιν.* c. 21. *οὗτος αὐτὸς μόνος ἀληθὴς ὑπάρξας προφήτης κ. τ. λ.* —

Demnach kann es wohl nicht im Geringſten zweifelhaft ſein, daß nach den Clementinen die angegebenen *στῦλοι τοῦ κόσμου* die wahren Propheten ſind. Wenn Credner in ſeiner Abhandlung über Eſſäer und Ebioniten S. 250. dies dennoch von Enoch, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob als zweifelhaft hinſtellt, und Gfrörer (Jahrhundert des Heils, I. S. 337.) behauptet, daß nach den Clementinen der wahre Prophet in Adam und Jeſu ſelbſt auf Erden gekommen, den Patriarchen dagegen bloß erſchienen ſei, ſo iſt zwar zuzugeben, daß ſie in keiner Stelle ausdrücklich als die wahren Propheten bezeichnet werden. Wenn ſie aber in den angeführten Stellen *οἱ στῦλοι τοῦ κόσμου* genannt und in eine Reihe geſtellt werden mit Adam und Moſes, welche der Verfaſſer öfter als wahre Propheten bezeichnet, wenn ferner h. III, 20. geſagt wird, daß der Eine wahre Prophet die Welt, verſchiedene Geſtalten annehmend, durchläuft, ſo können doch wohl nur alle jene genannten Männer — die *ἑπτὰ στῦλοι* — unter den verſchiedenen Erſcheinungsformen des Einen wahren Propheten verſtanden werden, mithin ſind alle dieſe, Adam, Henoch, Noah u. ſ. w., als Erſcheinungsformen des Einen wahren Propheten, auch die wahren, oder männlichen Propheten, welche als Söhne des künftigen Reichs in dieſe Welt kommen, h. II, 15. — Uebrigens iſt mit dieſer Vorſtellung die Stelle Proverb. IX, 1. zu vergleichen: *Σοφία ᾠκοδόμησεν ἑαυτῇ οἶκον καὶ ὑπήρεισε στύλους ἑπτά.* Siehe Schwegler S. 337.

οὔτε ἤκουσαν (vergl. Matth. XIII, 17. Luk. X, 24.). Sodann aus der Stelle h. XVII, 18., wo die Worte Numer. XII, 6. *ἐὰν ἀναστῇ προφήτης ἐξ ὑμῶν, δι' ὁραμάτων καὶ ἐνυπνίων αὐτῷ γνωρισθήσομαι* auf die weiblichen oder falſchen Propheten bezogen werden. Endlich iſt dies mit deutlichen Worten h. III, 38. ausgeſprochen. Hier ſagt freilich der Magier, daß die öffentlichen Bücher der Juden das Daſein mehrerer Götter behaupten (*τῶν παρὰ Ἰουδαίοις δημοσίων βίβλων πολλοὺς θεοὺς εἶναι λεγουσῶν*), aber Petrus geſteht es nachher ſelbſt zu, h. III, 55—57. [30]).

Beſonders iſt es aber David, vor dem die Clementinen eine große Abneigung haben (vergl. §. 13. Anm. 4.). Das einzige Buch des alten Teſtaments, dem die Clementinen in gewiſſer Weiſe ein göttliches Anſehn beilegen, iſt der Pentateuch, — denn Moſes gehört ja nach ihrer Anſicht zu der Zahl der wahren Propheten (vergl. §. 1. u. 12.). Allein auch dieſem nicht unbedingt, wie wir im folgenden §. ſehn werden.

---

§. 12.

Wer iſt nach den angegebenen Merkmalen der wahre Prophet? Anſicht über den Pentateuch. Die Wahrheit bis auf Chriſtus als Geheimlehre fortgepfanzt.

Wie ſich in der im Weſen Gottes gegründeten Siebenzahl der ganze Weltlauf vollendet (h. XVII, 9. 10.), ſo gibt es auch ſieben Säulen der Welt, h. XVIII, 14., die Träger der ſich durch alle Weltperioden hindurch erſtreckenden ewigen Wahrheit, Adam, Henoch, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Moſes [1]), denen ſich zuletzt noch Jeſus anſchließt.

---

30) Auch erhellt daſſelbe aus h. III, 51. Dort wird der Ausſpruch Chriſti Matth. V, 17. ſo angeführt: Ihr ſollt nicht wähnen, daß ich gekommen bin, das Geſetz aufzulöſen, ſondern zu erfüllen. Weshalb werden hier die Worte *τοὺς προφήτας* ausgelaſſen? Sicher deshalb, weil der Verfaſſer die Propheten des alten Teſtaments nicht als wahre Propheten anerkannte. Vergl. Neanders Kirchengeſchichte, I. 2. S. 623. (nach der zweiten Ausgabe S. 621.).

1) h. XVIII, 14. *ἑπτὰ στῦλοι ὑπάρξαντες κόσμῳ*, dieſe ſind nach h. XVIII, 13. und XVII, 4. die oben angegebenen. Vergl. beſonders Baur's Gnoſis S. 362 f.

Dies ſind die wahren Propheten, welche als Söhne des künftigen Reichs in dieſe Welt nach einander kommen [2]), oder es iſt vielmehr ein und derſelbe wahre Prophet, der von Anfang an, die Namen und Geſtalten wechſelnd, die Welt durchläuft, bis er, mit Gottes Erbarmen geſalbt, auf ewig Ruhe haben wird [3]).

Da zum Begriff des wahren Propheten die Unſündlichkeit nothwendig gehört, ja bei demſelben nicht einmal die Möglichkeit der Sünde vorhanden iſt (vergl. §. 11.), ſo iſt alles, was in der Schrift von dieſen Männern Nachtheiliges berichtet wird, als unwahr abzuweiſen. Weder war Adam ein Uebertreter, noch Noah betrunken, noch hatte Abraham zu gleicher Zeit drei Frauen, noch war Moſes ein Mörder u. ſ. w., h. II, 52.

---

2) h. II, 15. *διὰ τοῦτο ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ προφῆται ἑπομένως ὡς τοῦ μέλλοντος αἰῶνος ὄντες υἱοὶ ..... ἐπέρχονται.*

3) h. III, 20. .... *ὃς ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει, μέχρις ὅτε ἰδίων χρόνων τυχὼν διὰ τοὺς καμάτους θεοῦ ἐλέει χρισθεὶς εἰς ἀεὶ ἕξει τὴν ἀνάπαυσιν.* c. 21. *οὗτος αὐτὸς μόνος ἀληθὴς ὑπάρξας προφήτης κ. τ. λ.* — Demnach kann es wohl nicht im Geringſten zweifelhaft ſein, daß nach den Clementinen die angegebenen *στῦλοι τοῦ κόσμου* die wahren Propheten ſind. Wenn Credner in ſeiner Abhandlung über Eſſäer und Ebioniten S. 250. dies dennoch von Enoch, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob als zweifelhaft hinſtellt, und Gfrörer (Jahrhundert des Heils, I. S. 337.) behauptet, daß nach den Clementinen der wahre Prophet in Adam und Jeſu ſelbſt auf Erden gekommen, den Patriarchen dagegen bloß erſchienen ſei, ſo iſt zwar zuzugeben, daß ſie in keiner Stelle ausdrücklich als die wahren Propheten bezeichnet werden. Wenn ſie aber in den angeführten Stellen *οἱ στῦλοι τοῦ κόσμου* genannt und in eine Reihe geſtellt werden mit Adam und Moſes, welche der Verfaſſer öfter als wahre Propheten bezeichnet, wenn ferner h. III, 20. geſagt wird, daß der Eine wahre Prophet die Welt, verſchiedene Geſtalten annehmend, durchläuft, ſo können doch wohl nur alle jene genannten Männer — die *ἑπτὰ στῦλοι* — unter den verſchiedenen Erſcheinungsformen des Einen wahren Propheten verſtanden werden, mithin ſind alle dieſe, Adam, Henoch, Noah u. ſ. w., als Erſcheinungsformen des Einen wahren Propheten, auch die wahren, oder männlichen Propheten, welche als Söhne des künftigen Reichs in dieſe Welt kommen, h. II, 15. — Uebrigens iſt mit dieſer Vorſtellung die Stelle Proverb. IX, 1. zu vergleichen: *Σοφία ᾠκοδόμησεν ἑαυτῇ οἶκον καὶ ὑπήρεισε στύλους ἑπτά.* Siehe Schwegler S. 337.

Vielmehr haben ſie in vollkommener Reinheit und Heiligkeit ihr Leben zugebracht und deshalb das unbedingte Wohlgefallen des gerechten Gottes erlangt, h. XVIII, 13. 14.

Aber alle dieſe Männer haben nichts ſelbſt aufgeſchrieben, und ſo rührt auch der Pentateuch nicht von Moſes her. Vielmehr übergab Moſes das Geſetz ſiebenzig würdigen Männern, welche diejenigen aus dem Volk, die ſie wollten, belehren ſollten, h. II, 38. III, 47. In mündlicher Ueberlieferung ſollte das Geſetz fortgepflanzt werden, h. III, 47., und die Wahrheit ſich als Geheimlehre von Geſchlecht zu Geſchlecht in ihrer Reinheit erhalten, damit die Lehre, welcher die größte Achtung gezollt werden müßte, nicht von Anfang an öffentlich der Verſpottung preisgegeben würde, h. I, 11. 12. (das Genauere §. 15.).

Daß übrigens Moſes nicht ſelbſt den Pentateuch verfaßt hat, erhellt ſchon daraus, daß in demſelben ſein Tod berichtet wird. Denn wie konnte wohl Moſes ſelbſt ſeinen Tod melden (h. III, 47.)? Vielmehr iſt erſt lange Zeit nach Moſis Tode, erſt 500 Jahre ſpäter, das Geſetz aufgeſchrieben und im Tempel gefunden worden. Nach eben ſo vielen Jahren wurde es verbrannt, und obgleich es abermals wieder hergeſtellt wurde, ſo hat es doch noch öfter daſſelbe Schickſal erfahren, h. III, 47. Immer wurde es zwar aufs neue hergeſtellt, aber jedes Mal mehr verfälſcht und mit mehr Irrigem und Unwahrem angefüllt, h. II, 38. III, 47. Der Urheber dieſer verfälſchten Stellen iſt zunächſt freilich der Teufel, jedoch hat Gott es aus guten Gründen zugegeben, damit ſich die Geſinnung des Menſchen offen darlege, h. II, 38. III, 4. 5. Denn da ſich wegen der verfälſchten Stellen Alles in der Schrift finden läßt, mithin Jeder das, was er will, in derſelben finden kann, h. III, 9. XVI, 10., und nur das ſeiner Geſinnung Entſprechende in derſelben findet, ſo zeigt ſich die Geſinnung eines Jeden in dem, was er darin findet, und ſo offenbart die Schrift, ob Jemand Liebe zu Gott hat, oder derſelben ermangelt, h. III, 5. 10. XVI, 10. [4]).

---

4) Abgeſehen von dem Zuſammenhange mit der Lehre von der Verfälſchung der Schrift iſt dies ein tiefer und wahrer Gedanke, daß die

Dies iſt das Geheimniß der Schrift, *τὸ μυστήριον τῶν γραφῶν* (h. **II**, 40. **III**, 4.), deſſen Mittheilung freilich nicht für Jedermann iſt, da der große Haufe leicht Anſtoß daran nehmen würde, **h. II, 39.**

Solcher unwahrer und unächter Stellen gibt es hauptſächlich zwei Arten. Die erſtere umfaßt alle die Stellen, welche etwas Unwürdiges von Gott ausſagen, wo entweder Gott als menſchlichen Affectionen ausgeſetzt erſcheint, wo z. B. geſagt wird, Gott fühle Reue, er überlege u. ſ. w., oder die Einheit Gottes in Abrede geſtellt wird, **h. II, 40—45.** Die zweite Klaſſe machen die Stellen aus, in welchen von Adam und den übrigen Gerechten des alten Teſtaments Anſtößiges berichtet wird, **h. II, 52. III, 43.** [5]).

Da ſonach Wahres und Falſches in der Schrift gemiſcht enthalten iſt, ſo bedarf es eines Kriteriums, wonach beides geſchieden werden kann. «Wie kann man», fragt Simon Magus den Petrus, **h. III, 42.**, «da die Schrift Gott bald als ein böſes, bald als ein gutes Weſen beſchreibt, die Wahrheit erkennen»? Das erſte Kriterium der Wahrheit iſt nach der Antwort des Petrus die Uebereinſtimmung mit der Schöpfung. So viele Stellen der Schrift mit der Schöpfung der Welt in Harmonie ſtehn, ſind wahr, welche ſich nicht mit derſelben in Einklang befinden, gehören zu den verfälſchten, **h. III, 42.** [6]). So

---

Geſinnung auf die Erklärung der Schrift — in den Clementinen iſt freilich nur vom alten Teſtament die Rede — von entſcheidendem Einfluß iſt, ein Gedanke, den die Geſchichte der Exegeſe hinlänglich beſtätigt. — Man muß wahr ſein, um zur Wahrheit zu gelangen.

5) Es ſind dies eben dieſelben Stellen, welche Philo und nach ihm die alexandriniſche Schule, namentlich Origenes, durch allegoriſche Deutung (*ἀναγωγὴ εἰς τὸ νοητόν*) zu umgehn ſuchte. Vergl. Gfrörer, Jahrhundert des Heils, I. S. 268., Strauß, Leben Jeſu, 3te Auflage S. 9. Uebrigens ruhte die allegoriſche Erklärung jener Stellen, welche Gott Zorn, Reue u. ſ. w. beilegen, bei Origenes, wie die Annahme der Clementinen, daß dieſelben verfälſcht ſeien, auf gleichem Grunde, nämlich auf der Vorausſetzung, daß ſolche Stellen, wörtlich gefaßt, zur gnoſtiſchen Unterſcheidung des altteſtamentlichen Gottes von dem Gott des Chriſtenthums führen müßten (vergl. Redepenning's Origenes S. 302.). Origenes half ſich durch allegoriſche Deutung, die Clementinen dadurch, daß ſie dieſe Stellen für verfälſcht erklärten.

6) *Ὅσαι τῶν γραφῶν φωναὶ συμφωνοῦσι τῇ ὑπ᾽ αὐτοῦ γενο-*

läßt ſich z. B. aus der Analogie mit der Schöpfung zeigen, daß alle die Stellen, in welchen Gottes Allwiſſenheit geläugnet wird, unwahr ſind. Denn hatte Adam Kenntniß der Zukunft, was offenbar daraus hervorgeht, daß er ſeinen Söhnen, ſobald ſie geboren waren, ihren künftigen Handlungen entſprechende Namen beilegte, ſo muß doch Gott, welcher Adam geſchaffen, um ſo mehr eine Kenntniß der Zukunft beigelegt werden, **h. III, 42.** Ebenſo folgt daraus, daß Gott den reinen Himmel und die Sonne geſchaffen, daß er ſich nicht in Finſterniß und Sturm befinden kann, wie einige Stellen der Schrift behaupten, **h. III, 45.** Ein zweites Kriterium iſt folgendes: Da Chriſtus gekommen iſt, nicht das Geſetz aufzulöſen, ſondern zu erfüllen, ſo kann das, was er abgeſchafft hat, nicht Beſtandtheil des von Moſes gegebenen Geſetzes ſein, ſondern muß ein ſpäterer unächter Zuſatz ſein, **h. III, 51.** [7]), und ſo zeigt die Vergleichung der Lehren Chriſti mit dem Pentateuch, was in dem Letztern ächte moſaiſche Lehre, und was ſpäter hineingedrungen iſt. Wenn z. B. in der Schrift von Gott geſagt wird, er ſchwöre, ſo erhellt die Unächtheit dieſer Stellen daraus, daß Chriſtus befiehlt nicht zu ſchwören. Wenn ferner Chriſtus den Teufel den Verſucher nennt, ſo iſt klar, daß die Schriftſtellen, welche Gott das Verſuchen beilegen, zu den verfälſchten gehören, **h. III, 55 ff.** Deshalb forderte auch Chriſtus auf, *γίνεσθαι τραπεζῖται δόκιμοι*, und ſagte zu den Sadducäern: *διὰ τοῦτο πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὰ ἀληθῆ τῶν γραφῶν*, **h. II, 51. III, 50.**

So liegt auch im Pentateuch die Wahrheit nicht rein vor, ſondern mannigfach mit Irrthümern gemiſcht. Demnach iſt auch die große Menge unter den Juden vor Chriſto nicht zur Erkenntniß der Wahrheit gelangt, nur in einer kleinen Anzahl von

---

μένῃ κτίσει, ἀληθεῖς εἰσιν, ὅσαι δὲ ἐναντίαι, ψευδεῖς τυγχάνουσιν. Vergl. auch c. 48. *τὰ περὶ θεοῦ ἐκ τῆς πρὸς τὴν κτίσιν παραβολῆς ἔστι νοῆσαι.*

7) *Τὸ δὲ καὶ εἰπεῖν αὐτὸν* (scil. Chriſtus), *οὐκ ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον, καὶ φαίνεσθαι αὐτὸν καταλύοντα σημαίνοντος ἦν, ὅτι ἃ κατέλυσεν, οὐκ ἦν τοῦ νόμου. Τὸ δὲ καὶ εἰπεῖν, ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, τὰ πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς παρερχόμενα ἐσήμαινεν μὴ ὄντα τοῦ ὄντως νόμου.*

Würdigen hat ſich die Wahrheit von Anfang an in voller Reinheit als Geheimlehre erhalten [8]). Zu dieſen gehörten auch theilweiſe die Schriftgelehrten und Phariſäer, aber nur theilweiſe, denn einem Theile derſelben gelten die Worte Chriſti: *οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι ὑποκρίται, ὅτι καθαρίζετε τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος τὸ ἔξωθεν, ἔσωθεν δὲ γέμει ῥύπους*, h. XI, 29. Andere müſſen natürlich gemeint ſein, wenn Chriſtus den Schriftgelehrten zu gehorchen gebietet, weil ihnen der Stuhl des Moſes anvertraut ſei, h. XI, 29. Dieſe beſitzen wirklich den Schlüſſel des Himmelreichs, die *γνῶσις*, h. III, 18., d. h. die Kenntniß, das Wahre und Falſche der Schrift zu unterſcheiden.

Wenn aber auch auf dieſe Weiſe ſich die Wahrheit von Anfang an bis auf Chriſtus als Geheimlehre fortgepflanzt hat, ſo war die Zahl derer, welche an derſelben Theil hatten, doch immer eine ſehr geringe. Die Wahrheit zum Gemeingut Aller zu machen, erſchien der göttliche Geiſt zuletzt in Jeſu.

Wir kommen ſonach zur Chriſtologie unſers Verfaſſers.

---

§. 13.

Chriſtologie.

Die Chriſtologie unſers Verfaſſers haben wir ſchon theilweiſe §. 1. beſprochen, des Zuſammenhangs wegen iſt das dort Entwickelte kurz zu wiederholen.

Die göttliche Sophia oder der göttliche Geiſt, der Mittler der Schöpfung wie der Offenbarung, der Herrſcher des künftigen ewigen Reichs, welcher *ἀπ᾽ ἀρχῆς αἰῶνος* Namen und Formen wechſelnd die Welt durchlief, erſchien zuletzt, nachdem er vorher in Adam, Henoch, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Moſes Menſch geworden war, in der Perſon Jeſu [1]). Als

---

8) Vergl. h. III, 19., wo behauptet wird, daß Chriſtus das von Anfang an den Würdigen heimlich Verkündete gelehrt habe, *τὰ ἀπ᾽ αἰῶνος ἐν κρύπτῳ ἀξίοις παραδιδόμενα κηρύσσων*. Zu dieſen Wenigen zählt ſich auch Petrus ſelbſt, wenn er von ſich ſagt, *πάρεσμεν — — — οἱ ἀγαθοὶ ἔμποροι ἐκ προγόνων ἡμῶν παραδοθείσης καὶ φυλαχθείσης θρησκείας*, h. IX, 8.

1) Auch Methodius nimmt eine Incarnation der Sophia außer

läßt ſich z. B. aus der Analogie mit der Schöpfung zeigen, daß alle die Stellen, in welchen Gottes Allwiſſenheit geläugnet wird, unwahr ſind. Denn hatte Adam Kenntniß der Zukunft, was offenbar daraus hervorgeht, daß er ſeinen Söhnen, ſobald ſie geboren waren, ihren künftigen Handlungen entſprechende Namen beilegte, ſo muß doch Gott, welcher Adam geſchaffen, um ſo mehr eine Kenntniß der Zukunft beigelegt werden, **h. III, 42.** Ebenſo folgt daraus, daß Gott den reinen Himmel und die Sonne geſchaffen, daß er ſich nicht in Finſterniß und Sturm befinden kann, wie einige Stellen der Schrift behaupten, **h. III, 45.** Ein zweites Kriterium iſt folgendes: Da Chriſtus gekommen iſt, nicht das Geſetz aufzulöſen, ſondern zu erfüllen, ſo kann das, was er abgeſchafft hat, nicht Beſtandtheil des von Moſes gegebenen Geſetzes ſein, ſondern muß ein ſpäterer unächter Zuſatz ſein, **h. III, 51.** [7]), und ſo zeigt die Vergleichung der Lehren Chriſti mit dem Pentateuch, was in dem Letztern ächte moſaiſche Lehre, und was ſpäter hineingedrungen iſt. Wenn z. B. in der Schrift von Gott geſagt wird, er ſchwöre, ſo erhellt die Unächtheit dieſer Stellen daraus, daß Chriſtus befiehlt nicht zu ſchwören. Wenn ferner Chriſtus den Teufel den Verſucher nennt, ſo iſt klar, daß die Schriftſtellen, welche Gott das Verſuchen beilegen, zu den verfälſchten gehören, **h. III, 55 ff.** Deshalb forderte auch Chriſtus auf, *γίνεσθαι τραπεζῖται δόκιμοι*, und ſagte zu den Sadducäern: *διὰ τοῦτο πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὰ ἀληθῆ τῶν γραφῶν*, **h. II, 51. III, 50.**

So liegt auch im Pentateuch die Wahrheit nicht rein vor, ſondern mannigfach mit Irrthümern gemiſcht. Demnach iſt auch die große Menge unter den Juden vor Chriſto nicht zur Erkenntniß der Wahrheit gelangt, nur in einer kleinen Anzahl von

---

μένῃ κτίσει, ἀληθεῖς εἰσιν, ὅσαι δὲ ἐναντίαι, ψευδεῖς τυγχάνουσιν. Vergl. auch c. 48. *τὰ περὶ θεοῦ ἐκ τῆς πρὸς τὴν κτίσιν παραβολῆς ἔστι νοῆσαι.*

7) *Τὸ δὲ καὶ εἰπεῖν αὐτὸν* (scil. Chriſtus), *οὐκ ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον, καὶ φαίνεσθαι αὐτὸν καταλύοντα σημαίνοντος ἦν, ὅτι ἃ κατέλυσεν, οὐκ ἦν τοῦ νόμου. Τὸ δὲ καὶ εἰπεῖν, ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, τὰ πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς παρερχόμενα ἐσήμαινεν μὴ ὄντα τοῦ ὄντως νόμου.*

Würdigen hat ſich die Wahrheit von Anfang an in voller Reinheit als Geheimlehre erhalten [8]). Zu dieſen gehörten auch theilweiſe die Schriftgelehrten und Phariſäer, aber nur theilweiſe, denn einem Theile derſelben gelten die Worte Chriſti: *οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι ὑποκρίται, ὅτι καθαρίζετε τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος τὸ ἔξωθεν, ἔσωθεν δὲ γέμει ῥύπους*, h. **XI, 29.** Andere müſſen natürlich gemeint ſein, wenn Chriſtus den Schriftgelehrten zu gehorchen gebietet, weil ihnen der Stuhl des Moſes anvertraut ſei, h. **XI, 29.** Dieſe beſitzen wirklich den Schlüſſel des Himmelreichs, die *γνῶσις*, h. **III, 18.**, d. h. die Kenntniß, das Wahre und Falſche der Schrift zu unterſcheiden.

Wenn aber auch auf dieſe Weiſe ſich die Wahrheit von Anfang an bis auf Chriſtus als Geheimlehre fortgepflanzt hat, ſo war die Zahl derer, welche an derſelben Theil hatten, doch immer eine ſehr geringe. Die Wahrheit zum Gemeingut Aller zu machen, erſchien der göttliche Geiſt zuletzt in Jeſu.

Wir kommen ſonach zur Chriſtologie unſers Verfaſſers.

---

§. 13.

Chriſtologie.

Die Chriſtologie unſers Verfaſſers haben wir ſchon theilweiſe §. 1. beſprochen, des Zuſammenhangs wegen iſt das dort Entwickelte kurz zu wiederholen.

Die göttliche Sophia oder der göttliche Geiſt, der Mittler der Schöpfung wie der Offenbarung, der Herrſcher des künftigen ewigen Reichs, welcher *ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος* Namen und Formen wechſelnd die Welt durchlief, erſchien zuletzt, nachdem er vorher in Adam, Henoch, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Moſes Menſch geworden war, in der Perſon Jeſu [1]). Als

---

8) Vergl. h. **III, 19.**, wo behauptet wird, daß Chriſtus das von Anfang an den Würdigen heimlich Verkündete gelehrt habe, *τὰ ἀπ' αἰῶνος ἐν κρύπτῳ ἀξίοις παραδιδόμενα κηρύσσων*. Zu dieſen Wenigen zählt ſich auch Petrus ſelbſt, wenn er von ſich ſagt, *πάρεσμεν* — — — *οἱ ἀγαθοὶ ἔμποροι ἐκ προγόνων ἡμῶν παραδοθείσης καὶ φυλαχθείσης θρησκείας*, h. **IX, 8.**

1) Auch Methodius nimmt eine Incarnation der Sophia außer

König des künftigen, ewigen Reichs [2]) ſtellen die Clementinen ſeine Herrſchaft, wie der Herrſchaft des Teufels über die gegenwärtige Welt, h. VII. 3. VIII, 21. XV, 7., ſo auch der zeitlichen Herrſchaft der irdiſchen Könige entgegen [3]), und verwerfen die Meinung derer, welche Chriſtum für einen Sohn Davids halten, machen vielmehr geltend, daß er Sohn Gottes ſei, h. XVIII, 13. [4]).

So erkannten die Clementinen allerdings eine höhere Würde in Chriſto an, läugneten aber aufs entſchiedenſte ſeine Gottheit. Er iſt Sohn Gottes von Anfang, er iſt *θειότητος γέμων*, h. I, 6., aber nicht Gott ſelbſt. Wir haben ſchon bei der Lehre von der Einheit Gottes (§. 1.) geſehn, wie entſchieden der Verfaſſer die Monarchie Gottes auch gegen die Behauptung der Gottheit Chriſti feſthält, und mit welchen Gründen er dieſelbe beſtreitet.

Was iſt die Meinung des Verfaſſers in Anſehung der Geburt Chriſti? Es finden ſich nur zwei Stellen, welche hierüber entſcheidend ſind, und doch ſind gerade dieſe Stellen von einigen Gelehrten für, von andern gegen die Annahme einer über-

---

der in Jeſu noch in Adam an. Vergl. Baumgarten-Cruſius, Lehrbuch der Dogmengeſchichte, Theil II. Seite 1128.

2) Vergl. §. 1. Anm. 23.

3) h. III, 62. *Νῦν πολλῶν κατὰ πᾶσαν τὴν γῆν ὄντων βασιλέων συνεχῶς πόλεμοι γίνονται, ἔχει γὰρ ἕκαστος πρόφασιν εἰς πόλεμον τὴν ἑτέρου ἀρχήν. Ἐὰν δὲ εἷς ᾖ τοῦ παντὸς ἡγεμὼν .... ἀΐδιον τὴν εἰρήνην ἔχει. Πέρας γοῦν ὁ θεὸς τοῖς καταξιουμένοις αἰωνίου ζωῆς ἕνα ἐν τῷ τότε αἰῶνι βασιλέα τοῦ παντὸς καθίστησιν.*

4) *Πρῶτον μὲν γὰρ δύναται ὁ λόγος*, nämlich die Worte Matth. XI, 27., *εἰρῆσθαι πρὸς πάντας Ἰουδαίους τοὺς πατέρα νομίζοντας εἶναι Χριστοῦ τὸν Δαβίδ, καὶ αὐτὸν δὲ τὸν Χριστὸν υἱὸν ὄντα καὶ υἱὸν θεοῦ μὴ ἐγνωκότας.* Vergl. Neanders gnoſtiſche Syſteme S. 408. Strauß's Leben Jeſu, 3te Auflage, I. S. 220. Es iſt übrigens zu bemerken, daß die Clementinen gegen David eine beſondere Abneigung hegten, vergl. Strauß a. a. O. S. 218 ff. David war ein Krieger, Blutvergießen war aber den Clementinen eine der größten Sünden und der Krieg eine Folge der falſchen Prophetie, h. III, 21., von David war ein Ehebruch bekannt, Ehebruch war nach ihnen aber eine noch größere Sünde als Mord (vergl. §. 17.), David war ein Saitenſpieler, Saitenſpiel betrachteten ſie aber als Erfindung der weiblichen Prophetie, h. III, 25.

natürlichen Geburt geltend gemacht [5]). Die erſtere Stelle, h. III, 17. lautet: *Τὸ μέγα καὶ ἅγιον τῆς προγνώσεως αὐτοῦ* (scil. *θεοῦ*) *πνεῦμα, εἰ μὴ τῷ ὑπὸ χειρῶν αὐτοῦ κυοφορηθέντι ἀνθρώπῳ δώῃ τις ἐσχηκέναι, πῶς ἔτι ἑτέρῳ τῳ ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος γεννηθέντι ὁ ἀπονέμων, οὐ τὰ μέγιστα ἁμαρτάνει;* Die andere Stelle, c. 20., enthält denſelben Gedanken faſt mit denſelben Worten.

Was iſt der Sinn dieſer Stelle? Offenbar will der Verfaſſer beweiſen, daß Adam das *ἅγιον πνεῦμα* gehabt habe. Er beweiſet es ſo, daß er geltend macht, es wäre doch ſicher die größte Ungerechtigkeit, dem aus den Händen Gottes unmittelbar hervorgegangenen Adam den heiligen Geiſt abſprechen und ihn einem andern [6]), aus ſchmutzigen Tropfen entſtandenen

---

5) Die Frage, ob die Clementinen eine übernatürliche, oder natürliche Geburt Chriſti annehmen, hat zuerſt Neander in Anregung gebracht und ſich nach h. III, 17. und 20. für das Erſtere entſchieden (gnoſtiſche Syſteme S. 409., vergl. auch ſeine Kirchengeſchichte, 2te Ausgabe, I. 2. S. 618.) Dagegen ſuchte Credner in ſeiner Abhandlung über Eſſäer und Ebioniten S. 253. und nach ihm Baur in dem Programm de Ebionitarum origine etc. p. 16. aus eben dieſen Stellen das Gegentheil zu erweiſen, womit ſich auch Cölln in ſeiner Ausgabe der Münſcherſchen Dogmengeſchichte, erſte Hälfte Caſſel 1832. S. 164. einverſtanden erklärte. Dagegen trat Schneckenburger, Evangelium der Aegyptier S. 7., auf Neanders Seite, inſofern er die Annahme einer natürlichen Geburt in den Clementinen verworfen fand, erklärte ſich aber gegen denſelben, inſofern er meinte, daß die Stellen h. III, 17. u. 20. nur durch vorausgeſetzten Doketismus ſich erklären laſſen. Dieſer Meinung trat ſodann auch Baur in ſeiner Gnoſis S. 760. bei, wie auch Strauß in der dritten Auflage ſeines Lebens Jeſu, Thl. I. S. 220., ob er gleich in der erſten Auflage die Annahme einer natürlichen Geburt in dieſen Stellen zu finden geglaubt hatte. Auch Hilgers (Darſtellung der Häreſien u. ſ. w., I. S. 178.), Schenkel, de eccl. corinth. primaeva, p. 39. und Engelhardt in ſeiner Dogmengeſchichte, Thl. I. S. 29. erklären ſich für die Annahme, daß die Clementinen eine übernatürliche Geburt Chriſti behaupten, während Dorner, Entwicklungsgeſchichte der Chriſtologie, Tüb. Zeitſchrift 1835. 4tes Heft S. 86. behauptet, daß die Clementinen Chriſti metaphyſiſche Zeugung läugnen, und Hoffmann, Kritik des Lebens Jeſu von Strauß S. 109 ff., daſſelbe genauer zu begründen bemüht iſt.

6) Als grammatiſch falſch gänzlich abzuweiſen iſt die Ueberſetzung Hoffmanns a. a. O. S. 209. «dem andern», das wäre *τῷ ἑτέρῳ*, dagegen iſt *ἑτέρῳ τῳ* (nur ſo iſt zu accentuiren), einem andern, gleich mit

Menſchen beilegen zu wollen. Wenn man einem ſolchen den heiligen Geiſt zugeſteht, wie viel mehr muß man ihn nicht dem unmittelbar durch Gott geſchaffenen Adam beilegen?

Von der Beantwortung der Frage, wer unter den Worten *ἑτέρῳ τῷ ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος γεννηθέντι* zu verſtehen iſt, hängt die Entſcheidung der aufgeworfenen Frage ab. Sind hiermit «die übrigen Menſchen, aus denen der wahre Prophet ſprach», wie Credner will (S. 254.), gemeint, ſo würde der Verfaſſer ſo ſchließen: Es iſt höchſt ungerecht, das *ἅγιον πνεῦμα* den übrigen Menſchen, aus denen der wahre Prophet ſprach, und namentlich Jeſu ertheilen zu wollen, und es dem Adam abzuſprechen, da die Erſteren doch aus unreinem Samen entſtanden, Adam aber unmittelbar aus den Händen Gottes hervorgegangen iſt. Damit würde natürlich Chriſti übernatürliche Geburt in Abrede geſtellt ſein. Allerdings laſſen die angeführten Worte, für ſich betrachtet, dieſe Deutung zu. Aber es iſt doch wohl nicht zu läugnen, daß auch eine andere Auffaſſung der Worte *ἑτέρῳ τῷ ἐκ κ. τ. λ.* möglich iſt. Es können dieſe Worte nämlich auch auf die altteſtamentlichen, nachmoſaiſchen

---

ἑτέρῳ τινι, wie in der faſt ganz gleichen Stelle h. III, 20. ſteht. Denn daß *του* und *τῳ* ſehr gebräuchliche Nebenformen für *τινος* und *τινι* ſind, bedarf wohl nicht der Erwähnung. Wenn Hoffmann alſo ſo ſchließt: «Wer kann jene anerkannt vom heiligen Geiſt erfüllte Perſon anders ſein als Jeſus», ſo beruht dies auf der falſchen Ueberſetzung «dem andern». — Selbſt wollte man *ἑτέρῳ τῷ — — — γεννηθέντι* leſen, was freilich ſchon wegen der faſt ganz gleichlautenden Stelle h. III, 20., wo *ἑτέρῳ τινὶ* ſteht, nicht wohl angeht, ſo würde *ἑτέρῳ* dennoch nicht überſetzt werden dürfen «dem andern» ſondern «einem andern», und *τῷ* mit *γεννηθέντι* zu verbinden ſein, und der Sinn derſelbe ſein, als wenn *γεννηθέντι ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος* ohne Artikel mit *ἑτέρῳ* zuſammengeſtellt würde. Denn indem das Unbeſtimmte «einem andern» (*ἑτέρῳ*) durch den Zuſatz *ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος γεννηθέντι* eine nähere Beſtimmung und Abgränzung gegen alle die erhält, welche nicht auf dieſe Weiſe entſtanden ſind, iſt es dem Sinne nach ziemlich gleich, ob ich dieſe nähere Beſtimmung und Abgränzung durch den Artikel hervorhebe, oder dieſelbe unbeſtimmt dem unbeſtimmten Ausdruck «einem andern» anreihe. Das Erſtere würde dem deutſchen «einem andern und zwar einem ſolchen, der zu der Klaſſe derjenigen gehört, welche *ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος* entſtanden ſind», das Zweite «einem andern *ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος* Entſtandenen» entſprechen.

Propheten, die Propheten, welche der Verfaſſer für Propheten des Irrthumes und der Lüge erklärt, bezogen werden und der Sinn ſein: Wie ſollte der nicht die größte Sünde begehn, welcher einem Andern, nämlich den altteſtamentlichen Propheten, die doch *ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος* entſtanden ſind, das *ἅγιον πνεῦμα* zugeſteht, dagegen es dem nicht ſo entſtandenen Adam abſpricht. Nach dieſer Faſſung würden wir aus dieſer Stelle die Annahme einer übernatürlichen Geburt Chriſti beim Verfaſſer der Clementinen folgern müſſen, wie wir gleich nachher zeigen werden. Zuvor iſt die Frage zu entſcheiden, wer unter den Worten *ἑτέρῳ κ. τ. λ.* zu verſtehn iſt, die übrigen Menſchen, in denen der wahre Prophet erſchien, oder die altteſtamentlichen Propheten, die Propheten des Irrthums und der Lüge.

Kann nun aber die Entſcheidung nicht aus den angeführten Worten allein erfolgen, ſo müſſen wir uns wohl umſehen, ob das Folgende einen Grund gegen die eine oder andere Erklärung darbietet. Nachdem der Verfaſſer im 20ſten Capitel nochmals die c. 17. aufgeſtellte Behauptung, es ſei ungerecht, dem von Gott geſchaffenen Adam den heiligen Geiſt abzuſprechen, ihn dagegen einem andern *ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος* entſtandenen Menſchen zuzuertheilen, wiederholt hat, fährt er fort: *τὰ δὲ μέγιστα εὐσεβεῖ ἐὰν ἑτέρῳ μὲν μὴ δῴη ἔχειν, ἐκεῖνον δὲ μόνον ἔχειν λέγοι, ὃς ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει.*

Der Zuſammenhang iſt alſo: Es iſt höchſt ungerecht, einem andern aus unreinem Saamen entſtandenen Menſchen den heiligen Geiſt beizulegen und ihn dem unmittelbar durch Gott geſchaffenen Adam abzuſprechen. Am frommſten iſt es, einem andern dieſen Geiſt nicht zu ertheilen (*ἐὰν ἑτέρῳ μὲν μὴ δῴη ἔχειν*), vielmehr nur dem allein, der u. ſ. w. Zunächſt iſt unläugbar, daß in dieſem zweiten Satz dieſelben unter den Worten «einem andern» zu verſtehen ſind, als im vorhergehenden [7]. Die Entſcheidung alſo, wer im erſteren Satze unter den Worten *ἑτέρῳ τῳ ἐκ μυσαρᾶς κ. τ. λ.* gemeint iſt, wird davon

7) Es iſt mithin die Ueberſetzung Hoffmanns falſch, der hier ἕτερος durch einer von beiden überſetzt.

Menſchen beilegen zu wollen. Wenn man einem ſolchen den heiligen Geiſt zugeſteht, wie viel mehr muß man ihn nicht dem unmittelbar durch Gott geſchaffenen Adam beilegen?

Von der Beantwortung der Frage, wer unter den Worten *ἑτέρῳ τῳ ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος γεννηθέντι* zu verſtehen iſt, hängt die Entſcheidung der aufgeworfenen Frage ab. Sind hiermit «die übrigen Menſchen, aus denen der wahre Prophet ſprach», wie Credner will (S. 254.), gemeint, ſo würde der Verfaſſer ſo ſchließen: Es iſt höchſt ungerecht, das *ἅγιον πνεῦμα* den übrigen Menſchen, aus denen der wahre Prophet ſprach, und namentlich Jeſu ertheilen zu wollen, und es dem Adam abzuſprechen, da die Erſteren doch aus unreinem Samen entſtanden, Adam aber unmittelbar aus den Händen Gottes hervorgegangen iſt. Damit würde natürlich Chriſti übernatürliche Geburt in Abrede geſtellt ſein. Allerdings laſſen die angeführten Worte, für ſich betrachtet, dieſe Deutung zu. Aber es iſt doch wohl nicht zu läugnen, daß auch eine andere Auffaſſung der Worte *ἑτέρῳ τῳ ἐκ κ. τ. λ.* möglich iſt. Es können dieſe Worte nämlich auch auf die altteſtamentlichen, nachmoſaiſchen

---

ἑτέρῳ τινι, wie in der faſt ganz gleichen Stelle h. III, 20. ſteht. Denn daß *του* und *τῳ* ſehr gebräuchliche Nebenformen für *τινος* und *τινι* ſind, bedarf wohl nicht der Erwähnung. Wenn Hoffmann alſo ſo ſchließt: «Wer kann jene anerkannt vom heiligen Geiſt erfüllte Perſon anders ſein als Jeſus», ſo beruht dies auf der falſchen Ueberſetzung «dem andern». — Selbſt wollte man *ἑτέρῳ τῷ — — — γεννηθέντι* leſen, was freilich ſchon wegen der faſt ganz gleichlautenden Stelle h. III, 20., wo *ἑτέρῳ τινὶ* ſteht, nicht wohl angeht, ſo würde *ἑτέρῳ* dennoch nicht überſetzt werden dürfen «dem andern» ſondern «einem andern», und *τῷ* mit *γεννηθέντι* zu verbinden ſein, und der Sinn derſelbe ſein, als wenn *γεννηθέντι ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος* ohne Artikel mit *ἑτέρῳ* zuſammengeſtellt würde. Denn indem das Unbeſtimmte «einem andern» (*ἑτέρῳ*) durch den Zuſatz *ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος γεννηθέντι* eine nähere Beſtimmung und Abgränzung gegen alle die erhält, welche nicht auf dieſe Weiſe entſtanden ſind, iſt es dem Sinne nach ziemlich gleich, ob ich dieſe nähere Beſtimmung und Abgränzung durch den Artikel hervorhebe, oder dieſelbe unbeſtimmt dem unbeſtimmten Ausdruck «einem andern» anreihe. Das Erſtere würde dem deutſchen «einem andern und zwar einem ſolchen, der zu der Klaſſe derjenigen gehört, welche *ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος* entſtanden ſind», das Zweite «einem andern *ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος* Entſtandenen» entſprechen.

Propheten, die Propheten, welche der Verfaſſer für Propheten des Irrthumes und der Lüge erklärt, bezogen werden und der Sinn ſein: Wie ſollte der nicht die größte Sünde begehn, welcher einem Andern, nämlich den altteſtamentlichen Propheten, die doch *ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος* entſtanden ſind, das *ἅγιον πνεῦμα* zugeſteht, dagegen es dem nicht ſo entſtandenen Adam abſpricht. Nach dieſer Faſſung würden wir aus dieſer Stelle die Annahme einer übernatürlichen Geburt Chriſti beim Verfaſſer der Clementinen folgern müſſen, wie wir gleich nachher zeigen werden. Zuvor iſt die Frage zu entſcheiden, wer unter den Worten *ἑτέρῳ κ. τ. λ.* zu verſtehn iſt, die übrigen Menſchen, in denen der wahre Prophet erſchien, oder die altteſtamentlichen Propheten, die Propheten des Irrthums und der Lüge.

Kann nun aber die Entſcheidung nicht aus den angeführten Worten allein erfolgen, ſo müſſen wir uns wohl umſehen, ob das Folgende einen Grund gegen die eine oder andere Erklärung darbietet. Nachdem der Verfaſſer im 20ſten Capitel nochmals die c. 17. aufgeſtellte Behauptung, es ſei ungerecht, dem von Gott geſchaffenen Adam den heiligen Geiſt abzuſprechen, ihn dagegen einem andern *ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος* entſtandenen Menſchen zuzuertheilen, wiederholt hat, fährt er fort: *τὰ δὲ μέγιστα εὐσεβεῖ ἐὰν ἑτέρῳ μὲν μὴ δώῃ ἔχειν, ἐκεῖνον δὲ μόνον ἔχειν λέγοι, ὃς ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει.*

Der Zuſammenhang iſt alſo: Es iſt höchſt ungerecht, einem andern aus unreinem Saamen entſtandenen Menſchen den heiligen Geiſt beizulegen und ihn dem unmittelbar durch Gott geſchaffenen Adam abzuſprechen. Am frommſten iſt es, einem andern dieſen Geiſt nicht zu ertheilen (*ἐὰν ἑτέρῳ μὲν μὴ δώῃ ἔχειν*), vielmehr nur dem allein, der u. ſ. w. Zunächſt iſt unläugbar, daß in dieſem zweiten Satz dieſelben unter den Worten «einem andern» zu verſtehen ſind, als im vorhergehenden [7]). Die Entſcheidung alſo, wer im erſteren Satze unter den Worten *ἑτέρῳ τῷ ἐκ μυσαρᾶς κ. τ. λ.* gemeint iſt, wird davon

7) Es iſt mithin die Ueberſetzung Hoffmanns falſch, der hier *ἕτερος* durch einer von beiden überſetzt.

abhängen, welche Erklärung ſich bei dieſem Satze als zuläſſig erweiſet.

Offenbar zeigen die Worte *τὰ δὲ μέγιστα εὐσεβεῖ κ. τ. λ.*, daß unter *ἑτέρῳ* nur ſolche verſtanden werden können, welchen der Verfaſſer ſelbſt das *ἅγιον πνεῦμα* nicht beilegt. Hieran ſcheitert alſo die Credner'ſche Erklärung. Nach dieſer würde der Verfaſſer hier ſagen: «Es wäre am frommſten, den heiligen Geiſt nur Adam, nicht auch Jeſu zu ertheilen», was mit der Lehre der Clementinen, daß das *ἅγιον πνεῦμα* in Adam, Enoch, Noah — — — — Jeſus erſchienen ſei und alle dieſe zu den wahren Propheten gemacht habe, in dem ſchroffſten Widerſpruch ſtehen würde. So führen die Worte *τὰ δὲ μέγιστα εὐσεβεῖ κ. τ. λ.* uns hin zur andern Erklärung, wonach die Propheten des alten Teſtaments gemeint ſind [8]). Dieſe erkannte der Ver-

---

8) Hoffmann a. a. O. S. 210 f. wendet gegen dieſe Erklärung des *ἕτερος* von den Propheten des alten Teſtaments Folgendes ein:

1) Dieſe Deutung paſſe nicht in die Denkweiſe der Clementinen, da dieſe die hebräiſchen Propheten nicht als göttliche anerkannten.

Aber gibt denn der Verfaſſer irgend wie zu erkennen, daß er diejenigen, welche er unter *ἑτέρῳ ἐκ μυσαρᾶς κ. τ. λ.* verſteht, als göttliche Propheten anerkennt? Im Gegentheil zeigen die Worte, es ſei am frommſten, dieſen das *ἅγιον πνεῦμα* abzuſprechen, doch ganz deutlich, daß er ſie nicht als göttliche Propheten anerkannte.

2) Die Deutung von den altteſtamentlichen Propheten gehe nicht an, weil der Verfaſſer dieſen gewiß etwas Schlimmeres als ihre natürliche Geburt vorzuwerfen gewußt hätte.

Hierbei iſt überſehen, was des Verfaſſers Abſicht iſt. Er will offenbar beweiſen, daß Adam den heiligen Geiſt gehabt habe. Dieſen Beweis zu führen beruft er ſich auf eine allgemein zugeſtandene Thatſache, die naturgemäße Erzeugung und G.burt der altteſtamentlichen Propheten, und argumentirt ſo: Wenn Ihr dieſen das *ἅγιον πνεῦμα* zuſchreibt, die doch *ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος* entſtanden ſind, wie vielmehr müßt ihr daſſelbe thun bei dem nicht ſo entſtandenen, unmittelbar von Gott geſchaffenen Adam. Am frommſten iſt es aber, fährt er dann weiter fort, dieſen altteſtamentlichen Propheten den heiligen Geiſt gar nicht zu ertheilen, vielmehr dem allein, der in verſchiedenen Geſtalten die Welt durchläuft.

3) Gegen dieſe Erklärung ſpreche der Ausdruck *τὸ ἅγιον Χριστοῦ πνεῦμα*, «denn den Chriſtusgeiſt ſchrieb man doch ſelbſt den höchſten Propheten des alten Teſtaments nicht zu, ſondern eben nur Jeſu». Bei dieſem Einwand iſt aber überſehn, daß nach den Clementinen alle wahren

faſſer ja nicht als die wahren Propheten an und legte ihnen nicht τὸ ἅγιον πνεῦμα bei, konnte ſomit wohl ſagen, es ſei am frommſten, ihnen den heiligen Geiſt nicht beizulegen. Dieſe Erklärung paßt um ſo beſſer, als in den Worten *τὰ δὲ μέγιστα εὐσεβεῖ......* nicht undeutlich zu verſtehn gegeben wird, daß Viele dieſen andern das *ἅγιον πνεῦμα* beilegen. Die gegebene Erklärung erhält noch eine Beſtätigung durch die Worte *ἐκεῖνον δὲ μόνον ἔχειν λέγοι, ὃς ἀπ᾽ ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει.* In den

Propheten *τὸ ἅγιον Χριστοῦ πνεῦμα* haben — daſſelbe *ἅγιον πνεῦμα* erſchien in Adam, Enoch u. ſ. w. Jeſus, und machte alle dieſe zu den wahren Propheten nach der Lehre der Clementinen. — Die Behauptung, die altteſtamentlichen Propheten ſeien wahre Propheten, fiel unſerm Verfaſſer ſonach mit der Behauptung zuſammen, ſie hätten *τὸ ἅγιον Χριστοῦ πνεῦμα*.

4) Bei der Erklärung des *ἕτερος* von den altteſtamentlichen Propheten werde die Meinung, daß dieſe wahre Propheten ſeien, nur als minder fromm bezeichnet, was bei der Strenge des Verfaſſers gegen dieſe viel zu wenig geſagt ſei. Allein, wenn der Verfaſſer auch ſelbſt ein heftiger Gegner der altteſtamentlichen Propheten war, ſo ſehen wir doch aus dem Umſtande, daß er die Lehre von der Verfälſchung der Schrift, um Anſtoß zu vermeiden, nicht Allen vorgetragen wiſſen wollte (h. II, 39. vergl. §. 12.), wie tolerant er ſich gegen die gewöhnliche Meinung in Betreff des alten Teſtaments verhielt.

5) Die Erklärung von den Propheten des alten Teſtaments paſſe nicht in den Zuſammenhang.

Eine Darlegung des Zuſammenhangs wird auch die Richtigkeit dieſes Einwands ans Licht ſtellen. Nachdem Petrus h. III, 10. erwähnt hat, daß Simon ſich zum Beweis für ſeine Behauptung, daß es mehrere Götter gebe, auf die Schrift berufen werde, behauptet er, daß die Schrift alles Mögliche enthalte, c. 10., und deshalb nur beim wahren Propheten die Wahrheit zu finden ſei, c. 11.; darauf ſchildert er die Merkmale deſſelben, c. 11. und 12., und zeigt c. 13 ff., daß dies Alles bei Chriſto der Fall geweſen ſei. Sodann will er c. 17—20. beweiſen, daß auch Adam der wahre Prophet geweſen, was er ſo beweiſet, daß er hervorhebt, es ſei doch von denen, welche die altteſtamentlichen Propheten als wahre Propheten anerkannten, höchſt ungerecht, wenn ſie nicht von Adam daſſelbe annehmen wollten, da die Erſtern *ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος* entſtanden, Adam dagegen unmittelbar von Gott geſchaffen ſei. Darauf verbreitet ſich Petrus weiter über Adam, c. 18., kommt dann c. 19. noch einmal auf Chriſtus zu reden, und nimmt c. 20. das Thema, daß Adam der wahre Prophet geweſen, wieder auf, indem er das c. 17. Geſagte wiederholt und weiter ausführt.

Worten ἐκεῖνον ὃς κ. τ. λ., die dem ἑτέρῳ κ. τ. λ. entgegengeſetzt werden, ſind nämlich offenbar alle die zuſammenbefaßt, in denen der wahre Prophet erſchien, Adam, Enoch, Noah.... Moſes, Jeſus, die als Erſcheinungsformen des Einen wahren Propheten, der die Welt durchläuft, eine Einheit bilden. Mithin können unter ἑτέρῳ unmöglich die übrigen Menſchen, aus denen «der wahre Prophet ſprach», verſtanden werden. Wie nun aber dieſe wahren Propheten unter dem ἐκεῖνον ὃς ἀπ' ἀρχῆς κ. τ. λ. in eine Einheit zuſammengefaßt werden, ſo wird allen dieſen die Reihe der weiblichen falſchen Propheten, denen das ἅγιον πνεῦμα gänzlich abzuſprechen am frommſten iſt, welchen aber doch die große Menge daſſelbe zuertheilt, in dem dem ἐκεῖνον entgegengeſetzten ἑτέρῳ gegenübergeſtellt.

So iſt der Sinn des Ganzen:

Wenn nach der gewöhnlichen Meinung den altteſtamentlichen Propheten, welche ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος entſtanden, d. h. auf natürliche Weiſe geboren ſind, das ἅγιον πνεῦμα zukommt, wie viel mehr muß man es dem auf unmittelbare Weiſe von Gott geſchaffenen Adam beilegen? Am frommſten iſt es aber, dieſen altteſtamentlichen Propheten es abzuſprechen und nur dem Einen wahren Propheten, der in verſchiedenen Geſtalten, in Adam, Enoch, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Moſes, Jeſus die Welt durchläuft, beizulegen.

Was folgt nun aber hieraus im Betreff unſerer Unterſuchung, ob ſich der Verfaſſer Jeſum auf gewöhnliche Weiſe entſtanden dachte, oder nicht?

Sehen wir, wie die Clementinen als Grund, daß die altteſtamentlichen Propheten das πνεῦμα ἅγιον nicht gehabt, ihre natürliche Entſtehung geltend machen, ſo kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß ſie Jeſum keine gewöhnliche Entſtehung zuſchreiben. Mit welchem Recht die Clementinen aber aus der naturgemäßen Erzeugung und Geburt einen Grund dafür hernehmen konnten, daß die altteſtamentlichen Propheten das ἅγιον πνεῦμα nicht gehabt, d. h. in ihrem Sinn keine wahren Propheten geweſen ſeien, erhellt aus ihrer Anſicht, nach welcher alle Menſchen vermöge ihrer Abſtammung von Adam und Eva

an der Natur beider Theil haben, ſowohl an dem πνεῦμα ἅγιον des Adam, als an der pſychiſchen Seele der Eva, und eben vermöge dieſer Miſchung nicht im Stande ſind, durch ſich ſelbſt zur Wahrheit zu gelangen (vergl. §. 7.), wie auch eben deshalb die Möglichkeit der Sünde in ihnen gegeben iſt (vergl. §. 9.). Iſt alſo die Möglichkeit zu ſündigen, wie die Unmöglichkeit, durch ſich ſelbſt zur Wahrheit zu gelangen, eine nothwendige Folge der Abſtammung von Adam und Eva, ſo müſſen die wahren Propheten, die nach der Anſicht des Verf. ebenſowenig ſündigen, als die Unwahrheit reden können (vergl. §. 11.), von dieſer Abſtammung eine Ausnahme machen [9]), und ſo konnte die allgemein zugegebene Entſtehung der altteſtamentlichen Propheten ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος dem Verfaſſer wohl ein Argument hergeben gegen die Annahme, daß ſie wahre Propheten geweſen ſeien.

Sonach können wir als unwiderleglich bewieſen annehmen, daß der Verfaſſer Chriſto eine übernatürliche Entſtehung zuſchrieb. Allerdings folgt aber auch, daß er daſſelbe von allen übrigen wahren Propheten annahm *).

Aber wie dachte ſich der Verfaſſer denn die Entſtehung Chriſti? An eine Geburt von der Jungfrau Maria konnte er nach ſeiner Vorſtellung vom weiblichen Geſchlecht, wonach ὁ ἐξ

---

9) Hoffmann a. a. O. S. 210. wendet dagegen ein, daß, da h. III, 27. nicht von der Unreinheit der vom Weibe Gebornen die Rede ſei, ſondern dieſe Stelle ſymboliſch verſtanden werden müſſe von der Miſchung der Wahrheit und Lüge, welche diejenigen in ſich trügen, die die wahren und falſchen Propheten, die männlichen und weiblichen zugleich anerkannten, nach den Clementinen ſich die Unſündlichkeit Chriſti wohl mit ſeiner natürlichen Entſtehung vertragen könne. Allein wir haben ſchon oben §. 9. Anm. 2. dieſe Meinung ausführlich widerlegt. Wenn Hoffmann aber fortfährt: «Aber auch zugegeben, daß nach der Lehre der Clementinen der vom Weibe Geborne unrein iſt, konnte Jeſus doch nach denſelben auf gewöhnliche Weiſe entſtanden ſein, da er vor dem Empfange des πνεῦμα nicht ſündlos und irrthumlos zu ſein brauchte, ſondern es erſt nachher geworden ſein konnte», ſo zeugt dies nur von einer Unkenntniß des clementiniſchen Syſtems, nach welchem der wahre Prophet von Anfang an das πνεῦμα haben mußte, πνεῦμα ἔμφυτον καὶ ἀέναον. Vergl. §. 11.

*) Möglich iſt es freilich, daß er ſich dieſer Folgerung ſelbſt nicht bewußt war.

ἄρσενος καὶ θηλείας γεγονὼς ἃ μὲν ψεύδεται, ἃ δὲ ἀληθεύει ebenſowenig denken, als die naturgemäße Entſtehung Chriſti billigen.

Das Folgende mag als Verſuch gelten, der wahren Meinung unſers Verfaſſers näher zu treten, ohne daß wir das Reſultat als ein unzweifelhaftes ausgeben wollen.

Wenn wir die oben angeführte Stelle [10]) genauer betrachten, ſo werden wir ſehn, daß, wie im erſten und zweiten Satz unter dem ἑτέρῳ dieſelben zu verſtehn ſind, ſo auch mit dem im erſten Satz erwähnten ὁ ὑπὸ χειρῶν θεοῦ κυοφορηθεὶς ἄνθρωπος eben daſſelbe gemeint iſt, was im zweiten mit den Worten ὃς ἀπ᾽ ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει bezeichnet wird. Wenn wir nun aber erkannten, daß dieſe letztern Worte nicht allein Adam, ſondern auch alle übrigen wahren Propheten umfaſſen, ſo werden wir auch bei ὁ ὑπὸ χειρῶν θεοῦ κυοφορηθεὶς ἄνθρωπος zunächſt freilich an Adam, ſodann aber auch an alle wahren Propheten denken. Daraus würde denn hervorgehn, daß alle dieſe, eben ſo wie Adam, als ὑπὸ χειρῶν θεοῦ κυοφορηθέντες zu denken ſind. Sonach würde die Entſtehung aller wahren Propheten und ſomit auch die Entſtehung Jeſu nach den Clementinen als eine unmittelbar durch Gott bewirkte zu faſſen ſein, ohne daß wir in irgend einer Weiſe dieſe Anſicht mit Schneckenburger als eine doketiſche bezeichnen dürfen [11]).

---

10) Ich ſetze die ganze Stelle noch einmal hierher, h. III, 20. ἐὰν τῷ ὑπὸ χειρῶν θεοῦ κυοφορηθέντι ἀνθρώπῳ τὸ ἅγιον χριστοῦ μὴ δῷ τις ἔχειν πνεῦμα, πῶς ἑτέρῳ τινὶ ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος γεγεννημένῳ διδοὺς ἔχειν, οὐ τὰ μέγιστα ἀσεβεῖ; Τὰ δὲ μέγιστα εὐσεβῆ, ἐὰν ἑτέρῳ μὲν μὴ δῴη ἔχειν, ἐκεῖνον δὲ μόνον ἔχειν λέγῃ, ὃς ἀπ᾽ ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει, μέχρις ὅτε ἰδίων χρόνων τυχὼν διὰ τοὺς καμάτους θεοῦ ἐλέει χρισθεὶς εἰς ἀεὶ ἕξει τὴν ἀνάπαυσιν.

11) Wenn gleich der Doketismus, d. h. die Behauptung, daß die menſchliche Erſcheinung Chriſti bloßer Schein geweſen ohne wahrhaft objective Realität, in ſeinen verſchiedenen Modificationen weder eine naturgemäße Entſtehung Chriſti, noch ſeine übernatürliche Geburt von der Jungfrau Maria annehmen konnte, ſondern entweder ſeine Geburt als ein Durchgehn durch den Leib der Maria «καθάπερ ὕδωρ διὰ σωλῆνος ὁδεύει» auffaſſen, oder ihn plötzlich vom Himmel herniedergeſtiegen ſein

Iſt dies die Anſicht der Clementinen, ſo erhellt um ſo mehr, welches Intereſſe der Verfaſſer hatte, die Davidiſche Abſtammung Chriſti zu läugnen (vergl. oben Anm. 4.).

Mag man hierüber urtheilen, wie man will: das ſteht außer allem Zweifel, daß der Verfaſſer ſich Jeſu Entſtehung als eine übernatürliche dachte.

Da Chriſtus nach den Clementinen einer der wahren Propheten war, ſo mußten ſie ihm alles das beilegen, was ſie als zum Begriff eines Propheten gehörend betrachteten. Sonach konnte er nicht ſündigen, wußte Alles u. ſ. w. Vergl. §. 11.

Auf den Wunderbeweis konnten die Clementinen nicht

---

laſſen mußte; ſo iſt doch klar, daß dieſe letzte Behauptung, welche auch die Clementinen nach dem oben Entwickelten theilen, weder an ſich doketiſch iſt, noch nothwendig Doketismus vorausſetzt, da nicht umgekehrt aus derſelben folgt, daß Chriſtus einen bloßen Scheinkörper gehabt habe. Vielmehr iſt nicht bloß in abstracto die Möglichkeit vorhanden, die Behauptung, daß Chriſtus nicht durch Geburt, ſondern durch unmittelbare Wirkſamkeit Gottes ins irdiſche Leben getreten, mit der Annahme ſeiner wahren Menſchheit zu vereinigen, ſondern es läßt ſich auch beſtimmt zeigen, daß die Clementinen wirklich beide Annahmen zu verbinden wußten. Denn eben ſo, wie von Chriſto, behaupten ſie ja auch von der unterſten Rangordnung der Engel, daß ſie vom Himmel auf die Erde herabgeſtiegen wären und ohne Vermittlung der Geburt menſchliche Körper angenommen hätten (vergl. §. 5.), ohne daß ihre Vorſtellung von denſelben irgend wie eine doketiſche wäre; vielmehr ergibt ſich ſchon aus ihrer Behauptung, daß die Engel mit dem menſchlichen Körper auch ſinnliche Begierden angenommen hätten, daß ſie denſelben eine wahre Menſchheit zuſchrieben.

Anders geſtaltet ſich die Unterſuchung, ob die Vorſtellungen des Verfaſſers über die Perſon Chriſti doketiſch ſind, oder doch an den Doketismus anſtreifen, wenn man ſeine Anſicht von der Ungöttlichkeit der Materie und ſeine demgemäße Ableitung der Sünde aus der Sinnlichkeit (vergl. §. 17.) mit der Behauptung der Unſündlichkeit Chriſti zuſammenhält. Allein, wenn er gleich an einzelnen Stellen ſo weit geht, zu behaupten, daß die Befriedigung der Sinnlichkeit an ſich Sünde ſei, ſo beſtimmt er dies doch an andern näher dahin, daß nur der Beſitz und Genuß deſſen, was nicht durchaus nothwendig zum Leben ſei, als Sünde zu betrachten ſei (vergl. §. 17.). Sodann aber wohnte in Jeſu, wie in allen übrigen wahren Propheten das θεῖον πνεῦμα ohne Vermiſchung mit der animaliſchen ψυχή, erſt durch die Verbindung beider iſt aber im Menſchen die Möglichkeit der Sünde gegeben, weshalb denn die wahren Propheten nicht ſündigen können. Vergl. §. 11. Anm. 14.

viel geben, da nach ihnen Wunder oft auch Wirkungen der Dämonen ſind, und auch der Magier Simon Wunder verrichtet, h. **II, 33. 34.**, vergl. h. **XVI, 15.** Und wenn ſie gleich einen Unterſchied zwiſchen göttlichen und dämoniſchen Wundern ſtatuiren — die erſtern wirken heilſam, die letztern ſchädlich a. a. O. — ſo betrachten ſie doch auch Wunder der erſtern Art nicht als etwas ausſchließlich den wahren Propheten Zukommendes, da auch Petrus ſolche Wunder verrichtet, h. **II, 34.**, der doch nicht ſelbſt wahrer Prophet, ſondern nur ein Schüler deſſelben iſt, h. **XVIII, 7.** Auch der aus eingetroffenen Weiſſagungen hergenommene Beweis kann zwar nicht an ſich die Göttlichkeit Chriſti beweiſen, h. **IX, 16.**, da auch Weiſſagungen von Dämonen herrühren können. Indeſſen iſt hierbei doch ihre Deutlichkeit und Beſtimmtheit ein ſicheres Merkmal, daß ſie — wenn ſie eintreffen — vom wahren Propheten herrühren, h. **III, 15.** Vergl. §. 11. [12]).

---

§. 14.

Das Werk Chriſti beſteht in der Verkündigung der Wahrheit. Vorſtellung der Clementinen von den Apoſteln.

Mit der Betrachtung der Perſon Chriſti hängt die über ſein Werk genau zuſammen.

Fragen wir, wozu Chriſtus erſchien, ſo müſſen wir im Sinn der Clementinen antworten: er hat die Wahrheit, ohne deren Kenntniß Niemand recht handeln und zur Seligkeit gelangen kann (vergl. §. 10.), welche früher als Geheimlehre exiſtirte (vergl. §. 15.), öffentlich verbreitet und zum Gemeingut Aller gemacht. Iſt die Eintheilung in das **munus Christi propheticum, sacerdotale** und **regium** eine wohl begründete, ſo müſſen wir von den Clementinen behaupten, daß ſie nur das erſte hervorheben *). Wie ſehr unſerm Verfaſſer das, was

---

12) Hagenbach, Dogmengeſchichte Thl. I, S. 76.: «Wie Origenes, ſo laſſen auch die Clementinen die Wunder an ſich nicht als Beweis gelten, während ſie auf Weiſſagungen größern Werth legen».

*) Auf einſeitige Weiſe freilich auch ſein **munus regium**: Chriſtus iſt der König des künftigen, ewigen Reichs im Gegenſatz zum jetzigen, worüber der Teufel herrſcht. Vergl. §. 13.

Chriſtus war, in den Begriff des Propheten aufgeht, erhellt ſchon daraus, daß er ihn unzählig oft nur mit dem Ausdruck «der wahre Prophet» bezeichnet. Wie aber alle drei Aemter Chriſti nur im gegenſeitigen Zuſammenhange ihre wahre Bedeutung erhalten, und die einſeitige Hervorhebung oder die Verkennung des einen auch auf die Faſſung der andern trübend wirkt, ſo mußte die Verkennung des hohenprieſterlichen Amts Chriſti bei unſerm Verfaſſer auch eine falſche Auffaſſung ſeines Prophetenthums zur Folge haben. Es tritt dies recht deutlich in der Behauptung der Clementinen hervor, daß Chriſtus keine neue Lehre vorgetragen, ſondern das von Anfang an den Würdigen als Geheimlehre Ueberlieferte öffentlich verbreitet habe. Vergl. den folgenden §.

Nur an einer Stelle geſchieht des Todes Chriſti Erwähnung, **h. III, 19.**, *διὰ τοῦτο αὐτὸς τῆς καθέδρας ἐγερθεὶς ὡς πατὴρ ὑπὲρ τέκνων τὰ ἀπ' αἰῶνος ἐν κρύπτῳ ἀξίοις παραδιδόμενα κηρύσσων — — — ἰδίου αἵματος ἠμέλει.* Und gewiß war die heftige Polemik der Clementinen gegen alle Opfer (vergl. §. **16.**) auch gegen die Anſicht vom Opfertode Chriſti gerichtet [1]).

Nur inſofern Chriſtus die Wahrheit gebracht hat, iſt er derjenige, durch den die Menſchen zu Gott geführt werden. In dieſem Sinn wird **h. VII, 3.** *ἐὰν — — — — τῷ θεῷ διὰ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δεξιοῦ ἡγεμόνος προςφύγητε* geſagt, und **h. III, 52.** werden die Worte Chriſti Evangel. Joh. **X, 9.** «ich bin die Thür des Lebens» u. ſ. w. ausdrücklich nur auf die Lehre bezogen, und der Ausſpruch *δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες* wird erklärt: *τουτέστιν οἱ τὴν ἀλήθειαν ζητοῦντες καὶ μὴ εὑρίσκοντες αὐτήν.*

Hat ſomit Chriſtus die Wahrheit geoffenbaret und Allen

---

1) Wie konnte auch der, welcher die Sündhaftigkeit und Erlöſungsbedürftigkeit der Menſchen nicht erkannte, von einer Verſöhnung des Menſchen mit Gott durch den Tod Chriſti etwas wiſſen wollen? Richtig ſagt Baur, Gnoſis S. **366**: «Die göttliche Gnade bezieht ſich in dieſem Syſtem bloß auf eine Mittheilung der Wahrheit, nicht auf Mittheilung neuer ſittlicher Kräfte und die Schöpfung eines neuen geiſtigen Lebens, da dem Menſchen auch im Zuſtand der Sünde ſtets das Vermögen der Freiheit bleibt».

viel geben, da nach ihnen Wunder oft auch Wirkungen der Dämonen ſind, und auch der Magier Simon Wunder verrichtet, h. **II, 33. 34.**, vergl. h. **XVI, 15.** Und wenn ſie gleich einen Unterſchied zwiſchen göttlichen und dämoniſchen Wundern ſtatuiren — die erſtern wirken heilſam, die letztern ſchädlich a. a. O. — ſo betrachten ſie doch auch Wunder der erſtern Art nicht als etwas ausſchließlich den wahren Propheten Zukommendes, da auch Petrus ſolche Wunder verrichtet, h. **II, 34.**, der doch nicht ſelbſt wahrer Prophet, ſondern nur ein Schüler deſſelben iſt, h. **XVIII, 7.** Auch der aus eingetroffenen Weiſſagungen hergenommene Beweis kann zwar nicht an ſich die Göttlichkeit Chriſti beweiſen, h. **IX, 16.**, da auch Weiſſagungen von Dämonen herrühren können. Indeſſen iſt hierbei doch ihre Deutlichkeit und Beſtimmtheit ein ſicheres Merkmal, daß ſie — wenn ſie eintreffen — vom wahren Propheten herrühren, h. **III, 15.** Vergl. §. 11. [12]).

---

§. 14.

Das Werk Chriſti beſteht in der Verkündigung der Wahrheit. Vorſtellung der Clementinen von den Apoſteln.

Mit der Betrachtung der Perſon Chriſti hängt die über ſein Werk genau zuſammen.

Fragen wir, wozu Chriſtus erſchien, ſo müſſen wir im Sinn der Clementinen antworten: er hat die Wahrheit, ohne deren Kenntniß Niemand recht handeln und zur Seligkeit gelangen kann (vergl. §. 10.), welche früher als Geheimlehre exiſtirte (vergl. §. 15.), öffentlich verbreitet und zum Gemeingut Aller gemacht. Iſt die Eintheilung in das **munus Christi propheticum, sacerdotale** und **regium** eine wohl begründete, ſo müſſen wir von den Clementinen behaupten, daß ſie nur das erſte hervorheben *). Wie ſehr unſerm Verfaſſer das, was

---

12) Hagenbach, Dogmengeſchichte Thl. **I**, S. **76.**: «Wie Origenes, ſo laſſen auch die Clementinen die Wunder an ſich nicht als Beweis gelten, während ſie auf Weiſſagungen größern Werth legen».

*) Auf einſeitige Weiſe freilich auch ſein **munus regium**: Chriſtus iſt der König des künftigen, ewigen Reichs im Gegenſatz zum jetzigen, worüber der Teufel herrſcht. Vergl. §. **13.**

Chriſtus war, in den Begriff des Propheten aufgeht, erhellt ſchon daraus, daß er ihn unzählig oft nur mit dem Ausdruck «der wahre Prophet» bezeichnet. Wie aber alle drei Aemter Chriſti nur im gegenſeitigen Zuſammenhange ihre wahre Bedeutung erhalten, und die einſeitige Hervorhebung oder die Verkennung des einen auch auf die Faſſung der andern trübend wirkt, ſo mußte die Verkennung des hohenprieſterlichen Amts Chriſti bei unſerm Verfaſſer auch eine falſche Auffaſſung ſeines Prophetenthums zur Folge haben. Es tritt dies recht deutlich in der Behauptung der Clementinen hervor, daß Chriſtus keine neue Lehre vorgetragen, ſondern das von Anfang an den Würdigen als Geheimlehre Ueberlieferte öffentlich verbreitet habe. Vergl. den folgenden §.

Nur an einer Stelle geſchieht des Todes Chriſti Erwähnung, **h. III, 19.**, *διὰ τοῦτο αὐτὸς τῆς καθέδρας ἐγερθεὶς ὡς πατὴρ ὑπὲρ τέκνων τὰ ἀπ' αἰῶνος ἐν κρύπτῳ ἀξίοις παραδιδόμενα κηρύσσων — — — ἰδίου αἵματος ἠμέλει.* Und gewiß war die heftige Polemik der Clementinen gegen alle Opfer (vergl. §. 16.) auch gegen die Anſicht vom Opfertode Chriſti gerichtet[1]).

Nur inſofern Chriſtus die Wahrheit gebracht hat, iſt er derjenige, durch den die Menſchen zu Gott geführt werden. In dieſem Sinn wird **h. VII, 3.** *ἐὰν — — — — τῷ θεῷ διὰ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δεξιοῦ ἡγεμόνος προσφύγητε* geſagt, und **h. III, 52.** werden die Worte Chriſti Evangel. Joh. **X, 9.** «ich bin die Thür des Lebens» u. ſ. w. ausdrücklich nur auf die Lehre bezogen, und der Ausſpruch *δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες* wird erklärt: *τουτέστιν οἱ τὴν ἀλήθειαν ζητοῦντες καὶ μὴ εὑρίσκοντες αὐτήν.*

Hat ſomit Chriſtus die Wahrheit geoffenbaret und Allen

1) Wie konnte auch der, welcher die Sündhaftigkeit und Erlöſungsbedürftigkeit der Menſchen nicht erkannte, von einer Verſöhnung des Menſchen mit Gott durch den Tod Chriſti etwas wiſſen wollen? Richtig ſagt Baur, Gnoſis S. 366: «Die göttliche Gnade bezieht ſich in dieſem Syſtem bloß auf eine Mittheilung der Wahrheit, nicht auf Mittheilung neuer ſittlicher Kräfte und die Schöpfung eines neuen geiſtigen Lebens, da dem Menſchen auch im Zuſtand der Sünde ſtets das Vermögen der Freiheit bleibt».

zugänglich gemacht, ſo ſind die Apoſtel vor allen Andern die Träger und weitern Verbreiter derſelben. — So werden wir auf die Vorſtellungen der Clementinen über die Apoſtel geführt.

Eine Inſpiration derſelben konnte unſer Verfaſſer nach dem ganzen Zuſammenhange ſeines Syſtems nicht annehmen. Denn nur in einzelnen Momenten Offenbarungen empfangen iſt das Eigenthümliche der falſchen Prophetie, das *πνεῦμα ἔμφυτον καὶ ἀένναον* haben aber nur die wahren Propheten (vergl. §. 11.), zu denen die Apoſtel auf keine Weiſe gehören. «Ich bin nicht der wahre Prophet, ſondern nur des Propheten Schüler», ſagt Petrus h. **XVIII, 7.**, vergl. **VII, 11.** [2]). Die Vorzüge der Apoſtel beſtehen vielmehr in der nahen Verbindung, in welcher ſie mit Chriſtus geſtanden haben, denn nur der perſönliche Umgang und das lebendige Wort der Mittheilung und Belehrung kann die Erkenntniß der Wahrheit auf eine authentiſche Weiſe vermitteln [3]). Vergl. h. **XVII, 13—20.** Wie deshalb Jeſus ein ganzes Jahr hindurch mit den Apoſteln umgehen mußte, h. **XVII, 19.**, ſo müſſen auch alle diejenigen, die als Lehrer auftreten wollen, durch perſönlichen Umgang mit den Apoſteln dazu befähigt ſein, h. **XI, 35.** Namentlich iſt es Jacobus, der Bruder des Herrn, welcher in den Clementinen vor allen Andern als Hort der Wahrheit erſcheint, h. **XI, 35.**, was mit der eigenthümlichen Stellung, welche derſelbe nach unſerm Verfaſſer unter den Apoſteln einnimmt, zuſammenhängt. So ſehr auch Petrus vor allen andern Apoſteln hervorgehoben wird [4]), ſo ſteht er doch in einem unterge-

2) In der letztern Stelle ſagt Petrus: *ἐγὼ δὲ τοῦ θεοῦ τοῦ πάντα πεποιηκότος εἰμὶ δοῦλος, τοῦ δεξιοῦ αὐτοῦ προφήτου μαθητής*, in der erſtern: *ἐγὼ μὲν τὰς σὰς βουλὰς — — — — ἐπίσταμαι προφήτου ἀληθοῦς μαθητὴς ὢν, οὐ προφήτης.*

3) Worte Baur's (Gnoſis S. 392.). Die genauere Entwicklung ſiehe §. 11.

4) h. IV, 5. wird Petrus genannt *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δοκιμώτατος ὑπάρχων μαθητής*. Ebenſo wird er h. I, 15. bezeichnet, und ein wenig weiterhin *ὁ μέγιστος ἐπὶ τῇ τοῦ θεοῦ σοφίᾳ.* Ferner gehört hierher h. XII, 7., wo er genannt wird ein *ἀνὴρ, οὗ πάντες οἱ τῆς νῦν γενεᾶς ἄνθρωποι τῷ τῆς γνώσεως καὶ εὐσεβείας λόγῳ ἥττονες τυγχάνουσιν.* Ueber ſeine Stellung als Heidenapoſtel in den Clementinen vergl. das Capitel I. §. 6. Geſagte.

ordneten Verhältniß zu Jacobus, dem Bruder des Herrn [5]), dem Vorſteher der Kirche zu Jeruſalem, h. XI, 35. Als ſol-

---

5) h. XI, 35. heißt Jacobus ὁ λεχθεὶς ἀδελφὸς τοῦ κυρίου. Aus dieſen Worten hat Kern in ſeiner Abhandlung über den Charakter und Urſprung des Briefs Jacobi, Tüb. Zeitſchrift 1835. Heft II. S. 112 ff. (mehr ſchwankend äußert er ſich in ſeinem 1838 erſchienenen Commentar über denſelben Brief) folgern wollen, daß der Verfaſſer den Jacobus nicht für einen eigentlichen Bruder Jeſu, ſondern für identiſch mit dem Apoſtel Jacobus, dem Sohne des Alphäus, einem Vetter Jeſu, gehalten. «Ich gehe von einer bisher unbeachtet gelaſſenen Notiz der Clementinen aus», ſagt Kern a. a. O. «Jacobus war nach h. XI, 35. ein ſogenannter Bruder des Herrn, mithin weder ein leiblicher, noch ein Stiefbruder». Dagegen meint Credner (Einleitung ins neue Teſtament, S. 576.) die Annahme, daß dieſer Jacobus ein wirklicher Bruder des Herrn geweſen, in den Clementinen zu finden, das Wort λεχθείς weiſe nur auf Zweifel hin, welche zur Zeit der Abfaſſung der Clementinen über das Verhältniß der Brüder des Herrn zu Jeſu obwalteten, ohne daß der Verfaſſer dieſe ſelbſt theilte, es ſei nur geſetzt, um anzudeuten, welcher Jacobus gemeint ſei. Wenn gleich mit Recht hiergegen erinnert iſt, daß, welcher Jacobus gemeint ſei, ſchon aus den übrigen nähern Beſtimmungen an unſerer Stelle deutlich genug hervorgehe, ſo hat Credner doch in der Behauptung ſelbſt, daß die Clementinen den Jacobus für einen eigentlichen Bruder des Herrn gehalten haben, völlig Recht.

Schon aus der hohen Bedeutung, welche die Clementinen dem Jacobus beilegen, wird es wahrſcheinlich, daß ſie ihn für einen eigentlichen Bruder des Herrn gehalten haben, da ſie der apoſtoliſchen Würde keinen beſondern Werth zuſchreiben, deſto mehr Gewicht aber auf die unmittelbare, äußerliche Verbindung mit Jeſu legen, wie wir dies vorhin geſehen. Allein ſteht mit dieſer Annahme nicht das ὁ λεχθεὶς ἀδελφός in Widerſpruch? Allerdings, ſobald es feſtſteht, wovon Credner und Kern ausgehn, daß ὁ λεχθείς unſerm deutſchen «ſogenannter» entſpricht. Allein dies eben glaube ich in Abrede ſtellen zu müſſen. So vielfach ὁ λεγόμενος und ὁ καλούμενος in dieſer Bedeutung vorkommt, ſo findet ſich doch in keiner Stelle ὁ λεχθείς ſo gebraucht. Grade von dem Participium des Aoriſt's iſt es bekannt, daß es nur da gebraucht wird, wo von einer wirklich vergangenen Zeit die Rede iſt. Ὁ λεχθεὶς ἀδελφός kann demnach nichts anderes heißen als «der ſo genannt worden iſt, der den Namen ἀδελφὸς τοῦ κυρίου empfangen hat». Gehen wir denn mit dieſer Erklärung an unſere Stelle und ſehen, was ſich nach derſelben als Anſicht des Verfaſſers über Jacobus ergibt.

Es iſt bekannt, daß Jeſus mehrere Brüder hatte, daß aber nur Jacobus ſeines Anſehns wegen κατ' ἐξοχήν mit dem Namen ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου bezeichnet wurde, weshalb ſich auch Judas in ſeinem Briefe nicht als Bruder Jeſu, ſondern des Jacobus einführt. Demnach finde ich

cher iſt er *ἐπίσκοπος ἐπισκόπων* und Vorſteher aller einzelnen Gemeinden, welchem Petrus beſtändig Nachricht von ſeiner Wirkſamkeit zu geben hat, und dem er daher auch kurz vor ſeinem Tode ſeine Predigten überſchickt, damit ſie in Jeruſalem in ſeine Hände niedergelegt, vor jeder Verfälſchung ſicher ſeien [7]). Deshalb warnt Petrus h. XI, 35. vor jedem Lehrer, der nicht vorher ſeine Lehre mit der des Jacobus verglichen habe [8]).

Wie nun die Apoſtel zunächſt die Bewahrer und Verbreiter der reinen Lehre ſind, ſo kömmt dies nach ihrem Tode beſonders den Biſchöfen zu, Brief des Clemens an den Jacobus c. 19. [9]), und ſo ſollte ſich die Wahrheit, mündlich überliefert,

---

in unſerer Stelle den Sinn: Jacobus, der (ſeines Anſehns wegen) den Namen eines Bruders des Herrn erhalten hat — die übrigen Brüder waren zwar auch Brüder Jeſu, waren aber nicht unter dieſem Namen bekannt — dem Sinne nach gleichbedeutend mit: Jacobus, welcher vor allen andern Brüdern des Herrn dieſen Namen bekommen hat. Mithin liegt zweierlei in dieſer Stelle, 1) Jacobus iſt ein eigentlicher Bruder des Herrn, 2) ſeiner Bedeutung wegen hat er dieſen Namen *κατ' ἐξοχήν* erhalten. Die gegebene Erklärung paßt um ſo beſſer, als es in unſerer Stelle ſichtlich das Beſtreben des Verfaſſers iſt, die Bedeutung des Jacobus recht hervorzuheben. —

Die Anſicht Blom's, de *ἀδελφοῖς τοῦ κυρίου*, Lugduni Batavorum 1838. p. 88., daß der Verfaſſer unſerer Stelle zufolge dieſen Jacobus für einen eigentlichen Bruder des Herrn, aber nur für einen Sohn Joſeph's, nicht der Maria, gehalten, bedarf keiner Widerlegung.

7) Vergl. Capitel I. §. 6. Zu vergleichen iſt außerdem Baur, Chriſtusparthei S. 122. und über den Urſprung des Episkopats, S. 129 ff., Rothe, die Anfänge der chriſtlichen Kirche S. 491.

8) Ueber dieſe Stelle vergl. den Abſchnitt in Cap. IV. über die Polemik der Clementinen gegen Paulus.

9) Petrus ſagt hier, Jacobus werde ſich über ſeinen Tod wohl tröſten, wenn er erfahre, *ὅτι μετ' ἐμὲ οὐκ ἀμαθὴς ἀνὴρ καὶ ζωοποιοὺς λόγους ἀγνοῶν — — — — τοῦ διδάσκοντος ἐπιστεύθη καθέδραν*. Daß hier von der Uebernahme des Episkopats die Rede iſt, iſt aus dem Vorhergehenden ganz deutlich. Auch erſcheint nach c. 5., 13. u. 15. deſſelben Briefs das Amt des Lehrers mit dem des Biſchofs vereinigt. Siehe Rothe a. a. O. S. 494. Nur binden die Clementinen nicht ausſchließlich die Mittheilung der Lehre an den Biſchof, da neben dem Biſchof, den Presbytern und Diakonen auch noch der Katecheten namentlich gedacht wird, h. III, 71., Brief des Clemens c. 14. Wenn aber doch in den genannten Stellen dem Biſchof auf beſondere Weiſe das Lehramt übertragen wird, ſo kann wohl nur der Sinn ſein, daß — wie dem Ober-

in der ununterbrochenen Reihe der Biſchöfe in voller Reinheit erhalten. Allein, da dennoch die Gefahr der Verfälſchung vorhanden iſt, ſo iſt es wünſchenswerth, daß es eine Schrift gibt, in welcher die Wahrheit niedergelegt iſt, die jedoch auf keinen Fall Gemeingut Aller werden darf, weil ſie ſonſt ſelbſt ſicher der Verfälſchung ausgeſetzt ſein würde. Vielmehr darf dieſe nur Geweihten übergeben werden und zwar nur ſolchen, die einſt als Lehrer auftreten wollen. Vergl. den Brief des Petrus an den Jacobus [10]). So iſt die volle Wahrheit der ausſchließliche Beſitz weniger Würdigen, zu denen die Menge der Chriſten in einem abhängigen Verhältniſſe ſteht. Wir werden hierauf ſpäterhin (§. 17.) noch zurückkommen.

---

§. 15.

Die chriſtliche Religion iſt identiſch mit der ächt moſaiſchen. Anſicht der Clementinen über Glaube und gute Werke.

Es war ganz folgerecht, wenn die Clementinen die Identität der ächt moſaiſchen und der chriſtlichen Religion behaupteten. Wie überhaupt Niemand, welcher nicht an die von Chriſto bewirkte Verſöhnung glaubt, das Neue des Chriſtenthums erkennen kann, und mithin auch unſer Verfaſſer nicht, ſo hing dieſe Anſicht bei ihm noch beſonders mit der behaupteten Identität von Adam, Enoch — — — — Moſes, Chriſtus (ſiehe §. 12.) zuſammen.

«Es wäre ungerecht», heißt es in der achtzehnten Homilie c. 14., «wenn Chriſtus erſt jetzt die vorher unbekannte Wahrheit verkündigt hätte, und die jetzt ſo vielen Gottloſen unter den Heiden mitgetheilte Wahrheit den Gerechten unter den Juden

---

biſchof die Sorge für die Reinerhaltung der Lehre in der ganzen Kirche obliegt (vergl. §. 18. Anm. 4. u. 5.) — ſo dem Biſchof ganz beſonders die Aufſicht über die Reinheit der Lehre in ſeiner Particulargemeinde zukommt.

10) Wenn gleich jene Geheimſchrift, auf welche ſich der Verfaſſer dort bezieht, nicht wirklich exiſtirte (vergl. Cap. III, §. 1. gegen Ende), ſo erſehn wir doch ſo viel daraus, daß er das Vorhandenſein einer ſolchen, wenn nicht für abſolut nothwendig, doch für wünſchenswerth hielt.

cher iſt er *ἐπίσκοπος ἐπισκόπων* und Vorſteher aller einzel-
nen Gemeinden, welchem Petrus beſtändig Nachricht von ſeiner Wirkſamkeit zu geben hat, und dem er daher auch kurz vor ſeinem Tode ſeine Predigten überſchickt, damit ſie in Jeruſalem in ſeine Hände niedergelegt, vor jeder Verfälſchung ſicher ſeien [7]). Deshalb warnt Petrus **h. XI, 35.** vor jedem Lehrer, der nicht vorher ſeine Lehre mit der des Jacobus verglichen habe [8]).

Wie nun die Apoſtel zunächſt die Bewahrer und Verbreiter der reinen Lehre ſind, ſo kömmt dies nach ihrem Tode beſonders den Biſchöfen zu, Brief des Clemens an den Jacobus **c. 19.** [9]), und ſo ſollte ſich die Wahrheit, mündlich überliefert,

---

in unſerer Stelle den Sinn: Jacobus, der (ſeines Anſehns wegen) den Namen eines Bruders des Herrn erhalten hat — die übrigen Brüder waren zwar auch Brüder Jeſu, waren aber nicht unter dieſem Namen bekannt — dem Sinne nach gleichbedeutend mit: Jacobus, welcher vor allen andern Brüdern des Herrn dieſen Namen bekommen hat. Mithin liegt zweierlei in dieſer Stelle, 1) Jacobus iſt ein eigentlicher Bruder des Herrn, 2) ſeiner Bedeutung wegen hat er dieſen Namen *κατ' ἐξοχήν* erhalten. Die gegebene Erklärung paßt um ſo beſſer, als es in unſerer Stelle ſichtlich das Beſtreben des Verfaſſers iſt, die Bedeutung des Jacobus recht hervorzuheben. —

Die Anſicht Blom's, de *ἀδελφοῖς τοῦ κυρίου*, **Lugduni Batavorum 1838. p. 88.**, daß der Verfaſſer unſerer Stelle zufolge dieſen Jacobus für einen eigentlichen Bruder des Herrn, aber nur für einen Sohn Joſeph's, nicht der Maria, gehalten, bedarf keiner Widerlegung.

7) Vergl. Capitel **I. §. 6.** Zu vergleichen iſt außerdem Baur, Chriſtusparthei S. **122.** und über den Urſprung des Episkopats, S. **129** ff., Rothe, die Anfänge der chriſtlichen Kirche S. **491.**

8) Ueber dieſe Stelle vergl. den Abſchnitt in Cap. **IV.** über die Polemik der Clementinen gegen Paulus.

9) Petrus ſagt hier, Jacobus werde ſich über ſeinen Tod wohl tröſten, wenn er erfahre, *ὅτι μετ' ἐμὲ οὐκ ἀμαθὴς ἀνὴρ καὶ ζωοποιοὺς λόγους ἀγνοῶν — — — — τοῦ διδάσκοντος ἐπιστεύθη καθέδραν.* Daß hier von der Uebernahme des Episkopats die Rede iſt, iſt aus dem Vorhergehenden ganz deutlich. Auch erſcheint nach **c. 5., 13. u. 15.** deſſelben Briefs das Amt des Lehrers mit dem des Biſchofs vereinigt. Siehe Rothe a. a. O. S. **494.** Nur binden die Clementinen nicht ausſchließlich die Mittheilung der Lehre an den Biſchof, da neben dem Biſchof, den Presbytern und Diakonen auch noch der Katecheten namentlich gedacht wird, **h. III, 71.**, Brief des Clemens **c. 14.** Wenn aber doch in den genannten Stellen dem Biſchof auf beſondere Weiſe das Lehramt übertragen wird, ſo kann wohl nur der Sinn ſein, daß — wie dem Ober=

in der ununterbrochenen Reihe der Biſchöfe in voller Reinheit erhalten. Allein, da dennoch die Gefahr der Verfälſchung vorhanden iſt, ſo iſt es wünſchenswerth, daß es eine Schrift gibt, in welcher die Wahrheit niedergelegt iſt, die jedoch auf keinen Fall Gemeingut Aller werden darf, weil ſie ſonſt ſelbſt ſicher der Verfälſchung ausgeſetzt ſein würde. Vielmehr darf dieſe nur Geweihten übergeben werden und zwar nur ſolchen, die einſt als Lehrer auftreten wollen. Vergl. den Brief des Petrus an den Jacobus [10]). So iſt die volle Wahrheit der ausſchließliche Beſitz weniger Würdigen, zu denen die Menge der Chriſten in einem abhängigen Verhältniſſe ſteht. Wir werden hierauf ſpäterhin (§. 17.) noch zurückkommen.

---

§. 15.

Die chriſtliche Religion iſt identiſch mit der ächt moſaiſchen. Anſicht der Clementinen über Glaube und gute Werke.

Es war ganz folgerecht, wenn die Clementinen die Identität der ächt moſaiſchen und der chriſtlichen Religion behaupteten. Wie überhaupt Niemand, welcher nicht an die von Chriſto bewirkte Verſöhnung glaubt, das Neue des Chriſtenthums erkennen kann, und mithin auch unſer Verfaſſer nicht, ſo hing dieſe Anſicht bei ihm noch beſonders mit der behaupteten Identität von Adam, Enoch — — — — Moſes, Chriſtus (ſiehe §. 12.) zuſammen.

«Es wäre ungerecht», heißt es in der achtzehnten Homilie c. 14., «wenn Chriſtus erſt jetzt die vorher unbekannte Wahrheit verkündigt hätte, und die jetzt ſo vielen Gottloſen unter den Heiden mitgetheilte Wahrheit den Gerechten unter den Juden

---

biſchof die Sorge für die Reinerhaltung der Lehre in der ganzen Kirche obliegt (vergl. §. 18. Anm. 4. u. 5.) — ſo dem Biſchof ganz beſonders die Aufſicht über die Reinheit der Lehre in ſeiner Particulargemeinde zukommt.

10) Wenn gleich jene Geheimſchrift, auf welche ſich der Verfaſſer dort bezieht, nicht wirklich exiſtirte (vergl. Cap. III, §. 1. gegen Ende), ſo erſehn wir doch ſo viel daraus, daß er das Vorhandenſein einer ſolchen, wenn nicht für abſolut nothwendig, doch für wünſchenswerth hielt.

nicht zu Theil geworden wäre». Vielmehr haben vor allen Andern die ſieben Säulen der Welt die vollkommenſte Erkenntniß der Wahrheit gehabt, h. XVIII, 14., und durch dieſe iſt dieſelbe den Würdigen mitgetheilt worden, ſo daß ſich die Wahrheit beſtändig als Geheimlehre bis auf Chriſtus erhalten hat, der das bis dahin geheim Ueberlieferte öffentlich verkündete *). So iſt die ächt moſaiſche Religion — freilich nicht, wie ſie im Pentateuch vorliegt, denn dieſer enthält ſchon manche Verfälſchungen (vergl. §. 12.) — identiſch mit der chriſtlichen. Deshalb iſt es nicht nöthig, daß den Juden, welche den Moſes kennen, Chriſti Lehre verkündigt wird, und umgekehrt; denn da die Lehre von beiden dieſelbe iſt, ſo iſt ſchon der, welcher einem von beiden folgt, Gott angenehm. Dies wird von Jeſus ſelbſt bezeugt, wenn er ſagt *ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις θηλάζουσιν*, d. h. Gott hat Chriſtus nicht den Weiſen, da dieſe ja die Erkenntniß der Wahrheit ſchon vor ihm hatten, ſondern den Unmündigen offenbart, welche nicht wußten, was ſie zu thun hatten, h. VIII, 6. [2]).

---

*) Vergl. §. 12. gegen Ende.

1) h. VIII, 6. *Τούτου γὰρ ἕνεκεν ἀπὸ μὲν Ἑβραίων τὸν Μωυσῆν διδάσκαλον εἰληφότων καλύπτεται ὁ Ἰησοῦς, ἀπὸ δὲ τῶν Ἰησοῦ πεπιστευκότων ὁ Μωυσῆς ἀποκρύπτεται. Μιᾶς γὰρ δι' ἀμφοτέρων διδασκαλίας οὔσης τὸν τούτων τινὰ πεπιστευκότα ὁ θεὸς ἀποδέχεται.* Nur darf der Jude, welcher nur dem Moſes folgt, Chriſtus nicht haſſen, ebenſowenig als der nur Chriſti Lehre annimmt, in Haß gegen Moſes entbrennen darf, h. VIII, 7.

2) Ueber dieſe Stelle, die faſt ganz mit Matth. XI, 25. übereinſtimmt, vergl. Credner's Beiträge zur Einleitung S. 313. Uebrigens iſt zu bemerken, daß der Verfaſſer ſich in der Erklärung dieſer Worte nicht immer gleich bleibt. Man vergl. mit der hier gegebenen Erklärung die, welche er h. XVIII, 15. vorträgt.

Nach dem oben Auseinandergeſetzten iſt es klar, daß es eine durchaus ſchiefe Darſtellung iſt, wenn man mit Hoffmann, Kritik des Lebens Jeſu von Strauß, S. 214. ſagt: «Die Clementinen erklären Chriſtenthum und Judenthum nur für eine Religion und verlangen, daß man entweder durch Moſes zu Chriſto, oder durch Chriſtum zu Moſes kommen ſoll, folglich hielten ſie das Geſetz für allgemein verbindlich, als Weg zum Glauben». Vielmehr braucht man nach den Clementinen nur, entweder zu Moſes, oder zu Chriſtus zu kom-

Nach dieſer behaupteten Identität beider Religionen war es ganz folgerecht, wenn der Verfaſſer als weſentlichen Inhalt der wahren Religion nur die Erkenntniß und Verehrung Eines Gottes, des Weltſchöpfers, und den Glauben an ein zukünftiges Leben, in welchem einem Jeden eine gerechte Vergeltung zu Theil werden werde, hinſtellte [3]).

Mit der Identificirung der ächt jüdiſchen und chriſtlichen Religion hing die Anſicht unſers Verfaſſers über Glauben und gute Werke genau zuſammen.

Es erhellt leicht, daß von dem Glauben an Chriſtum in ſpecifiſch chriſtlichem Sinn in den Clementinen nicht die Rede ſein kann. Nur an wenigen Stellen wird überhaupt des Glaubens Erwähnung gethan, und wo vom Glauben ohne nähere Beſtimmung die Rede iſt, iſt immer der Glaube an Gott gemeint. In dieſem Sinne heißt es h. **VII, 7.**, daß die *ἀπιστία* der breite Weg zum Verderben ſei, die *πίστις* dagegen der ſchmale zur Seligkeit. So heißt es h. **IX, 11.**, daß von der Stärke des Glaubens im Menſchen die Länge des Aufenthalts der Dämonen abhänge, wie aber aus dem Folgenden erhellt, iſt von dem Glauben an Gott die Rede, und h. **XI, 16.** wird die Stelle Matth. **XVII, 20.**, wo die Kraft des Glaubens geſchildert wird, auf den Glauben an Gott bezogen. Zwar iſt auch öfter von dem Glauben, welcher dem wahren Propheten geſchenkt werden müſſe, die Rede, aber nur in dem Sinn,

---

men, da in beiden derſelbe Geiſt erſchienen iſt, mithin die Religion beider identiſch iſt. Wenn Hoffmann ſagt, «die Clementinen halten das Geſetz für allgemein verbindlich als Weg zum Glauben», ſo iſt zu entgegnen, daß der Begriff Glaube in ſpecifiſch chriſtlichem Sinn den Clementinen ganz fehlt; Glaube an Chriſtum iſt nach ihnen die Annahme ſeiner Lehre, ſeine Lehre war aber eine *νόμιμος πολιτεία* (vergl. das weiterhin Entwickelte) und identiſch mit dem ächt moſaiſchen Geſetz, folglich kann man nicht ſagen, daß die Clementinen das Geſetz für allgemein verbindlich als Weg zum Glauben betrachtet haben.

3) h. **II, 12.** trägt Petrus dem Clemens kurz den Inhalt der Lehre des wahren Propheten vor: *Ἔστι δὲ αὐτοῦ* (scil. *τοῦ ἀληθοῦς προφήτου*) *τό τε βούλημα καὶ ἀληθὲς κήρυγμα, ὅτι εἷς θεὸς, οὗ κόσμος ἔργον, ὃς δίκαιος ὢν πάντως ἑκάστῳ πρὸς τὰς πράξεις ἀποδώσει ποτέ.* Andere Stellen, wo der Verfaſſer das Weſentliche der wahren Religion kurz angibt, ſind h. **III, 59. VII, 8. IX, 23. XIII, 4. XVII, 6.**

daß damit die Annahme ſeiner Lehre bezeichnet wird, h. VII, 8. VIII, 6., und niemals wird vom Glauben *an* Chriſtum geſprochen, ſondern immer nur davon, daß man *dem* wahren Propheten oder Chriſto glauben müſſe; und ſo dringend auch die Nothwendigkeit der unbedingten Hingabe an den Propheten der Wahrheit eingeſchärft wird (vergl. §. 10.), ſo iſt der Glaube an denſelben doch nicht wegen ſeiner ſelbſt, ſondern nur deshalb nothwendig, einmal weil die Erkenntniß der Wahrheit, welche zur Seligkeit unumgänglich erforderlich iſt, nur durch die wahre Prophetie vermittelt werden kann[4]), dann aber, weil ohne dieſen Glauben der Menſch nicht den Vorſchriften des wahren Propheten Folge leiſten würde, h. VIII, 6.[5]). Auf das recht *Handeln*, wie auf die Erkenntniß der Wahrheit kommt ſonach Alles an, beides iſt nach den Clementinen gleich ſehr nothwendig, und man kann nicht ſagen, daß ſie das eine oder andere ausſchließlich als Hauptſache betrachtet hätten. So kann ich weder das Urtheil Schenkels, daß die Clementinen alles Gewicht auf das recht *Handeln* legen, und die Erkenntniß ihnen nur inſofern Werth habe, als ſie ein Mittel ſei, rechtſchaffen zu leben[6]), unbedingt unterſchreiben, noch der geradezu entgegengeſetzten Meinung Baur's[7]) beipflichten, daß die Gnoſis im clementiniſchen Syſtem das Höchſte ſei, ſo großes Gewicht auch auf das Handeln gelegt werde. Allerdings erſcheint in vielen Stellen das recht Handeln durchaus als Hauptſache und die Erkenntniß der Wahrheit nur als Mittel zur Seligkeit. Es tritt dies wohl nirgends ſo deutlich hervor, als in den Worten: «Wenn dieſe Lehre auch eine Fabel wäre, ſo wäre ſie als

---

4) Ich verweiſe auf das §. 10. und zum Theil §. 11. Entwickelte.

5) Ἀλλὰ τὸ πιστεύειν διδασκάλῳ ἕνεκα τοῦ ποιεῖν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ λεγόμενα γίνεται.

6) Schenkel, de eccles. Corinthia primaeva p. 64.: Eum voluisse (scil. scriptorem Clementinorum) Dei cognitio eo spectet, ut mores emendentur, ex eo satis manifestum est, quod de ecclesia instituenda, administranda rectorumque munere apud eum exponitur. Eodem pertinet id quod alio loco dictum est, etiamsi fabula esset haec doctrina, tamen οὐκ ἀσύμφορος εἴη τῷ βίῳ. Pluris igitur est ex ejus sententia vitam sanctam agere, quam vera habere cognita.

7) Baur's Gnoſis S. 401.

eine fromme Lehre doch nicht unbrauchbar für's Leben, denn in der Erwartung eines künftigen Gerichts vom allwiſſenden Gott findet der Menſch einen mächtigen Antrieb zum ſittlichen Leben» [8]). Und wenn die Erkenntniß der Wahrheit ſo häufig als nothwendige Bedingung der Seligkeit hingeſtellt wird [9]), ſo wird als Grund hiervon an andern Stellen angegeben, weil ohne dieſe Erkenntniß der Menſch weder wiſſen würde, was Gott wohlgefällig iſt, noch, ohne von der Wahrheit einer gerechten Vergeltung in jenem Leben überzeugt zu ſein, Kraft genug haben würde, ein ſittliches Leben zu führen, **h. I, 4. III, 31.** [10]). Nach dieſen Stellen iſt die Erkenntniß der Wahrheit, nur in ſo ferne ſie eine nothwendige Bedingung der Sittlichkeit iſt, zur Seligkeit nothwendig, die Hauptſache iſt ein ſittlicher Wandel. Ja **h. XI, 16.** wird ein ſolches Gewicht auf das Handeln gelegt, daß geſagt wird, der Heide, der das Geſetz beobachte, ſei ein Jude, der Jude, welcher demſelben nicht gehorche, ein Heide [11]).

So ſehr die angeführten Stellen für die Meinung Schenkels ſprechen, ſo wird doch in eben ſo vielen Stellen die Erkenntniß dem Handeln gegenüber durchaus als die Hauptſache hingeſtellt, ja es finden ſich Ausſprüche, die den angeführten gradezu widerſprechen. So heißt es **h. XII, 33.**, daß diejenigen, welche ohne Erkenntniß der Wahrheit rechtſchaffen leben

---

8) **h. IV, 14.** *Οὗτος ὁ λόγος εἰ καὶ μῦθος ὢν τυγχάνει, εὐσεβὴς γε ὢν, οὐκ ἀσύμφορος ἂν εἴη τῷ βίῳ. Ἕκαστος γὰρ προσδοκίᾳ τοῦ κριθήσεσθαι ὑπὸ τοῦ παντεπόπτου θεοῦ πρὸς τὸ σωφρονεῖν μᾶλλον τὴν ὁρμὴν λαμβάνει.*

9) **z. B. h. III, 18.** *ἡ γνῶσις μόνη τὴν πύλην τῆς ζωῆς ἀνοῖξαι δύναται.*

10) «Wie kann ich ohne ſichere Hoffnung eines ewigen Lebens des Körpers Begierden unterdrücken? Aber ich weiß auch gar nicht einmal, was gerecht und Gott angenehm iſt» u. ſ. w., ruft Clemens aus, ehe er im Chriſtenthum die Wahrheit gefunden hat, h. I, 4. Vergl. auch h. III, 31. «Kein Unrecht zu thun und das uns zugefügte Unrecht zu ertragen, würden wir nicht im Stande ſein ohne Kenntniß der Wahrheit, d. h. ohne die Gewißheit zu haben, daß Gott einſt ein gerechtes Gericht halten wird».

11) *Ἐὰν ὁ ἀλλόφυλος τὸν νόμον πράξῃ, Ἰουδαῖος ἐστὶ, μὴ πράξας δὲ Ἰουδαῖος Ἕλλην.* Man erinnere ſich daran, daß ein Jude ſein den Clementinen daſſelbe iſt, als ein Chriſt ſein.

daß damit die Annahme ſeiner Lehre bezeichnet wird, h. VII, 8. VIII, 6., und niemals wird vom Glauben an Chriſtum geſprochen, ſondern immer nur davon, daß man dem wahren Propheten oder Chriſto glauben müſſe; und ſo dringend auch die Nothwendigkeit der unbedingten Hingabe an den Propheten der Wahrheit eingeſchärft wird (vergl. §. 10.), ſo iſt der Glaube an denſelben doch nicht wegen ſeiner ſelbſt, ſondern nur deshalb nothwendig, einmal weil die Erkenntniß der Wahrheit, welche zur Seligkeit unumgänglich erforderlich iſt, nur durch die wahre Prophetie vermittelt werden kann[4]), dann aber, weil ohne dieſen Glauben der Menſch nicht den Vorſchriften des wahren Propheten Folge leiſten würde, h. VIII, 6. [5]). Auf das recht Handeln, wie auf die Erkenntniß der Wahrheit kommt ſonach Alles an, beides iſt nach den Clementinen gleich ſehr nothwendig, und man kann nicht ſagen, daß ſie das eine oder andere ausſchließlich als Hauptſache betrachtet hätten. So kann ich weder das Urtheil Schenkels, daß die Clementinen alles Gewicht auf das recht Handeln legen, und die Erkenntniß ihnen nur inſofern Werth habe, als ſie ein Mittel ſei, rechtſchaffen zu leben [6]), unbedingt unterſchreiben, noch der gradezu entgegengeſetzten Meinung Baur's [7]) beipflichten, daß die Gnoſis im clementiniſchen Syſtem das Höchſte ſei, ſo großes Gewicht auch auf das Handeln gelegt werde. Allerdings erſcheint in vielen Stellen das recht Handeln durchaus als Hauptſache und die Erkenntniß der Wahrheit nur als Mittel zur Seligkeit. Es tritt dies wohl nirgends ſo deutlich hervor, als in den Worten: «Wenn dieſe Lehre auch eine Fabel wäre, ſo wäre ſie als

---

4) Ich verweiſe auf das §. 10. und zum Theil §. 11. Entwickelte.

5) *Ἀλλὰ τὸ πιστεύειν διδασκάλῳ ἕνεκα τοῦ ποιεῖν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ λεγόμενα γίνεται.*

6) Schenkel, de eccles. Corinthia primaeva p. 64.: Eum voluisse (scil. scriptorem Clementinorum) Dei cognitio eo spectet, ut mores emendentur, ex eo satis manifestum est, quod de ecclesia instituenda, administranda rectorumque munere apud eum exponitur. Eodem pertinet id quod alio loco dictum est, etiamsi fabula esset haec doctrina, tamen *οὐκ ἀσύμφορος εἴη τῷ βίῳ*. Pluris igitur est ex ejus sententia vitam sanctam agere, quam vera habere cognita.

7) Baur's Gnoſis S. 401.

eine fromme Lehre doch nicht unbrauchbar für's Leben, denn in der Erwartung eines künftigen Gerichts vom allwiſſenden Gott findet der Menſch einen mächtigen Antrieb zum ſittlichen Leben» [8]). Und wenn die Erkenntniß der Wahrheit ſo häufig als nothwendige Bedingung der Seligkeit hingeſtellt wird [9]), ſo wird als Grund hiervon an andern Stellen angegeben, weil ohne dieſe Erkenntniß der Menſch weder wiſſen würde, was Gott wohlgefällig iſt, noch, ohne von der Wahrheit einer gerechten Vergeltung in jenem Leben überzeugt zu ſein, Kraft genug haben würde, ein ſittliches Leben zu führen, **h. I, 4. III, 31.** [10]). Nach dieſen Stellen iſt die Erkenntniß der Wahrheit, nur in ſo ferne ſie eine nothwendige Bedingung der Sittlichkeit iſt, zur Seligkeit nothwendig, die Hauptſache iſt ein ſittlicher Wandel. Ja **h. XI, 16.** wird ein ſolches Gewicht auf das Handeln gelegt, daß geſagt wird, der Heide, der das Geſetz beobachte, ſei ein Jude, der Jude, welcher demſelben nicht gehorche, ein Heide [11]).

So ſehr die angeführten Stellen für die Meinung Schenkels ſprechen, ſo wird doch in eben ſo vielen Stellen die Erkenntniß dem Handeln gegenüber durchaus als die Hauptſache hingeſtellt, ja es finden ſich Ausſprüche, die den angeführten gradezu widerſprechen. So heißt es **h. XII, 33.**, daß diejenigen, welche ohne Erkenntniß der Wahrheit rechtſchaffen leben

8) **h. IV, 14.** *Οὗτος ὁ λόγος εἰ καὶ μῦθος ὢν τυγχάνει, εὐσεβής γε ὤν, οὐκ ἀσύμφορος ἂν εἴη τῷ βίῳ. Ἕκαστος γὰρ προσδοκίᾳ τοῦ κριθήσεσθαι ὑπὸ τοῦ παντεπόπτου θεοῦ πρὸς τὸ σωφρονεῖν μᾶλλον τὴν ὁρμὴν λαμβάνει.*

9) **z. B. h. III, 18.** *ἡ γνῶσις μόνη τὴν πύλην τῆς ζωῆς ἀνοῖξαι δύναται.*

10) «Wie kann ich ohne ſichere Hoffnung eines ewigen Lebens des Körpers Begierden unterdrücken? Aber ich weiß auch gar nicht einmal, was gerecht und Gott angenehm iſt» u. ſ. w., ruft Clemens aus, ehe er im Chriſtenthum die Wahrheit gefunden hat, **h. I, 4.** Vergl. auch **h. III, 31.** «Kein Unrecht zu thun und das uns zugefügte Unrecht zu ertragen, würden wir nicht im Stande ſein ohne Kenntniß der Wahrheit, d. h. ohne die Gewißheit zu haben, daß Gott einſt ein gerechtes Gericht halten wird».

11) *Ἐὰν ὁ ἀλλόφυλος τὸν νόμον πράξῃ, Ἰουδαῖός ἐστι, μὴ πράξας δὲ Ἰουδαῖος Ἕλλην.* Man erinnere ſich daran, daß ein Jude ſein den Clementinen daſſelbe iſt, als ein Chriſt ſein.

(*οἱ ἐν πλάνῃ ποιοῦντες καλῶς*), doch nicht zur Seligkeit gelangen könnten, und h. XI, 15., wird geſagt, daß, wenn man auch alle Gebote Gottes erfülle, die Unwiſſenheit in Betreff Gottes eine genügende Urſache der Verdammung ſei [12]), wie umgekehrt diejenigen, welche bei der Erkenntniß der Wahrheit ein ſündiges Leben führen, nur mäßig für ihre Sünden beſtraft werden und im künftigen Leben dennoch zur Seligkeit gelangen, h. VII, 7. [13]). So wird auch im Brief des Clemens an den Jacobus c. 7. geſagt, daß die, welche im Irrthum leben, ſelbſt wenn ſie ein rechtſchaffenes Leben führen, die härteſte Strafe zu erleiden hätten [14]). Und Petrus ſagt, h. III, 5., daß nur die gerettet werden, welche Gott erkannt haben.

Sonach legen die Clementinen ein gleiches Gewicht auf die Erkenntniß der Wahrheit und auf die Vollbringung guter Werke, und wenn in manchen Stellen das eine vor dem andern hervorgehoben wird, ſo iſt in eben ſo vielen Stellen das Gegentheil der Fall. —

Nach der vorhin entwickelten Anſicht unſers Verfaſſers von der Identität des reinen Judenthums und Chriſtenthums war

---

12) *ἅπερ εἰ καὶ πάντα ποιεῖτε τὰ παραγγέλματα, μία ἡ πρὸς θεὸν ἄγνοια ἱκανὴ τυγχάνει πρὸς καθ᾽ ὑμῶν τιμωρίαν.*

13) *Αὐτῷ τῷ θεῷ ἔδοξε περὶ τῶν ἐν γνώσει τῶν καλῶν παραπιπτόντων κατὰ λόγον τῶν ἀνθρωπίνων παραπτωμάτων μετρίως κολασθέντας σωθῆναι.* Vergl. auch h. X, 2.

14) *Τὰ πρωτεῖα* (scil. *τῆς κολάσεως*) *τοῖς ἐν πλάνῃ οὖσιν ἀποδίδοται, κἂν σωφρονῶσιν.* —

Dieſelbe Denkweiſe bezeichnet Juſtin der Märtyrer, Dial. c. Tryph. Jud. fol. 370. ed. Colon. *ὡς ὑμεῖς ἀπατᾶτε ἑαυτοὺς καὶ ἄλλοι τινὲς ὑμῖν ὅμοιοι κατὰ τοῦτο, οἳ λέγουσιν, ὅτι, κἂν ἁμαρτωλοὶ ὦσι, θεὸν δὲ γινώσκουσιν* *) *οὐ μὴ λογίσηται αὐτοῖς κύριος ἁμαρτίαν.*

Damit iſt zu vergleichen die Stelle des judaiſirenden (obwohl keineswegs ebionitiſchen, vergl. Cap. IV.) pastor Hermae simil. VIII. c. 10.: Crediderunt quidem Deo, in sceleribus vero conversati sunt; nunquam tamen a Deo recesserunt, sed semper nomen domini lubenter tulerunt — — — — c. 9. in fide perseveraverunt, sed opera fidei non exercuerunt. Vergl. Neander's apoſtoliſches Zeitalter, II. S. 490., Kern's Jacobusbrief S. 101.

*) Ohne Zweifel iſt *γινώσκουσι* hier der Dativ Plur. des Participiums — ſonſt würde *γινώσκωσι* ſtehn müſſen — folglich iſt kein Komma vor *οὐ μὴ κ. τ. λ.* zu ſetzen, wie gewöhnlich geſchieht.

ihm das Letztere natürlich eine *νόμιμος πολιτεία*, h. II, 20., und die Verkündigung des Evangeliums ein *νόμιμον κήρυγμα*. So bezeichnet Clemens h. IV, 22. ſeine Annahme des Chriſtenthums, indem er ſagt, daß er ſich zum heiligen Gott und Geſetz der Juden hingewandt habe, und das Chriſtenthum wird häufig *ὁ τοῦ θεοῦ νόμος* genannt. So fordert Petrus h. X, 6. zur Annahme des Geſetzes auf und nennt im Brief an den Jacobus c. 2. ſeine Predigt *νόμιμον κήρυγμα*.

---

§. 16.

Welche Gebräuche wollen die Clementinen aus dem Judenthum beibehalten wiſſen? Ihre Anſicht über Opfer, Genuß des Fleiſches, Faſten, Beſchneidung, Taufe, Abendmahl.

Iſt ſonach die chriſtliche Religion identiſch mit der ächt moſaiſchen, ſo iſt im Allgemeinen die Antwort auf die Frage, welche jüdiſche Riten im Chriſtenthum noch gültig ſeien, daß alles ächt Moſaiſche beizubehalten ſei, oder, was daſſelbe iſt, daß nur das, was Chriſtus gebilligt hat, Geltung habe, denn ob etwas wirklich von Moſes herrührt, wird daran erkannt, ob Chriſtus, der gekommen war, nicht das Geſetz aufzulöſen, ſondern zu erfüllen, es abgeſchafft hat oder nicht (vergl. §. 12. Anm. 7.). Da nun aber die ächt moſaiſche Religion ſich beſtändig bis auf Chriſtus in geheimer Tradition unter den Würdigen erhalten hat (vergl. §. 12. gegen Ende), ſo lautet die Antwort auf jene Frage auch: *ὅσα θεὸν σέβοντες ἤκουσαν Ἰουδαῖοι, καὶ ὑμεῖς ἀκούσατε ἅπαντες*, h. VII, 4. Daß dies «*ὅσα*» auch die rituelle Seite des Moſaismus umfaßt, geht aus dem unmittelbar Vorhergehenden wieder hervor [1]).

---

1) *Ἔστι δὲ τὰ ἀρέσκοντα τῷ θεῷ τὸ αὐτῷ προσεύχεσθαι, αὐτὸν αἰτεῖν ὡς πάντα νόμῳ κριτικῷ διδόντα, τραπέζης δαιμόνων ἀπέχεσθαι, νεκρᾶς μὴ γεύεσθαι σαρκὸς, μὴ ψαύειν αἵματος, ἐκ παντὸς ἀπολούεσθαι λύματος, τὰ δὲ λοιπὰ ἑνὶ λόγῳ ὅσα θεὸν σέβοντες κ. τ. λ.*

Ich bemerke noch, daß es unrichtig iſt, wenn Engelhardt in ſeiner Dogmengeſchichte Theil I. S. 26. behauptet, daß die Clementinen die vollſtändige Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes nur von den Judenchriſten fordern, von den Heidenchriſten aber nur äußere Reinhaltung. Sie

Welches Gewicht aber auf dieſe Riten gelegt wird, bezeugt die Stelle h. **II**, 19. 20. recht deutlich. Hier erzählt Petrus, eine Syrophönizierin ſei zum Herrn gekommen mit der Bitte, ihre an einer ſchweren Krankheit darniederliegende Tochter zu heilen, Chriſtus habe ihr aber zur Antwort gegeben *οὐκ ἔξεστιν ἰᾶσθαι τὰ ἔθνη ἐοικότα κυσί διὰ τὸ διαφόροις χρῆσθαι τροφαῖς καὶ πράξεσιν.* Erſt als ſie die jüdiſche Lebensweiſe angenommen, ſei ihre Bitte von Chriſto erfüllt. So ſagt Petrus **h. XIII, 4.**, man dürfe nicht mit den Heiden wegen ihrer unreinen Lebensweiſe zuſammeneſſen (*διὰ τὸ ἀκαθάρτως αὐτοὺς βιοῦν*) *).

Unterſuchen wir demnach im Einzelnen, welche Riten unſer Verfaſſer als ächt moſaiſche beibehalten wiſſen will, und welche er als ſpäter hinzugekommene und deshalb verwerfliche betrachtet.

Zu den Gebräuchen, welche dem ächten Moſaismus fremd ſeien, zählt er vor allem den Opfercultus. Daß Gott keine Opfer begehrt, iſt einmal daraus erſichtlich, daß zum Opfern das Schlachten von Thieren erforderlich iſt, dieſes aber will Gott nicht, da die Iſraeliten, welche auf ihrem Zuge aus Aegypten Fleiſch begehrten, gleich nach dem Genuſſe deſſelben ſtarben, **h. III, 45.**, ſodann aber aus den Worten Chriſti, welche er zu denen ſprach, die durch Opfer das Wohlgefallen Gottes erlangen zu können glaubten: *ὁ θεὸς ἔλεος θέλει καί οὐ θυσίας, ἐπίγνωσιν αὐτοῦ καὶ οὐχ ὁλοκαυτιώματα*, **h. III, 56.** [2]). So wenig hat Gott Wohlgefallen an Opfern, daß vielmehr die Dämonen es ſind, welche dieſelben verlangen und ſich an ihnen erfreuen, **h. IX, 14.**, und der Opfercultus das Eigenthümliche des heidniſchen Gottesdienſtes iſt, **h. IX, 7.**

Wie die Clementinen ſonach die Opfer verabſcheuen, ſo bringen ſie auch auf die Enthaltung von Allem, was mit denſelben in irgend welcher Beziehung ſteht, und ſonach vor Allem

---

machen gar keinen Unterſchied zwiſchen Juden- und Heidenchriſten, von den Letztern verlangen ſie eben ſo gut, wie von den Erſtern eine vollſtändige Beobachtung des ächt moſaiſchen Geſetzes.

*) Vergl. Neanders Leben Jeſu, Hamburg **1837**. S. **471** ff.

2) Vergl. damit h. III, 26. *Ὁ ἀληθὴς προφήτης — — — — θυσίας, αἵματα, σπονδὰς μισεῖ, — — — — πῦρ βωμῶν σβέννυσιν.*

auf die Enthaltung von den Opfermahlzeiten, h. VII, 8.[3]), ja ſie geſtatten nicht einmal das Zuſammentreffen mit Heiden, *διὰ τὸ ἀκαθάρτως αὐτοὺς βιοῦν*, h. XIII, 4.[4]).

Wenn demnach feſtſteht, daß die Clementinen aufs ſtrengſte den Genuß des Opferfleiſches unterſagen, ſo tritt uns jetzt eine andere Frage entgegen, welche verſchieden beantwortet iſt. Iſt nach den Clementinen überhaupt der Fleiſchgenuß geſtattet? Mosheim[5]), Neander[6]), de Wette[7a]), Credner[7b]), Tholuck[7c]), Baur[8a]), Böttger[8b]), Schwegler[9a]), Semiſch[9b]) verneinen, Schenkel[10]) bejaht dieſe Frage, indem er aus der Stelle h. VII, 4., wo der Genuß des Opferfleiſches und des Erſtickten verboten wird, folgert, daß der Genuß des Fleiſches im Allgemeinen in den Clementinen nicht verboten ſein könne.

Sehen wir vorläufig von dieſer Stelle ab, ſo kommt zunächſt die Stelle h. VIII, 15. in Betracht. Hier wird berichtet, Gott habe, da die Erde den Giganten nicht mehr hinreichende Nahrung gegeben — denn die Erde ſei nur nach den Bedürfniſſen des Menſchen eingerichtet — Manna vom Himmel regnen laſſen, damit die Giganten ſich nicht zu dem widerna-

---

3) *Ἡ δὲ ὑπ' αὐτοῦ ὁρισθεῖσα θρησκεία ἐστὶν αὕτη, τὸ μόνον αὐτὸν σέβειν, καὶ τῷ τῆς ἀληθείας μόνῳ πιστεύειν προφήτῃ* — — —, *τραπέζης δαιμόνων μὴ μεταλαμβάνειν, λέγω δὲ εἰδωλοθύτων, νεκρῶν κ. τ. λ.*; vergl. h. VIII, 14., wo geſagt wird, daß die Dämonen nur über diejenigen Macht haben ſollten, welche ſich ihnen freiwillig hingeben würden durch Opfer, Theilnahme an ihren Mahlzeiten u. ſ. w.

4) Hiermit iſt auch zu vergleichen h. I, 22., wo berichtet wird, daß Petrus mit dem damals noch nicht getauften Clemens nicht zuſammen gegeſſen habe.

5) De turbata per recent. Platon. eccl. p. 177.

6) Gnoſtiſche Syſteme S. 381.

7a) Chriſtliche Sittenlehre, Theil II. Berlin 1819. S. 260.

7b) Ueber Eſſäer und Ebioniten, S. 302.

7c) Kommentar zum Brief an die Hebräer, Hamburg 1836. S. 450.

8a) Ueber Zweck und Veranlaſſung des Römerbriefs, S. 128 f.

8b) Beiträge zur hiſtoriſch kritiſchen Einleitung in die pauliniſchen Briefe, Abtheil. V. Göttingen 1838. S. 159.

9a) Der Montanismus u. ſ. w. S. 118 f. und in der Abhandlung über den Charakter u. ſ. w. S. 188.

9b) Juſtin der Märtyrer, Theil II. Breslau 1842. S. 391.

10) De eccles. Corinth. prim. p. 42.

türlichen Genuß des Fleiſches (ἐπὶ τὴν παρὰ φύσιν τῶν ζώων βοράν) wenden möchten. Schon aus dieſer Stelle geht hervor, daß der Verfaſſer den Fleiſchgenuß nicht billigt, da er ihn einen widernatürlichen nennt. Wenn Schenkel dagegen einwendet, daß der Fleiſchgenuß παρὰ φύσιν bloß in Bezug auf die Giganten genannt werde, ſo iſt einmal zu entgegnen, daß es weit natürlicher iſt, die Worte ganz allgemein zu verſtehen. Sodann aber iſt doch nicht denkbar, daß der Verfaſſer den Fleiſchgenuß als etwas der rohen Gigantennatur — wie ſie in den unſerer Stelle vorhergehenden Worten geſchildert wird — Unangemeſſenes, für die menſchliche Natur dagegen wohl ſich Eignendes angeſehen haben ſollte. Endlich iſt hier doch mit klaren Worten ausgeſprochen, daß die Natur, welche nur für den Menſchen berechnet ſei, ſo eingerichtet geweſen, daß vegetabiliſche Nahrung hinreichte.

Wer ſich noch nicht überzeugt haben ſollte, daß die Clementinen nach dieſer Stelle dem Fleiſchgenuß abhold ſind, mag auch das gleich Folgende näher ins Auge faſſen. «Aber jene begnügten ſich als unreine Weſen nicht mit der reinen Nahrung, ſondern trachteten nach dem Genuſſe des Bluts». Dann wird fortgefahren c. 16.: «Die damals lebenden Menſchen thaten aus Nachahmung ein Gleiches. So ſind wir nicht durch die Geburt böſe oder gut, ſondern werden beides erſt. Da es nun an vernunftloſen Thieren zu fehlen anfing, aßen jene Baſtarde auch Menſchenfleiſch, denn die, welche einmal Fleiſch in anderen Geſtalten gegeſſen, waren auch nicht weit entfernt vom Genuß des Menſchenfleiſches». —

Unläugbar geht aus den angeführten Worten hervor, daß die Clementinen den Genuß des Fleiſches nicht billigten. Denn wenn es heißt, die Giganten begnügten ſich nicht mit der reinen Nahrung, ſondern aßen Fleiſch, ſo wird doch unbeſtreitbar die thieriſche Nahrung ganz allgemein als eine unreine bezeichnet, da von der bei den obigen Worten «παρὰ φύσιν» allerdings möglichen Einſchränkung «für die Giganten» hier keine Rede ſein kann. Wenn fortgefahren wird: «So werden wir erſt gut oder böſe und ſind es nicht von Natur» ſo zeigt das Wort «ſo» doch unzweifelhaft, daß der Genuß des Fleiſches als etwas Böſes betrachtet wird. Noch klarer tritt dies endlich

in dem Ausſpruch hervor, es ſei kein großer Schritt vom Genuß des Thierfleiſches zu dem des Menſchenfleiſches. Bedarf es nach allem dieſen noch eines weitern Beweiſes für die Unrichtigkeit der Schenkelſchen Meinung, ſo kann man auch noch **h. III, 45.** hierherziehn, wo die Verwerflichkeit der Opfer aus dem dazu erforderlichen Schlachten der Thiere, dies aber als unrecht aus der Thatſache dargethan wird, daß die Iſraeliten, welche auf ihrem Zuge aus Aegypten Fleiſch verlangt hatten, gleich nach dem Genuſſe deſſelben ſterben mußten.

So iſt unſer Verfaſſer fern davon, den Genuß des Fleiſches zu billigen. Wie reimt ſich aber damit der Umſtand, daß er nirgends denſelben ausdrücklich verbietet, dagegen mehrere Male dringend einſchärft, nicht vom Götzenopferfleiſch und vom Fleiſch erſtickter Thiere zu eſſen? Wenn wir nun bei den Clementinen die Unterſcheidung eines höhern und niedern Standpunkts der Sittlichkeit, obwohl nicht klar entwickelt, antreffen, ſo wird die Annahme gewiß als eine natürliche erſcheinen, daß der Verfaſſer die Enthaltung vom erſtickten Fleiſch, wie vom Fleiſch der Götzenopfer als etwas durchaus Nothwendiges, die Enthaltung von allem Fleiſch dagegen für etwas beſonders Verdienſtliches angeſehen habe. Vergl. den folgenden §.

Dem Faſten legen die Clementinen eine große Bedeutung bei, indem ſie daſſelbe als ein beſonders geeignetes Mittel betrachten, die Dämonen, welche den Menſchen nachſtellen, um ſie zu Werkzeugen ihrer Lüſte zu gebrauchen, zu vertreiben, **h. IX, 10.** Insbeſondere machen ſie es vor der Taufe zur Pflicht, **h. III, 73. XIII, 9. 11.** Außerdem empfehlen ſie alles, was auf die äußere Reinerhaltung des Körpers Bezug hat, da ſie zwiſchen der innern und äußern Reinheit eine Wechſelwirkung annehmen [11]). Deshalb wird das öftere Baden dringend anempfohlen, nach jedem vollzogenen Beiſchlaf aber zur Pflicht gemacht, **h. VII, 8. XI, 28. 30. 33.**

Ueber die Beſchneidung findet ſich in den Homilien keine einzige Stelle, nur aus einer Stelle in der dem Brief des Pe-

---

11) **h. IX, 23.** *ὁ καθαρὸς καὶ τὸ ἔξω καὶ τὸ ἔσω καθᾶραι δύναται.* **h. IX, 29.** *ἐκ τῆς ἔσω γὰρ διανοίας ἡ τοῦ ἔξω σώματος ἀγαθὴ γίνεται προνοία.*

türlichen Genuß des Fleiſches (ἐπὶ τὴν παρὰ φύσιν τῶν ζώων βορὰν) wenden möchten. Schon aus dieſer Stelle geht hervor, daß der Verfaſſer den Fleiſchgenuß nicht billigt, da er ihn einen widernatürlichen nennt. Wenn Schenkel dagegen einwendet, daß der Fleiſchgenuß παρὰ φύσιν bloß in Bezug auf die Giganten genannt werde, ſo iſt einmal zu entgegnen, daß es weit natürlicher iſt, die Worte ganz allgemein zu verſtehen. Sodann aber iſt doch nicht denkbar, daß der Verfaſſer den Fleiſchgenuß als etwas der rohen Gigantennatur — wie ſie in den unſerer Stelle vorhergehenden Worten geſchildert wird — Unangemeſſenes, für die menſchliche Natur dagegen wohl ſich Eignendes angeſehen haben ſollte. Endlich iſt hier doch mit klaren Worten ausgeſprochen, daß die Natur, welche nur für den Menſchen berechnet ſei, ſo eingerichtet geweſen, daß vegetabiliſche Nahrung hinreichte.

Wer ſich noch nicht überzeugt haben ſollte, daß die Clementinen nach dieſer Stelle dem Fleiſchgenuß abhold ſind, mag auch das gleich Folgende näher ins Auge faſſen. «Aber jene begnügten ſich als unreine Weſen nicht mit der reinen Nahrung, ſondern trachteten nach dem Genuſſe des Bluts». Dann wird fortgefahren c. 16.: «Die damals lebenden Menſchen thaten aus Nachahmung ein Gleiches. So ſind wir nicht durch die Geburt böſe oder gut, ſondern werden beides erſt. Da es nun an vernunftloſen Thieren zu fehlen anfing, aßen jene Baſtarde auch Menſchenfleiſch, denn die, welche einmal Fleiſch in anderen Geſtalten gegeſſen, waren auch nicht weit entfernt vom Genuß des Menſchenfleiſches». —

Unläugbar geht aus den angeführten Worten hervor, daß die Clementinen den Genuß des Fleiſches nicht billigten. Denn wenn es heißt, die Giganten begnügten ſich nicht mit der reinen Nahrung, ſondern aßen Fleiſch, ſo wird doch unbeſtreitbar die thieriſche Nahrung ganz allgemein als eine unreine bezeichnet, da von der bei den obigen Worten «παρὰ φύσιν» allerdings möglichen Einſchränkung «für die Giganten» hier keine Rede ſein kann. Wenn fortgefahren wird: «So werden wir erſt gut oder böſe und ſind es nicht von Natur» ſo zeigt das Wort «ſo» doch unzweifelhaft, daß der Genuß des Fleiſches als etwas Böſes betrachtet wird. Noch klarer tritt dies endlich

in dem Ausſpruch hervor, es ſei kein großer Schritt vom Genuß des Thierfleiſches zu dem des Menſchenfleiſches. Bedarf es nach allem dieſen noch eines weitern Beweiſes für die Unrichtigkeit der Schenkelſchen Meinung, ſo kann man auch noch h. III, 45. hierherziehn, wo die Verwerflichkeit der Opfer aus dem dazu erforderlichen Schlachten der Thiere, dies aber als unrecht aus der Thatſache dargethan wird, daß die Iſraeliten, welche auf ihrem Zuge aus Aegypten Fleiſch verlangt hatten, gleich nach dem Genuſſe deſſelben ſterben mußten.

So iſt unſer Verfaſſer fern davon, den Genuß des Fleiſches zu billigen. Wie reimt ſich aber damit der Umſtand, daß er nirgends denſelben ausdrücklich verbietet, dagegen mehrere Male dringend einſchärft, nicht vom Götzenopferfleiſch und vom Fleiſch erſtickter Thiere zu eſſen? Wenn wir nun bei den Clementinen die Unterſcheidung eines höhern und niedern Standpunkts der Sittlichkeit, obwohl nicht klar entwickelt, antreffen, ſo wird die Annahme gewiß als eine natürliche erſcheinen, daß der Verfaſſer die Enthaltung vom erſtickten Fleiſch, wie vom Fleiſch der Götzenopfer als etwas durchaus Nothwendiges, die Enthaltung von allem Fleiſch dagegen für etwas beſonders Verdienſtliches angeſehen habe. Vergl. den folgenden §.

Dem Faſten legen die Clementinen eine große Bedeutung bei, indem ſie daſſelbe als ein beſonders geeignetes Mittel betrachten, die Dämonen, welche den Menſchen nachſtellen, um ſie zu Werkzeugen ihrer Lüſte zu gebrauchen, zu vertreiben, h. IX, 10. Insbeſondere machen ſie es vor der Taufe zur Pflicht, h. III, 73. XIII, 9. 11. Außerdem empfehlen ſie alles, was auf die äußere Reinerhaltung des Körpers Bezug hat, da ſie zwiſchen der innern und äußern Reinheit eine Wechſelwirkung annehmen [11]). Deshalb wird das öftere Baden dringend anempfohlen, nach jedem vollzogenen Beiſchlaf aber zur Pflicht gemacht, h. VII, 8. XI, 28. 30. 33.

Ueber die Beſchneidung findet ſich in den Homilien keine einzige Stelle, nur aus einer Stelle in der dem Brief des Pe-

11) h. IX, 23. ὁ καθαρὸς καὶ τὸ ἔξω καὶ τὸ ἔσω καθᾶραι δύναται. h. IX, 29. ἐκ τῆς ἔσω γὰρ διανοίας ἡ τοῦ ἔξω σώματος ἀγαθὴ γίνεται πρόνοια.

trus an den Jacobus nachſtehenden *διαμαρτυρία* geht hervor, daß der Verfaſſer derſelben eine große Bedeutung beilegt. Je mehr aber der Verfaſſer ein abſichtliches Schweigen über die Beſchneidung in den Homilien beachtet, mit deſto größerem Nachdruck dringt er auf die Nothwendigkeit der Taufe. Sie iſt zur Seligkeit unumgänglich nothwendig, h. VIII, 22. 23. XI, 25. 27. XIII, 13. 20. 21., auch der Rechtſchaffenſte und Frömmſte kann ohne dieſelbe nicht ſelig werden [12]). Wenn gleich deshalb bei der Ungewißheit der Lebensdauer mit der Taufe zu eilen gerathen wird, h. XI, 27. [13]), ſo wird anderſeits doch die Nothwendigkeit einer Vorbereitung auf dieſelbe geltend gemacht — Clemens wird ſogar erſt drei Monate, nachdem er ſich dem Petrus angeſchloſſen, von Letzterem getauft, h. XI, 35. — deren Dauer ſich nach dem ſittlichen Zuſtand richten müſſe [14]).

Die Taufe ſelbſt muß in fließendem Waſſer, in Quellen, Flüſſen oder, wo dieſe fehlen, im Meere Statt finden [15]). Die Clementinen berufen ſich hierfür auf einen Ausſpruch Chriſti, *ἀμὴν ὑμῖν λέγω, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρὸς, υἱοῦ, πνεύματος, οὐ μὴ εἰςέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*, h. XI, 26. Die Taufe geſchah auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes (vergl. die eben angeführte Stelle h. XI, 26.) — die *τριςμακαρία ἐπονομασία*, h. IX, 19. 23. und öfter.

Fragen wir nach dem Grunde, weshalb die Clementinen die abſolute Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit behaupten, ſo müſſen wir geſtehn, daß ein innerer Grund dafür in ihrem

---

12) h. XIII, 21. *νόμος ἦν, μηδὲ δίκαιον ἀβάπτιστον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰςελθεῖν*, vergl. XI, 25. *καὶ μή τοι νομίσῃς, ὅτι, κἂν πάντων τῶν ποτε γενομένων εὐσεβῶν εὐσεβέστερος γένῃ, ἀβάπτιστος δὲ ᾖς, ἐλπίδος τυχεῖν δυνήσῃ ποτέ.*

13) *σπεῦσον γεννηθῆναι θεῷ, ὅτι ἡ ἀναβολὴ κίνδυνον φέρει διὰ τὸ ἄδηλον εἶναι τοῦ θανάτου τὴν προθεσμίαν.*

14) Vergl. h. XIII, 9. Hier ſagt Petrus, daß die Mutter des Clemens ſich nur Einen Tag durch Faſten zur Taufe vorzubereiten brauche, da ſie Glauben bezeugt habe, ſonſt wäre eine weit längere Vorbereitungszeit erforderlich geweſen.

15) h. IX, 19. *ἀεννάῳ ποτάμῳ, ἢ πηγῇ, ἐπεὶ κἂν θαλάσσῃ ἀπολουσάμενοι κ. τ. λ.* So wird auch Clemens ſelbſt in fließendem Waſſer nicht weit von dem Meere getauft, h. XI, 35.

Syſtem nicht aufzufinden iſt. Iſt der Menſch vollkommen frei, kann er, wenn er nur will, ein heiliges Leben führen, wozu bedarf ein ſolcher noch der Taufe? Und doch behaupten ſie ausdrücklich, daß auch der vollkommen Gerechte und Heilige ohne die Taufe nicht ſelig werden kann (vergl. Anm. **12.**). Demnach iſt es ganz conſequent, wenn die Nothwendigkeit der Taufe hauptſächlich dadurch begründet wird, daß ſie von Gott geboten iſt, **h. XI, 25. 26.** [16]). «Laß Dich alſo taufen», wird **h. XI, 27.** geſagt, nachdem vorher gezeigt iſt, daß, wer ſich nicht taufen laſſen wolle, dadurch dem Willen Gottes widerſtrebe — «magſt Du gerecht oder ungerecht ſein». Und **h. XIII, 21.** wird ganz allein als Grund der Taufe angeführt, *ὅτι δόγμα θεοῦ κεῖται, ἀβάπτιστον εἰς τὴν αὐτοῦ βασιλείαν μὴ εἰςελθεῖν*, dagegen in der erſten Stelle **h. XI, 26.** außerdem noch ein anderer, ſogleich näher zu beſprechender Grund für die Nothwendigkeit der Taufe geltend gemacht wird.

Wir haben **§. 10.** als Lehre der Clementinen erkannt, daß, obwohl der Menſch mit vollkommner Freiheit zwiſchen dem Guten und Böſen wählen kann, doch eine Neigung zur Sünde in einem Jeden vorhanden iſt, die freilich noch nicht ſelbſt ſündlich iſt, aus der vielmehr erſt die Sünde hervorgeht (vergl. auch **§. 17.**). Wie ſomit ein jeder Menſch von ſeiner Geburt an eine Neigung zur Sünde hat, ſo wird ihm in der Taufe eine höhere Kraft zu Theil, durch welche die Folgen der aus ſinnlicher Luſt hervorgegangenen Geburt — nämlich die Neigung zur Sünde — aufgehoben werden, **h. XI, 26.** [17]).

Wird ſo dem Menſchen in der Taufe eine höhere Kraft zu Theil, ſo gewährt ſie ihm auch die Vergebung der früher

---

16) Als Grund, weshalb auch der Frommſte ohne die Taufe nicht zur Seligkeit gelangen wird, wird c. 25. angegeben, weil ein ſolcher ſich dem Willen Gottes widerſetzt. *Σὺ δὲ εἰ οὐ θέλεις, ὡς ἐκείνῳ* (scil. *θεῷ*) *ἔδοξε, βαπτισθῆναι, τῷ σῷ θελήματι ὑπηρετῶν ἐχθραίνεις τῇ ἐκείνου βουλῇ.* Und c. 26. wird die Frage aufgeworfen, *τί συμβάλλεται πρὸς εὐσεβείαν τὸ βαπτισθῆναι ὕδατι;* die Antwort iſt, *πρῶτον μὲν, ὅτι τὸ δόξαν θεῷ πράττεις.*

17) Dies nur kann der Sinn der Worte ſein h. XI , 26. *ὕδατος ἀναγεννηθεὶς θεῷ τὴν ἐξ ἐπιθυμίας πρώτην σοι γενομένην καταλλάσσεις γένεσιν.*

begangenen Sünden, h. VIII, 22. [18]). Selbſt der Gerechte hat ſich manche Vergehen unbewußt zu Schulden kommen laſſen, für die er in der Taufe Vergebung erhält.

Wie in der älteſten Kirche die ſubjective Aneignung des Heils in dem Act der Taufe concentrirt, und die Taufe als zuſammenfallend mit der Wiedergeburt gedacht wurde, ſo war auch unſerm Verfaſſer Getauft- und Wiedergeborenwerden daſſelbe [19]), nur mit dem allerdings unendlich wichtigen Unterſchiede, daß die alte Kirche die Beziehung der Taufe auf das durch Chriſtus erworbene Heil feſthielt, dieſe Beziehung auf Chriſtum dagegen in den Clementinen deshalb ganz fehlen mußte, weil ſie die göttliche Gnade *allein* auf die Mittheilung der Wahrheit beſchränkten und von der durch Chriſtum gewordenen Verſöhnung dem ganzen Zuſammenhang ihres Syſtems zufolge nichts wußten. In der Taufe erfolgt nach unſerm Verfaſſer die Mittheilung einer höhern Kraft und die Vergebung der Sünden in Folge einer myſtiſchen Wirkung des Waſſers [20]). «Fliehet zum Waſſer», heißt es h. XI, 26., «dies kann allein die

18) *βάπτισμα — — εἰς ἄφεσιν γίνεται τῶν πεπραγμένων ὑμῖν κακῶν.* So iſt öfter die Rede von der Taufe *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, z. B. h. XI, 27. XVII, 7.

19) h. VII, 8. *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν βαπτισθῆναι καὶ οὕτως διὰ τῆς ἁγνοτάτης βαφῆς ἀναγεννηθῆναι θεῷ διὰ τοῦ σώζοντος ὕδατος.* h. XI, 24. — — *πρωτογόνῳ ἀναγεννηθεὶς ὕδατι.* — c. 26. — — *ἐξ ὕδατος ἀναγεννηθεὶς θεῷ.* — — c. 27. wird *γεννηθῆναι θεῷ* identiſch gebraucht mit *βαπτίζεσθαι*, c. 35. wird die Taufe genannt eine von Gott geſchenkte Wiedergeburt. Vergl. auch die ſogenannte *διαμαρτυρία* (über dieſelbe ſiehe Capitel I. §. 3.) c. 1. *ἔνθεν* (nämlich in fließendem Waſſer) *ἡ δικαίων γίνεται ἀναγέννησις.*

20) Es iſt daher durchaus unrichtig und zeugt eben ſo ſehr von einer gänzlichen Verkennung des clementiniſchen Syſtems, wenn der Verfaſſer der «Clementine» in ſeiner Schrift: die Grundlage des evangeliſchen Pietismus, Leipzig 1833. S. 369. ſagt: «Ueber den Tod Chriſti als ein Sühnopfer wird (in den Clementinen) gar nichts geſagt, aber gewiß wird die ſündentilgende Kraft der Taufe von ſeinem Opfertode abgeleitet und als etwas bekanntes vorausgeſetzt»; — als die Behauptung Gfrörers (Jahrh. d. Heils, II. S. 436.), daß der chriſtliche Gebrauch der Taufe denſelben Vorſtellungen von der myſtiſchen Kraft des Waſſers, wie bei den Clementinen, ſeinen Urſprung verdanke, eine gänzliche Verkennung des Weſens der chriſtlichen Taufe involvirt. Vergl. den Abſchnitt über die Bedeutung der Clementinen.

Kraft des Feuers löſchen» [21]). Wer nicht zur Taufe kommen will, der hat noch den Geiſt der Waſſerſcheu [22]), der ihn hindert, dem lebendigen Waſſer zu nahen.

Wie kann aber das Waſſer eine ſolche Kraft haben? Die Clementinen antworten darauf: Es ſchwebt etwas von Anfang an Mitleidiges über dem Waſſer, das die Getauften durch die dreimal ſelige Anrufung von der künftigen Strafe befreit und nach der Taufe die guten Werke der Getauften wie Geſchenke Gott darbringt, **h. XI, 26.** Wie das Waſſer Alles erzeugt, das Waſſer aber den Anfang ſeiner Bewegung vom Geiſt erhält, der Geiſt aber ſeinen Urſprung von Gott hat, ſo läßt ſich hieraus ganz natürlich begreifen, wie man durch die Taufe zu Gott kommt, **h. XI, 24.** [23]).

Der Feier des Abendmahles wird nur beiläufig zwei Mal gedacht, **h. XI, 36. XIV, 1.**; in der erſtern Stelle wird des Brodes allein, in der letztern des Brodes und Salzes [24]) Erwähnung gethan.

---

§. 17.

Moral.

Credner in der oft erwähnten Abhandlung S. **294.** iſt der Anſicht, daß der Sittenlehre bei der Beurtheilung des höhern oder geringeren Werthes eines Religionsſyſtems ein vorherrſchender Einfluß nicht abzuſprechen ſei, und daß von dieſem

---

21) *διὸ προσφεύγετε τῷ ὕδατι, τοῦτο γὰρ μόνον τὴν τοῦ πυρὸς ὁρμὴν σβέσαι δύναται.* Dieſe Stelle erhält ihre Erklärung durch **h. IX, 11.** und **19.** Wie die Clementinen ſich Gott als eine Lichtgeſtalt denken, ſo ſtellen ſie ſich die Dämonen als feurige Naturen vor — Licht und Feuer ſind Syzygien. — Wie nun das Waſſer das Feuer löſcht, ſo verſcheucht es auch die feurigen Dämonen, **h. IX, 11. u. 19.** Vergl. Baur's Gnoſis S. **372.**

22) *Τούτῳ ὁ μήπω προςελθεῖν θέλων, ἔτι τὸ τῆς λύσσης φέρει πνεῦμα, οὗ ἕνεκα ἐπὶ τῇ αὐτοῦ σωτηρίᾳ ὕδατι ζῶντι προςελθεῖν οὐ θέλει*, **h. XI, 26.**

23) Ich bin bei der Ueberſetzung dieſer Stelle Baur'n gefolgt, Gnoſis **372.**

24) *Πέτρος τὸν ἄρτον ἐπ' εὐχαριστίᾳ κλάσας καὶ ἐπιθεὶς ἅλας τῇ μητρὶ πρῶτον ἔδωκε κ. τ. λ.*

Standpunkt aus betrachtet unſeren Clementinen ein ehrenvoller Platz angewieſen werden müſſe [1]). Allerdings wird vermöge des innigen Zuſammenhangs der Sittenlehre mit den dogmatiſchen Vorſtellungen die erſtere denſelben Werth haben, als die letzteren, und daher bei der Beurtheilung eines Religionsſyſtemes eben ſo gut in Betracht kommen als die dogmatiſchen Anſichten. Aber eben vermöge dieſes Zuſammenhangs werden die Trübungen der Glaubenslehre ſich auch in der Sittenlehre abſpiegeln, und umgekehrt. Wer in der Sittenlehre ſich von der Wahrheit entfernt, wird es auch in der Glaubenslehre, und wer in der letztern nicht auf dem einen Grunde — Chriſtus — ruht, muß auch in der erſtern das Wahre verfehlen. Es gibt keine Uebereinſtimmung derer in der Sittenlehre, die auf verſchiedenen Gebieten in der Dogmatik ſtehen. Und ſo geſtehe ich auch, der Sittenlehre der Clementinen eben ſo wenig als ihrer Glaubenslehre einen hohen Werth beilegen zu können. Die Trübungen, die uns in der erſtern entgegengetreten ſind, werden uns auch in der letztern begegnen. — Den Zuſammenhang der ethiſchen mit den dogmatiſchen Anſichten unſers Verfaſſers nachzuweiſen, wird unſer hauptſächliches Beſtreben bei der Darſtellung der Sittenlehre ſein.

Das ganze dogmatiſche Syſtem unſerer Clementinen ruht auf ihrer Auffaſſung der Sünde. Indem ſie die Sündhaftigkeit der menſchlichen Natur durchaus in Abrede ſtellen, beziehen ſie die Gnade Gottes in Chriſto nur auf die Mittheilung der Wahrheit — Chriſtus iſt ihnen nur der wahre Prophet — und zwar ganz conſequent nicht auf Mittheilung einer bisher unbekannten Wahrheit — denn das Neue des Chriſtenthums beſteht in der durch Chriſtus geſtifteten Verſöhnung, und wo dieſe verkannt wird, kann auch das Neue deſſelben nicht wohl anerkannt werden — ſondern auf die weitere Verbreitung der von Anfang an in geheimer Ueberlieferung fortgepflanzten Wahrheit. So erkennen ſie auch Chriſti ſpecifiſche Dignität ſo wenig, daß ſie ihn mit Adam, Enoch, — — — Moſes identificiren.

1) Wie auch ſchon Stäudlin im zweiten Band ſeiner Geſchichte der Sittenlehre Jeſu, Göttingen 1802. S. 78. die «trefflichen Grundſätze der Clementinen in Anſehung der Humanität, des Mitleids, der ehelichen Pflichten und der Keuſchheit» hervorgehoben hatte.

Wie mit der Lehre über die Sünde ſomit ihr ganzes dogmatiſches Syſtem eng zuſammenhängt, ſo nicht minder ihr ethiſches.

Faſſen wir zunächſt die Anſicht unſers Verfaſſers von der Sünde näher ins Auge. Das Verhältniß Gottes zum Urſprung des Böſen haben wir §. 4. betrachtet, die Entſtehung der Sünde im Menſchengeſchlecht §. 9., ohne daß wir an beiden Stellen die Theorie unſers Verfaſſers über die Entſtehung des Böſen vollſtändig entwickeln konnten.

Die Elementinen verbinden die Ableitung des Böſen «aus der Eigenſchaft alles endlichen Einzellebens in Gegenſätzen ſich zu entwickeln» mit der Ableitung deſſelben aus der Materie.

Nach der Anſicht unſers Verfaſſers iſt Gott allein eine Einheit, Alles, was außer ihm da iſt, zerfällt in Gegenſätze, von der höchſten Stufe des creatürlichen Daſeins, von der Sophia, der rechten Hand Gottes, welcher ſeine linke Hand — der Teufel — gegenüberſteht, bis zu den niedrigſten Regionen hinab. Wie nämlich die Subſtanzen der Welt zwei- und vierfach getheilt ſind, in das Warme und Kalte, das Feuchte und Trockne, ſo iſt auch Alles, was aus denſelben beſteht, in Gegenſätze zerſpalten, damit aus dieſen Gegenſätzen und Miſchungen — denn das Einfache iſt auch das Unlebendige, das Todte, h. XIX, 12. — die Luſt des Lebens hervorgehe[2]). So iſt der Himmel und die Erde entſtanden, ſo der Tag und die Nacht, das Licht und das Feuer, das Leben und der Tod[3]). Nicht anders verhält es ſich mit dem moraliſchen Gegenſatz des Guten und Böſen. Schon auf der erſten Entwicklungsſtufe aus Gott begegnet uns derſelbe — die Sophia oder der heilige Geiſt das gute, der Teufel das böſe, nicht etwa zuerſt gut, ſondern gleich böſe geſchaffene[4]) Princip. So

2) *Οὗτος μόνος τὴν μίαν καὶ πρώτην μονοειδῆ οὐσίαν τετραχῶς καὶ ἐναντίως ἔτρεψεν, εἶτα μίξας μυρίας κράσεις ἐξ αὐτῶν ἐποίησεν, ἵνα εἰς ἐναντίας φύσεις τετραμμέναι καὶ μεμιγμέναι τοῦ ζῆν ἡδονὴν ἐκ τῆς ἀντισυζυγίας ἐργάσωνται*, h. III, 33.

3) Vergl. §. 3.

4) Ohne daß Gott jedoch die Bosheit geſchaffen, vergl. §. 4.

war auch der erſte Menſch Adam der männliche oder der wahre Prophet ohne Sünde und Irrthum, dagegen Eva die weibliche oder falſche Prophetin, ein ſinnliches, ſchwaches, der Sünde und dem Irrthum unterworfenes Geſchöpf [5]). Auch bei den von Adam und Eva abſtammenden Menſchen herrſcht nach göttlicher Anordnung [6]) daſſelbe Geſetz des Gegenſatzes; nur geht hier nicht wie in der erſten Ordnung der Syzygien, das Gute dem Schlechten, ſondern das Schlechte dem Guten voran. So folgte auf den gottloſen Kain der gerechte Abel u. ſ. w. Demnach erſcheint das Böſe in den Clementinen nothwendig gegründet in dem Geſetz der Syzygien, d. h. in dem Geſetz für alles creatürliche Daſein, ſich in Gegenſätzen zu entwickeln. Wie in der phyſiſchen Natur erſt aus dieſen Gegenſätzen die Luſt des Lebens hervorgeht, ſo kann folgerecht das Gute nur ſeine Bedeutung durch das Böſe haben, und wenn das Lactantiusſche **malum interpretamentum boni** auch nicht beſtimmt in den Clementinen ausgeſprochen iſt [7]), ſo führt doch der Zuſammenhang ihres Syſtems auf dieſelbe Vorſtellung, wie ſie auch ſolchen Behauptungen (**h. XII, 32.**) *δικαῖος δέ ἐστιν ἐκεῖνος ὁ τοῦ εὐλόγου ἕνεκα τῇ φύσει μαχόμενος* zu Grunde liegt.

Wie demnach in dieſer irdiſchen Welt Alles in Gegenſätze zerſpalten iſt, ſo ſteht dieſer Welt ſelbſt, als einer der Herrſchaft des böſen Princips unterworfenen, das künftige, ewige, der Herrſchaft des guten Princips angehörende Reich entgegen. — So verbindet ſich in den Clementinen die Ableitung des Böſen aus der Eigenſchaft des creatürlichen Daſeins, ſich in Gegenſätze zu zerſpalten, mit einer in gewiſſer Weiſe duali-

---

5) Vergl. §. 8.

6) h. II, 16. heißt es, Gott habe bei den Menſchen die urſprüngliche Ordnung der Syzygien, nach welcher zuerſt das Beſſere, dann das Schlechtere kommt, verändert — — — *ἀλλὰ πάσας ἐναλλάσσει τὰς συζυγίας*, scil. *ὁ θεός*. Folglich herrſcht dieſes Geſetz des Gegenſatzes nach göttlicher Anordnung auch in der moraliſchen, nicht blos in der phyſiſchen Welt.

7) Wenn Baur, Gnoſis S. 336., als Anſicht der Clementinen angibt, daß das Böſe um des Guten willen nothwendig ſei, ſo liegt dies nicht in der von ihm angeführten Stelle h. XII, 29., aber wohl im ganzen Zuſammenhang ihres Syſtems begründet.

ſtiſchen Weltbetrachtung [8]). Zwar huldigen die Clementinen keinem abſoluten Dualismus, da ſie entſchieden und mit dem größten Nachdruck die Erſchaffung aller Dinge von Gott feſthalten. Allein bei genauerer Beſtimmung der Art und Weiſe der Schöpfung kommen ſie demſelben doch ganz nahe. Behaupten ſie gleich nicht die Ewigkeit der Materie außer und neben Gott, ſo doch in Gott ſelbſt als *μία οὐσία*: ſie emanirte aus ihm und ward dadurch zwei- und vierfach getheilt [9]). Damit hängt es denn auch zuſammen, daß ſie derſelben eine belebende Seele und eine gewiſſe Selbſtthätigkeit beilegen und ſie, wenn gleich nicht als abſolut feindlich, doch eben ſo wenig als dem Weſen Gottes entſprechend, vielmehr als den Keim des Böſen enthaltend anſehn [10]) und den Teufel als ihren Herrſcher betrachten. Dieſe Annäherung an den Dualismus zeigt ſich auch in der Lehre von dem Herrn dieſer Welt, dem Teufel. Ebenſo, wie die Materie, iſt auch der Teufel von Gott geſchaffen, nichts deſto weniger aber von Anfang an böſe geweſen, ohne daß die Schuld auf Gott fällt. Wie dieſe Welt der künftigen, ſo ſteht der Herrſcher der erſteren dem König des ewigen Reichs, Chriſto, gegenüber. — Derſelbe Gegenſatz iſt auch bei jedem einzelnen Menſchen vorhanden. Wie in Adam die Sophia oder der heilige Geiſt erſchien, in Eva dagegen das Princip dieſer Welt, die animaliſche Weltſeele und ſie eben deshalb der Sünde und dem Irrthum unterworfen war, während in Adam nicht einmal die Möglichkeit von beiden Statt fand, ſo iſt in jedem Menſchen vermöge der Abſtammung von beiden beider Natur vereinigt, der Geiſt Adams und die der Weltſeele verwandte animaliſche Seele. So concentriren ſich die Gegenſätze der Sophia und des Teufels, der künftigen und gegenwärtigen Welt im Menſchen ſelbſt — einerſeits **ſein ſinnliches Leben**, deſſen Princip die *ψυχή*, von der an ſich nur das Böſe, anderſeits

---

8) „Die Ableitung des Böſen aus der Eigenſchaft alles endlichen Einzelnlebens, in Gegenſätzen ſich zu entwickeln, ſetzt ſich ihrer innern Natur nach eben ſo leicht mit einer dualiſtiſchen Weltbetrachtung in Verbindung, als mit dem Pantheismus“. Vergl. die im hohen Grade ausgezeichnete Schrift von J. Müller über die Sünde, S. 231.

9) Vergl. §. 3.

10) Vergl. §. 4. Anm. 1. Ueber das Folgende vergl. §. 4.

war auch der erſte Menſch Adam der männliche oder der wahre Prophet ohne Sünde und Irrthum, dagegen Eva die weibliche oder falſche Prophetin, ein ſinnliches, ſchwaches, der Sünde und dem Irrthum unterworfenes Geſchöpf [5]). Auch bei den von Adam und Eva abſtammenden Menſchen herrſcht nach göttlicher Anordnung [6]) daſſelbe Geſetz des Gegenſatzes; nur geht hier nicht wie in der erſten Ordnung der Syzygien, das Gute dem Schlechten, ſondern das Schlechte dem Guten voran. So folgte auf den gottloſen Kain der gerechte Abel u. ſ. w. Demnach erſcheint das Böſe in den Clementinen nothwendig gegründet in dem Geſetz der Syzygien, d. h. in dem Geſetz für alles creatürliche Daſein, ſich in Gegenſätzen zu entwickeln. Wie in der phyſiſchen Natur erſt aus dieſen Gegenſätzen die Luſt des Lebens hervorgeht, ſo kann folgerecht das Gute nur ſeine Bedeutung durch das Böſe haben, und wenn das Lactantiusſche malum interpretamentum boni auch nicht beſtimmt in den Clementinen ausgeſprochen iſt [7]), ſo führt doch der Zuſammenhang ihres Syſtems auf dieſelbe Vorſtellung, wie ſie auch ſolchen Behauptungen (h. XII, 32.) *δικαῖος δέ ἐστιν ἐκεῖνος ὁ τοῦ εὐλόγου ἕνεκα τῇ φύσει μαχόμενος* zu Grunde liegt.

Wie demnach in dieſer irdiſchen Welt Alles in Gegenſätze zerſpalten iſt, ſo ſteht dieſer Welt ſelbſt, als einer der Herrſchaft des böſen Princips unterworfenen, das künftige, ewige, der Herrſchaft des guten Princips angehörende Reich entgegen. — So verbindet ſich in den Clementinen die Ableitung des Böſen aus der Eigenſchaft des creatürlichen Daſeins, ſich in Gegenſätze zu zerſpalten, mit einer in gewiſſer Weiſe duali-

---

5) Vergl. §. 8.

6) h. II, 16. heißt es, Gott habe bei den Menſchen die urſprüngliche Ordnung der Syzygien, nach welcher zuerſt das Beſſere, dann das Schlechtere kommt, verändert — — — *ἀλλὰ πάσας ἐναλλάσσει τὰς συζυγίας*, scil. *ὁ θεός*. Folglich herrſcht dieſes Geſetz des Gegenſatzes nach göttlicher Anordnung auch in der moraliſchen, nicht blos in der phyſiſchen Welt.

7) Wenn Baur, Gnoſis S. 336., als Anſicht der Clementinen angibt, daß das Böſe um des Guten willen nothwendig ſei, ſo liegt dies nicht in der von ihm angeführten Stelle h. XII, 29., aber wohl im ganzen Zuſammenhang ihres Syſtems begründet.

ſtiſchen Weltbetrachtung [8]). Zwar huldigen die Clementinen keinem abſoluten Dualismus, da ſie entſchieden und mit dem größten Nachdruck die Erſchaffung aller Dinge von Gott feſthalten. Allein bei genauerer Beſtimmung der Art und Weiſe der Schöpfung kommen ſie demſelben doch ganz nahe. Behaupten ſie gleich nicht die Ewigkeit der Materie außer und neben Gott, ſo doch in Gott ſelbſt als *μία οὐσία*: ſie emanirte aus ihm und ward dadurch zwei- und vierfach getheilt [9]). Damit hängt es denn auch zuſammen, daß ſie derſelben eine belebende Seele und eine gewiſſe Selbſtthätigkeit beilegen und ſie, wenn gleich nicht als abſolut feindlich, doch eben ſo wenig als dem Weſen Gottes entſprechend, vielmehr als den Keim des Böſen enthaltend anſehn [10]) und den Teufel als ihren Herrſcher betrachten. Dieſe Annäherung an den Dualismus zeigt ſich auch in der Lehre von dem Herrn dieſer Welt, dem Teufel. Ebenſo, wie die Materie, iſt auch der Teufel von Gott geſchaffen, nichts deſto weniger aber von Anfang an böſe geweſen, ohne daß die Schuld auf Gott fällt. Wie dieſe Welt der künftigen, ſo ſteht der Herrſcher der erſteren dem König des ewigen Reichs, Chriſto, gegenüber. — Derſelbe Gegenſatz iſt auch bei jedem einzelnen Menſchen vorhanden. Wie in Adam die Sophia oder der heilige Geiſt erſchien, in Eva dagegen das Princip dieſer Welt, die animaliſche Weltſeele und ſie eben deshalb der Sünde und dem Irrthum unterworfen war, während in Adam nicht einmal die Möglichkeit von beiden Statt fand, ſo iſt in jedem Menſchen vermöge der Abſtammung von beiden beider Natur vereinigt, der Geiſt Adams und die der Weltſeele verwandte animaliſche Seele. So concentriren ſich die Gegenſätze der Sophia und des Teufels, der künftigen und gegenwärtigen Welt im Menſchen ſelbſt — einerſeits *ſein ſinnliches Leben*, deſſen Princip die *ψυχή*, von der an ſich nur das Böſe, anderſeits

---

8) «Die Ableitung des Böſen aus der Eigenſchaft alles endlichen Einzelnlebens, in Gegenſätzen ſich zu entwickeln, ſetzt ſich ihrer innern Natur nach eben ſo leicht mit einer dualiſtiſchen Weltbetrachtung in Verbindung, als mit dem Pantheismus». Vergl. die im hohen Grade ausgezeichnete Schrift von J. Müller über die Sünde, S. 231.

9) Vergl. §. 3.

10) Vergl. §. 4. Anm. 1. Ueber das Folgende vergl. §. 4.

ſein geiſtiges, das $\pi\nu\varepsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$, von dem nur das Gute kommt [11]).

Wenn der Verfaſſer auf dieſe Weiſe die Sünde ins Phyſiſche hinabzieht, und conſequent den ſinnlichen Trieb und ſeine Befriedigung an ſich als das Böſe betrachten müßte [12]), ſo hebt er anderſeits doch die ethiſche Betrachtung des Böſen hervor. Wir haben ſchon §. 4. gezeigt, wie derſelbe innere Zwieſpalt der ethiſchen und gnoſtiſchen Richtung, der das ganze Syſtem der Clementinen durchzieht, auch darin hervortritt, daß ſie einerſeits das Böſe ins Phyſiſche hinabziehen, anderſeits aber doch wieder die ethiſche Betrachtung deſſelben geltend machen. — In dieſen Gegenſätzen, aus denen Alles, ja aus denen der Menſch ſelbſt beſteht, iſt der Menſch, wie ſie wiederholt beſtimmt hervorheben, durchaus frei, d. h. er beſitzt das gleiche Vermögen, ſich dem Guten, wie dem Böſen hinzugeben, ein Gott wohlgefälliges, heiliges Leben zu führen, wie umgekehrt, ja ohne dieſe Freiheit würde es nichts wahrhaft Gutes und Böſes geben.

Allein wie? Die Materie iſt dem Willen Gottes widerſtreitend, ihr Herr der Teufel, ihr innerſtes Princip wohnt in jedem Menſchen als $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, der Körper beſteht aus der Materie, und doch ſoll der Menſch ein heiliges reines Leben führen können? Iſt die Sünde nicht Naturnothwendigkeit, iſt es nicht abſolut unmöglich, ſich derſelben zu entziehn? Hätte der Verfaſſer die Sünde als habituellen Zuſtand gekannt, ſo würde er dieſen Behauptungen nicht haben entgehen können. Allein, da er die Sünde, wie wir nachher ſehen werden, nur als äußere That kennt, ſo iſt ſeine Antwort: Allerdings die ſündliche Luſt iſt in jedem Menſchen. Allein dieſe iſt noch ſelbſt keine Sünde, vielmehr iſt erſt durch dieſelbe die Möglichkeit zu ſündigen gegeben [13]). Die Sünde entſteht erſt dadurch, daß der Menſch — was durchaus in ſeinem freien Willen ſteht — die ſündliche Luſt in Thaten hervortreten läßt. Demnach fällt die Lehre unſers Verfaſſers über die Sünde in die beiden Sätze auseinander, die wir jetzt näher ins Auge zu faſſen und in ih-

11) Vergl. §. 7. Das Letztere werden wir in der Folge noch genauer erörtern.

12) In wie weit dies der Fall iſt, darüber nachher ein Mehreres.

13) Vergl. §. 9. Anm. 2.

rem Zuſammenhange mit ſeinen übrigen ethiſchen Anſichten zu betrachten haben: 1) die Sünde iſt kein habitueller Zuſtand, ſondern beſteht nur in einzelnen Handlungen, 2) die Quelle der Sünde iſt die ſinnliche Natur des Menſchen.

I. Die Sünde iſt kein habitueller Zuſtand, ſondern beſteht nur in einzelnen Handlungen. Wenn der Verfaſſer einerſeits — vermöge der Abſtammung von Eva — (vergl. §. 9.) die Menſchen als *δουλεύοντες ἐπιθυμίᾳ,* **h. IV, 23.** (vergl. **§. 10.** Anm. 4.), ja ſelbſt als *δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας,* **h. X, 4.**, bezeichnet und behauptet, daß die auf die Erde herniedergeſtiegenen Engel mit dem menſchlichen Körper auch zugleich *τὴν ἀνθρωπίνην ἐπιθυμίαν* angenommen hätten, **h. VIII, 13.**, anderſeits aber ſo oft und entſchieden hervorhebt, daß der Menſch von Natur weder gut noch böſe ſei, ſondern beides erſt werde, **h. VIII, 16.**, daß es ganz dem Menſchen anheim geſtellt ſei, ein heiliges Leben zu führen, oder ſich dem Böſen hinzugeben [14]), ſo geht unwiderſprechlich hervor, daß er die *ἐπιθυμία* nicht ſelbſt als Sünde anſieht, nicht den ganzen ſittlichen Zuſtand des Menſchen als einen ſündhaften erkennt, ſondern die Sünde nur als Thatſünde kennt. Wenn den Diakonen geboten wird, darauf zu achten, wer nahe daran ſei zu ſündigen, um die Sünde zu verhindern (vergl. Anm. 16.), ſetzt das nicht eine Anſicht voraus, nach der die Sünde nur in der That beſteht?

Iſt ſo nach den Clementinen die Richtung des Menſchen auf die Sünde nicht ſelbſt Sünde, geht die Sünde vielmehr erſt aus dieſer Neigung zur Sünde hervor, ſo muß uns die häufige, dringende Ermahnung, dieſe Neigung einzuſingen (*ἐπᾴδειν* **h. X, 5. XI, 11.** und öfter), ihre Ausbrüche zu hindern [15]) und deshalb jede Gelegenheit zur Sünde aufs ſorgfältigſte zu vermeiden [16]), ganz natürlich erſcheinen. So brin-

---

14) Vergl. §. 9. und beſonders §. 10.

15) Wie gradezu entgegengeſetzt der pauliniſchen Lehre, daß die Sündhaftigkeit erſt zum Ausbruch kommen mußte, um gründlich geheilt zu werden!

16) So befiehlt Petrus (vergl. den Brief des Clemens an den Jacobus c. 12.) den Diakonen, darauf zu achten, wer nahe daran ſei, zu

ſein geiſtiges, das πνεῦμα, von dem nur das Gute kommt [11]).

Wenn der Verfaſſer auf dieſe Weiſe die Sünde ins Phyſiſche hinabzieht, und conſequent den ſinnlichen Trieb und ſeine Befriedigung an ſich als das Böſe betrachten müßte [12]), ſo hebt er anderſeits doch die ethiſche Betrachtung des Böſen hervor. Wir haben ſchon §. 4. gezeigt, wie derſelbe innere Zwieſpalt der ethiſchen und gnoſtiſchen Richtung, der das ganze Syſtem der Clementinen durchzieht, auch darin hervortritt, daß ſie einerſeits das Böſe ins Phyſiſche hinabziehen, anderſeits aber doch wieder die ethiſche Betrachtung deſſelben geltend machen. — In dieſen Gegenſätzen, aus denen Alles, ja aus denen der Menſch ſelbſt beſteht, iſt der Menſch, wie ſie wiederholt beſtimmt hervorheben, durchaus frei, d. h. er beſitzt das gleiche Vermögen, ſich dem Guten, wie dem Böſen hinzugeben, ein Gott wohlgefälliges, heiliges Leben zu führen, wie umgekehrt, ja ohne dieſe Freiheit würde es nichts wahrhaft Gutes und Böſes geben.

Allein wie? Die Materie iſt dem Willen Gottes widerſtreitend, ihr Herr der Teufel, ihr innerſtes Princip wohnt in jedem Menſchen als ψυχή, der Körper beſteht aus der Materie, und doch ſoll der Menſch ein heiliges reines Leben führen können? Iſt die Sünde nicht Naturnothwendigkeit, iſt es nicht abſolut unmöglich, ſich derſelben zu entziehn? Hätte der Verfaſſer die Sünde als habituellen Zuſtand gekannt, ſo würde er dieſen Behauptungen nicht haben entgehen können. Allein, da er die Sünde, wie wir nachher ſehen werden, nur als äußere That kennt, ſo iſt ſeine Antwort: Allerdings die ſündliche Luſt iſt in jedem Menſchen. Allein dieſe iſt noch ſelbſt keine Sünde, vielmehr iſt erſt durch dieſelbe die Möglichkeit zu ſündigen gegeben [13]). Die Sünde entſteht erſt dadurch, daß der Menſch — was durchaus in ſeinem freien Willen ſteht — die ſündliche Luſt in Thaten hervortreten läßt. Demnach fällt die Lehre unſers Verfaſſers über die Sünde in die beiden Sätze auseinander, die wir jetzt näher ins Auge zu faſſen und in ih-

11) Vergl. §. 7. Das Letztere werden wir in der Folge noch genauer erörtern.

12) In wie weit dies der Fall iſt, darüber nachher ein Mehreres.

13) Vergl. §. 9. Anm. 2.

rem Zuſammenhange mit ſeinen übrigen ethiſchen Anſichten zu betrachten haben: 1) die Sünde iſt kein habitueller Zuſtand, ſondern beſteht nur in einzelnen Handlungen, 2) die Quelle der Sünde iſt die ſinnliche Natur des Menſchen.

I. Die Sünde iſt kein habitueller Zuſtand, ſondern beſteht nur in einzelnen Handlungen. Wenn der Verfaſſer einerſeits — vermöge der Abſtammung von Eva — (vergl. §. 9.) die Menſchen als *δουλεύοντες ἐπιθυμίᾳ,* **h. IV, 23.** (vergl. **§. 10.** Anm. 4.), ja ſelbſt als *δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας,* **h. X, 4.**, bezeichnet und behauptet, daß die auf die Erde herniedergeſtiegenen Engel mit dem menſchlichen Körper auch zugleich *τὴν ἀνθρωπίνην ἐπιθυμίαν* angenommen hätten, **h. VIII, 13.**, anderſeits aber ſo oft und entſchieden hervorhebt, daß der Menſch von Natur weder gut noch böſe ſei, ſondern beides erſt werde, **h. VIII, 16.**, daß es ganz dem Menſchen anheim geſtellt ſei, ein heiliges Leben zu führen, oder ſich dem Böſen hinzugeben [14]), ſo geht unwiderſprechlich hervor, daß er die *ἐπιθυμία* nicht ſelbſt als Sünde anſieht, nicht den ganzen ſittlichen Zuſtand des Menſchen als einen ſündhaften erkennt, ſondern die Sünde nur als Thatſünde kennt. Wenn den Diakonen geboten wird, darauf zu achten, wer nahe daran ſei zu ſündigen, um die Sünde zu verhindern (vergl. Anm. 16.), ſetzt das nicht eine Anſicht voraus, nach der die Sünde nur in der That beſteht?

Iſt ſo nach den Clementinen die Richtung des Menſchen auf die Sünde nicht ſelbſt Sünde, geht die Sünde vielmehr erſt aus dieſer Neigung zur Sünde hervor, ſo muß uns die häufige, dringende Ermahnung, dieſe Neigung einzuſingen (*ἐπᾴδειν* **h. X, 5. XI, 11.** und öfter), ihre Ausbrüche zu hindern [15]) und deshalb jede Gelegenheit zur Sünde aufs ſorgfältigſte zu vermeiden [16]), ganz natürlich erſcheinen. So drin-

---

14) Vergl. §. 9. und beſonders §. 10.

15) Wie gradezu entgegengeſetzt der pauliniſchen Lehre, daß die Sündhaftigkeit erſt zum Ausbruch kommen mußte, um gründlich geheilt zu werden!

16) So befiehlt Petrus (vergl. den Brief des Clemens an den Jacobus c. 12.) den Diakonen, darauf zu achten, wer nahe daran ſei, zu

gen die Clementinen an ſehr vielen Stellen nachdrücklich auf eine frühzeitige Verheirathung der Jünglinge, damit die Gelegenheit, den Geſchlechtstrieb auf unerlaubte Weiſe zu befriedigen, vermieden werde (h. **III, 68. IV, 19. V, 25.**), ja ſie machen die Sorge hierfür zu einer der erſten Pflichten der Presbyter[17]).

Es war ganz conſequent, wenn der Verfaſſer, wie er die Sünde in einzelnen Handlungen beſtehen ließ, ſo das Weſen der Frömmigkeit in die Vollbringung guter Werke ſetzte — dieſelbe Aeußerlichkeit mußte ſich hier, wie dort kund geben. Alles kommt darauf an, daß gute Werke vollbracht werden, die *εὐποιΐα* führt zu Gott, h. **XI, 11.**, durch gute Werke könnt Ihr Erben werden des ewigen Lebens, h. **XI, 17.**, durch gute Werke erlangen wir die Aehnlichkeit mit Gott, h. **X, 6.**, der Glaube iſt nur dazu da, damit wir das, was Gott befohlen, thun, h. **VIII, 6.** Durch die Berufung haben wir noch keinen Anſpruch auf Lohn, da ſie nicht unſer eignes Werk iſt, erſt wenn wir nach derſelben G u t e s t h u n, werden wir Lohn dafür erhalten, h. **VIII, 4.** Ja ſelbſt die Furcht und die Liebe zu Gott werden h. **XVII, 12.** nur als Mittel zur Vollbringung guter Handlungen betrachtet. Wenn Jemand, ohne Gott zu fürchten, ſündlos zu leben vermag, dann möge er immerhin ihn nicht fürchten, denn er kann auch aus Liebe zu Gott das unterlaſſen, was Gott nicht will. D e n n d i e F u r c h t, w i e d i e L i e b e z u G o t t i ſ t g e b o t e n, d a m i t e i n J e d e r ſ e i n e r e i g e n t h ü m l i c h e n B e ſ c h a f f e n h e i t n a c h d a s E i n e o d e r d a s A n d e r e a l s p a ſ ſ e n d e s M i t t e l g e b r a u c h e n k a n n. —

ſündigen (*τίς μέλλει ἁμαρτάνειν*), damit ja der Ausbruch derſelben verhindert werde. So ſchärft Petrus h. **IV, 19.** ein, das Anhören der griechiſchen Mythologie zu vermeiden, ja, wenn möglich, die Städte zu fliehen, um jeder Gelegenheit zur Sünde auszuweichen. So wird einer Frau zur Pflicht gemacht, nie allein mit Jünglingen zuſammen zu ſein, h. **XIII, 18.**

17) Vergl. den Brief des Clemens an den Jacobus c. 7. *Τὰ δὲ κατὰ τοὺς πρεσβυτέρους ἔστω τάδε. Πρὸ πάντων τοὺς νέους πρὸς γάμον ζευγνύτωσαν ἐν τάχει προλαμβάνοντες τῆς νεαζούσης ἐπιθυμίας τὰ παγιδεύματα.*

Mag es nun aus Furcht oder Liebe geſchehen, begehet nur keine Sünde [18]).

Demgemäß betrachtet unſer Verfaſſer die Liebe und Furcht Gottes als Mittel, gute Werke zu vollbringen, ganz beſonders ſchien ihm aber die Letztere hierzu geeignet zu ſein. Wem es möglich iſt, ohne Gott zu fürchten, nicht zu ſündigen, der fürchte Gott nicht — — —. Aber Viele, die Gott nicht fürchten, ſündigen viel. Daher laßt uns Gott fürchten. Wie Waſſer das Feuer auslöſcht, ſo hebt die Furcht die Begierde zum Böſen auf, **h. XVII, 12.** Es iſt ganz charakteriſtiſch für die ethiſche Anſchauungsweiſe unſers Verfaſſers und ſeine äußerliche Betrachtungsweiſe, wonach auf die äußere That der Geſinnung gegenüber aller Werth gelegt wird, daß er der Furcht vor Gott, oder, was hiermit nach den Clementinen zuſammenfällt (ſiehe gleich weiter hin) der Furcht vor der Strafe eine ſo große Bedeutung beilegt. *Ἡ εὐποιΐα ἐκ τοῦ φοβεῖσθαι γίνεται,* wird **h. XVII, 11.** geſagt, und **h. XII, 13.** wird als einziges Mittel, ſich die allgemeine Menſchenliebe anzueignen, die Furcht genannt. Und ſo wird noch in ſehr vielen Stellen die Furcht als das wirkſamſte Mittel zur Unterlaſſung böſer, wie zur Hervorbringung guter Handlungen dringend anempfohlen, **h. V, 26. X, 5. XII, 33. XIII, 16. 17. XIV, 8.** Deshalb wird dieſelbe **h. XVII, 7.** auch als das vornehmſte Gebot Jeſu hingeſtellt [19]). —

Fragen wir, in wie fern die Furcht Gottes eine ſolche Wirkung haben kann, ſo antworten die Clementinen: «Wir müſſen Gott fürchten, weil er gerecht iſt, **h. XVII, 12.**, d. h. weil er

---

18) *Εἰ μὲν οὖν τινι δυνατόν ἐστιν, ἄνευ τοῦ φοβεῖσθαι τὸν θεὸν, μὴ ἁμαρτάνειν, μὴ φοβείσθω, ἔξεστι γὰρ ἀγάπῃ τῇ πρὸς αὐτὸν, ὃ αὐτῷ μὴ δοκῇ, μὴ πράττειν. Καὶ γὰρ φοβηθῆναι γέγραπται καὶ ἀγαπᾶν παρήγγελται, ἵνα πρὸς τὴν αὐτοῦ ἕκαστος κρᾶσιν ἐπιτηδείῳ χρήσηται φαρμάκῳ — — —. Εἴτε οὖν φοβούμενοι, εἴτε ἀγαπῶντες, μὴ ἁμαρτάνετε.* Kann es eine äußerlichere Auffaſſung der Frömmigkeit geben?

19) *Εἰς τὰ ἀμαθῆ ἔθνη ἀποστέλλων ἡμᾶς βαπτίζειν αὐτοὺς εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἐνετείλατο ἡμῖν, πρότερον διδάξαι αὐτοὺς, ἀφ᾽ ὧν ἐντολῶν αὕτη πρώτη καὶ μεγάλη τυγχάνει τὸ φοβηθῆναι κύριον τὸν θεὸν καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύειν.* Weder Matth. XXII, 37., noch Deuteron. VI, 13., wird dies Gebot als das wichtigſte bezeichnet.

das Gute belohnt und das Böſe beſtraft, h. III, 31. Demnach fällt die Furcht vor Gott, als Mittel rechtſchaffen zu leben, zuſammen mit der Furcht vor der Strafe und der Hoffnung auf künftige Belohnung. So heißt es h. III, 31: «Ihr müßt kein Unrecht thun und die Euch zugefügten Beleidigungen ertragen. Dies würde der menſchlichen Natur unmöglich ſein ohne Erkenntniß der Gerechtigkeit Gottes, nach der er die Ungerechten beſtraft, die Frommen aber belohnt». Auch h. V, 25. 26. wird die Furcht vor der Strafe als Antrieb, die Sünde zu meiden, hervorgehoben, und umgekehrt die Erinnerung an die künftige Belohnung als Ermunterung zur Tugend gebraucht. Vergl. noch Brief des Clemens an den Jacobus c. 4., h. III, 65. und öfter.

II. Als den zweiten Hauptirrthum unſers Verfaſſers haben wir ſeine Anſicht bezeichnet, wonach als Quelle der Sünde die Sinnlichkeit erſcheint.

Iſt die Materie etwas, wenn nicht abſolut Bösartiges, doch dem göttlichen Weſen ſo wenig Entſprechendes, daß es die Keime des Böſen enthält, iſt der Herrſcher derſelben der Teufel, dann iſt conſequent jede Berührung derſelben, jeder Genuß der Nahrung, wie jeder Beſitz und ſelbſt die nothwendigſte Kleidung ſündig und bringt den Menſchen mit dem Teufel und ſeinen Dämonen in Verbindung. Wirklich geht der Verfaſſer bis zu dieſer Behauptung, wenn er h. IX, 9. ſagt, daß die Dämonen zugleich mit der Nahrung, welche ihnen angehöre, in die menſchlichen Körper hineinkommen, und h. IX, 12. erklärt, daß ſich in den Speiſen die ungöttliche Weltſeele befinde und ſich beim Genuß derſelben mit der Menſchenſeele vereinige, wie auch der Ausſpruch πᾶσι τὰ κτήματα ἁμαρτήματα die conſequente Folgerung dieſer Anſchauung enthält. Dann aber bliebe für den Menſchen nur der Ausweg, ſich ſelbſt das Leben zu nehmen. In Rückſicht hierauf veränderte der Verfaſſer die aus ſeinen Grundſätzen ſich conſequent ergebende Behauptung, daß die Befriedigung der ſinnlichen Triebe an ſich ſündlich ſei, dahin, daß nur die nothwendigſte Nahrung und Kleidung geſtattet ſei. Die dem künftigen Reich angehören, heißt es h. XV, 7., dürfen, da freiwilliger Tod unerlaubt, nur die nothwendigſte Nahrung, nur Waſſer und Brod genie-

ßen, da Nacktheit unanſtändig iſt, nur Eine Kleidung haben [20]).

So verfolgen die Clementinen eine ſtreng asketiſche Richtung. Das Göttliche ſoll ſich nicht in den irdiſchen Lebensverhältniſſen offenbaren, ſondern, wie die Gebiete des Göttlichen und des Irdiſchen auseinander liegen, wie Chriſtus der Herrſcher des künftigen und der Teufel der Fürſt der gegenwärtigen Welt, ſo iſt das Irdiſche von denen zu fliehn, welche Chriſto angehören, und das Streben des Menſchen muß auf Entſinnlichung gerichtet ſein.

Die asketiſche Richtung zeigt ſich zuerſt in dem Dringen auf die größte Mäßigkeit und Einfachheit in Speiſe und Trank. Die Nothwendigkeit derſelben ergibt ſich aus der Betrachtung, daß die ungöttliche Weltſeele, welche die ganze Materie und ſomit auch alle Speiſen durchdringt, ſich durch die Nahrung mit der Seele des Menſchen vereinigt, und die gröbern Theile der Nahrung im Körper wie ein Gift zurückbleiben, **h. IX, 12.** [21]), und ſo der fett gemachte Körper die Seele zu unerlaubten Lüſten hinzieht, **h. XIII, 18.** Ferner dringen die Dämonen mit den Speiſen in den Körper hinein, **h. IX, 9.** Daher dürfen denn diejenigen, welche dem künftigen Reich angehören, durchaus nichts von dem Irdiſchen als das ihrige betrachten, ja ſie dürften gar nichts genießen, wenn nicht ein freiwilliger Tod

---

20) *οἱ δὲ τὰ τῆς μελλούσης βασιλείας κρίναντες λαβεῖν τῶν ἐνταῦθα ὡς ἀλλοτρίου βασίλεως ἴδια ὄντα αὐτοῖς νομίζεσθαι οὐκ ἔξεστιν, ἢ ὕδατος μόνου καὶ ἄρτου — — πρὸς τό ζῆν, ἐπειδὴ ἑκόντι ἀποθανεῖν οὐκ ἔξεστιν, ἔτι δὲ καὶ περιβολαίου ἑνὸς, γυμνὸν γὰρ ἑστᾶναι οὐκ ἐφίεται.* So klar iſt, was der Verfaſſer ſagen will, ſo liegt doch am Tage, daß der Text verdorben iſt. Sollte vielleicht zu leſen ſein: *Τοῖς δὲ τὰ τῆς μελλούσης βασιλείας κρίνασι λαβεῖν, τὰ ἐνταῦθα ὡς ἀλλοτρίου βασίλεως, ἴδια ὄντα αὐτοῖς νομίζεσθαι οὐκ ἔξεστιν, ἢ ὕδωρ μόνον καὶ ἄρτον πρὸς τὸ ζῆν, ἐπειδή ἑκόντι ἀποθανεῖν οὐκ ἔξεστιν, ἔτι δὲ καὶ περιβόλαιον ἕν, γυμνὸν γὰρ ἑστᾶναι οὐκ ἐφίεται.*

21) *Ἡ γὰρ καθόλου καὶ γεώδης ψυχὴ **αἰτίᾳ** πάντων βρώτων διικνουμένη ὑπὸ τῆς πλείονος τροφῆς ἐπὶ πλεῖον προςληφθεῖσα αὐτὴ μὲν ὡς συγγενεῖ ἑνοῦται τῷ πνεύματι, ὅπερ ἐστὶν ἀνθρώπου ψυχὴ, τὸ δὲ τῆς τροφῆς ὑλῶδες τῷ σώματι ἐνωθὲν ὡς δεινὸς αὐτῷ ὑπολείπεται ἰός.* Ueber den Ausdruck *αἰτίᾳ* vergl. Credner's Abhandlung über Eſſäer und Ebioniten S. 282.

unerlaubt wäre, daher denn der Genuß von Brod und Waſſer verſtattet iſt, h. XV, 7. [22]).

Mit der Vorſtellung von der verunreinigenden Wirkung der Materie hängt auch die Bedeutung zuſammen, welche der äußeren Reinlichkeit in den Clementinen beigelegt wird. Obgleich der Verfaſſer zugibt, daß die Reinheit der Seele die Hauptſache ſei, h. XI, 28., ſo gilt ihm doch das Halten auf körperliche Reinheit ſo viel, daß er daſſelbe als etwas der wahren Religion Eigenthümliches anſieht, ἴδιον θρησκείας θεοῦ, h. XI, 28. Hierin iſt denn auch die angelegentliche Empfehlung des öftern Badens begründet, vergl. §. 16. Auch die Bedeutung, welche das Faſten nach den Clementinen hat (vergl. §. 16.), ergibt ſich aus dem Entwickelten.

Die asketiſche Richtung zeigt ſich ſodann in der dringenden Anempfehlung der größten Armuth. Wenn auch der Satz, «daß der Beſitz überhaupt ſündhaft ſei», h. XV, 9., ſich als Conſequenz ihrer Betrachtungsweiſe dieſer Welt ergab, ſo geſtatten ſie doch, «da Nacktheit unanſtändig iſt», den Gebrauch der nothwendigſten Kleidungsſtücke περιβόλαιον ἕν, h. XV, 7., und die Behauptung, «daß aller Beſitz Sünde ſei», milderte ſich in die ἃ κεκτήμεθα πλείονα, εἴτε ἐσθῆτα, εἴτε βρώματα, εἴτε ποτὰ, εἴτε ἄλλα τινὰ, ἁμαρτίας κεκτήμεθα. Daher wird ſo oft und angelegentlich die Armuth empfohlen und das Mittheilen zur Pflicht gemacht, h. III, 69. XII, 32. XV, 10. Indeſſen wird doch auch geltend gemacht, daß nicht jeder Arme Gott wohlgefällig ſei, ſondern nur der, welcher nicht mehr zu haben wünſcht, und der ſonſt unbeſcholten lebt, h. XV, 10. [23]).

---

22) Indeſſen iſt es wohl mit dem «Brod und Waſſer», deſſen Genuß nach dieſer Stelle allein verſtattet iſt, ſo genau nicht zu nehmen, da Petrus ſelbſt h. XII, 6. ſagt: ἄρτῳ μόνῳ καὶ ἐλαίαις χρῶμαι καὶ σπανίως λαχάνοις. Es ſoll vielmehr nur die Nothwendigkeit der größten Enthaltſamkeit und Mäßigkeit recht eingeſchärft werden.

23) Es iſt daher nicht ganz richtig, wenn öfter behauptet wird, wie z. B. von Strauß Leben Jeſu, Theil I. S. 267., von Schultheß Annalen 1828. S. 267., daß in den Clementinen der abſtracte Gegenſatz ſei von jetzigem Leiden und künftigem Wohlergehn. Vielmehr heben die Clementinen ausdrücklich hervor, h. XV, 10., daß die Armuth an ſich noch nicht zur Theilnahme an der künftigen Glückſeligkeit berechtige.

Da der Verfaſſer die Sünde in die Sinnlichkeit verlegt und ſie mithin von dem eigentlichen Ich des Menſchen entfernt, indem er ihr ein Gebiet anweiſet, welches in Bezug auf das eigentliche Ich des Menſchen ein äußeres iſt, konnte er derſelben auch keine tief verunreinigende Wirkung auf den ganzen Menſchen beilegen [24]). *Das πνεῦμα im Menſchen iſt der Befleckung unfähig, nur das pſychiſche Princip iſt derſelben ausgeſetzt,* iſt die folgerechte Behauptung aus ſeiner äußerlichen Auffaſſung des Böſen [25]). Eben deshalb ſteht es aber auch immer in der Macht des Menſchen, ſich der Sünde zu entziehn, es bleibt ihm immer jeden Augenblick die Freiheit, ſich ihrer Herrſchaft ganz zu entſchlagen, das immer gleiche Vermögen, ſich dem Guten oder dem Böſen zuzuwenden [26]). «Glaubt mir, wenn Ihr nur wollt, könnt Ihr Euch ganz und gar beſſern», ſagt Petrus zum Volke. Vergl. das §. 10. Entwickelte.

Es leuchtet wohl ein, daß hiermit auch eine Verkennung der Strenge des Sittengeſetzes verbunden ſein mußte. Hätte der Verfaſſer dieſes in ſeiner Heiligkeit erkannt, ſo würde ſich ihm gewiß die Ueberzeugung aufgedrungen haben, daß nicht die eigne Kraft des Menſchen ſeinen Anforderungen zu entſprechen vermöge. Sicher konnte der, welcher das Weſen der Frömmigkeit in äußere Handlungen ſetzte, dem deshalb die Liebe und

24) Vergl. Julius Müller a. a. O. S. 160 ff.

25) Dies iſt nicht etwa nur eine Conſequenz aus der Anſchauungsweiſe des Verfaſſers, ſondern beſtimmt von ihm ausgeſprochen. Denn wenn er einmal daraus, daß Adam das ἅγιον πνεῦμα hatte, folgert, daß er nicht ſündigen konnte, weil das ἅγιον πνεῦμα geſündigt haben müßte, was unmöglich ſei (vergl. §. 8.), und der Anſicht iſt, daß daſſelbe ἅγιον πνεῦμα im Menſchen vermöge der Abſtammung von Adam als πνεῦμα wohne (vergl. §. 7.), und nur durch die Verbindung deſſelben mit der von der Eva herrührenden ψυχή die Möglichkeit der Sünde gegeben ſei (vergl. §. 9.), auf der andern Seite aber annimmt, daß dies πνεῦμα im Menſchen durch die Sünde *ſchwinde* — weshalb denn auch die Gottloſen einer endlichen Vernichtung entgegengehn — (vergl. §. 7.), ſo iſt doch offenbar ſeine Meinung, daß nicht der Geiſt des Menſchen, ſondern nur die ψυχή der Befleckung durch die Sünde fähig ſei.

26) Freilich gibt es auch nach den Clementinen einen Zuſtand der ſittlichen Entartung, wo das Böſe aufhört eine That des freien Willens zu ſein, wo der Menſch ſündigen muß. Vergl. §. 10. Anm. 2.

Furcht Gottes geboten war, damit ein Jeder entweder aus Liebe, oder aus Furcht rechtſchaffen lebe, h. **XVII, 12.**, der die Menſchenliebe nur als Mittel zur *εὐποιΐα* betrachtete, der daraus, daß aus der Unzucht Kriege und Tumulte entſtänden (h. **IV, 20. 21.**), bewies, daß ſie Sünde ſei, der das Gebot Chriſti «liebet Eure Feinde» ſo verdrehte: «haſſet die nicht, welche zu haſſen unrecht iſt», h. **VIII, 23.**, und ausſprach «der Gerechte verſucht auch ſeine Feinde zu lieben», h. **XI, 20. XII, 32.**, und dadurch zur Feindesliebe aufforderte, daß er nachwies, wie ſelbſt unſere Feinde im Grunde unſere Wohlthäter ſeien [27]), der die ſogenannte **fraus pia** für erlaubt erklärte [28]), — ſicher konnte ein ſolcher die Bedeutung der Worte «Du ſollſt heilig ſein, denn ich bin heilig», nicht erkannt haben.

Eng mit der ganzen Anſchauungsweiſe des Verfaſſers hing auch die Unterſcheidung deſſen, was die Sittenlehre als nothwendig gebiete, von dem, was ſie nur rathe, die Unterſcheidung eines höhern und niedern Standpunktes der Sittlichkeit, von denen dieſer zur Seligkeit hinreiche, jener aber noch etwas beſonders Verdienſtliches habe, zuſammen. Die Quelle hiervon liegt einerſeits in der Verkennung der Strenge des Geſetzes — nur wo man durch äußerliche Handlungen dem Sittengeſetz genügen zu können glaubt, kann eine ſolche Unterſcheidung gemacht werden, nur da kann man hoffen, noch etwas mehr leiſten zu können, als zur Seligkeit nothwendig iſt — anderſeits in der asketiſchen Richtung des Verfaſſers. Immer konnten es ja nur Wenige ſein, die ſich von allem Irdiſchen, ſoweit es überhaupt möglich iſt, zurückziehen konnten, der Menge war dies unmöglich, — daher denn jene Wenigen etwas beſonders Verdienſtliches übernahmen. Es kam hierzu bei unſerm Verfaſſer noch etwas Anderes. Das Chriſtenthum iſt ihm mit dem ächten Judenthum identiſch, daher es denn nach ſeiner Anſicht ge-

27) h. **XII, 33.** Inſofern unſere Feinde uns Uebel zufügen, büßen wir dadurch die begangenen Sünden ab und werden ſomit von den ewigen Strafen befreit. *Ταύτην* (scil. *τὴν φιλανθρωπίαν*) *λαβεῖν ἔστιν, ἐὰν πληροφορηθῇ τις, ὅτι οἱ ἐχθροὶ πρὸς καιρὸν κακουχοῦντες, οὓς μισοῦσιν, αἰωνίου κολάσεως ἀπαλλαγῆς αὐτοῖς αἴτιοι γίνονται.* Ueber dieſe Vorſtellung vergl. §. 6. gegen Ende.

28) Wie wir ſogleich ſehen werden.

nügte, entweder die eine, oder die andere Religion zu kennen. Aber eine höhere Gnoſis beſitzt der, welcher beide in ihrer Einheit erkennt, der iſt ἐν θεῷ πλούσιος, h. VIII, 7. Dieſe höhere Gnoſis kommt aber nur den Lehrern des Volks (Brief des Petrus an Jacobus, vergl. auch die διαμαρτυρία c. 1.), daher insbeſondere nur den Biſchöfen, dann aber allen Klerikern zu, welche eben deshalb die unmündige Menge der Chriſten in Bezug auf die religiöſe Erkenntniß zu leiten haben; wie umgekehrt die erſte Pflicht der Menge der unbedingte Gehorſam gegen den Biſchof iſt (vergl. §. 18.). Die Erkenntniß vieler Wahrheiten, z. B. daß im alten Teſtament das Wahre mit Falſchem vermiſcht vorliegt (τὸ μυστήριον τῶν γραφῶν), eignet ſich nicht für die Menge, die dadurch nur beunruhigt werden würde, h. II, 39. Eben deshalb iſt es aber nicht nur erlaubt, ſondern auch Pflicht der Kleriker, ſolche Lehren nicht vorzutragen und die Unwahrheit zu reden, wo die Wahrheit dem Volke nachtheilig ſein würde (h. II, 39. h. VII, 9. verglichen mit c. 11.). So unterſcheidet der Verfaſſer die δόξα τῶν πολλῶν, in welcher Wahres und Falſches gemiſcht vorliegt, von der Religion der Gebildeten, und führt den Ariſtokratismus, der in der Anſchauungsweiſe des Heidenthums nothwendig begründet, aber durch's Chriſtenthum aufgehoben iſt, und eben damit die Geſtattung der ſogenannten **fraus pia** [29]) wieder in die chriſtliche Religion ein.

Dieſem höhern Standpunkt der γνῶσις muß nun aber ein gleicher Standpunkt der Sittlichkeit entſprechen. So darf ſich wohl das Volk, nicht aber der Biſchof mit irdiſchen Dingen befaſſen [30]). Er muß vor allen Andern das Ideal der Tugend darſtellen, während für das Volk eine niedere Stufe hinreichend iſt [31]). — So iſt es zwar hinreichend, ſich des

---

29) So erzählt Petrus dem Clemens h. II, 37., wie er mehreren ſeiner Gefährten anbefohlen, ſich dem Simon Magus unter dem Schein der Freundſchaft anzuſchließen, um ihm beſtändig Nachricht von ſeinem Vorhaben geben zu können.

30) Brief des Clemens c. 5.

31) Vergl. den Brief des Clemens c. 5. und h. XI, 36., wo Petrus den Maroon ἤδη λοιπὸν τέλειον ὄντα zum Biſchof von Tripolis einſetzt.

Furcht Gottes geboten war, damit ein Jeder entweder aus Liebe, oder aus Furcht rechtſchaffen lebe, h. **XVII, 12.**, der die Menſchenliebe nur als Mittel zur *εὐποιΐα* betrachtete, der daraus, daß aus der Unzucht Kriege und Tumulte entſtänden (h. **IV, 20. 21.**), bewies, daß ſie Sünde ſei, der das Gebot Chriſti «liebet Eure Feinde» ſo verdrehte: «haſſet die nicht, welche zu haſſen unrecht iſt», h. **VIII, 23.**, und ausſprach «der Gerechte verſucht auch ſeine Feinde zu lieben», h. **XI, 20. XII, 32.**, und dadurch zur Feindesliebe aufforderte, daß er nachwies, wie ſelbſt unſere Feinde im Grunde unſere Wohlthäter ſeien [27]), der die ſogenannte **fraus pia** für erlaubt erklärte [28]), — ſicher konnte ein ſolcher die Bedeutung der Worte «Du ſollſt heilig ſein, denn ich bin heilig», nicht erkannt haben.

Eng mit der ganzen Anſchauungsweiſe des Verfaſſers hing auch die Unterſcheidung deſſen, was die Sittenlehre als nothwendig gebiete, von dem, was ſie nur rathe, die Unterſcheidung eines höhern und niedern Standpunktes der Sittlichkeit, von denen dieſer zur Seligkeit hinreiche, jener aber noch etwas beſonders Verdienſtliches habe, zuſammen. Die Quelle hiervon liegt einerſeits in der Verkennung der Strenge des Geſetzes — nur wo man durch äußerliche Handlungen dem Sittengeſetz genügen zu können glaubt, kann eine ſolche Unterſcheidung gemacht werden, nur da kann man hoffen, noch etwas mehr leiſten zu können, als zur Seligkeit nothwendig iſt — anderſeits in der asketiſchen Richtung des Verfaſſers. Immer konnten es ja nur Wenige ſein, die ſich von allem Irdiſchen, ſoweit es überhaupt möglich iſt, zurückziehen konnten, der Menge war dies unmöglich, — daher denn jene Wenigen etwas beſonders Verdienſtliches übernahmen. Es kam hierzu bei unſerm Verfaſſer noch etwas Anderes. Das Chriſtenthum iſt ihm mit dem ächten Judenthum identiſch, daher es denn nach ſeiner Anſicht ge-

27) h. XII, 33. Inſofern unſere Feinde uns Uebel zufügen, büßen wir dadurch die begangenen Sünden ab und werden ſomit von den ewigen Strafen befreit. *Ταύτην* (scil. *τὴν φιλανθρωπίαν*) *λαβεῖν ἔστιν, ἐὰν πληροφορηθῇ τις, ὅτι οἱ ἐχθροὶ πρὸς καιρὸν κακουχοῦντες, οὓς μισοῦσιν, αἰωνίου κολάσεως ἀπαλλαγῆς αὐτοῖς αἴτιοι γίνονται.* Ueber dieſe Vorſtellung vergl. §. 6. gegen Ende.

28) Wie wir ſogleich ſehen werden.

nügte, entweder die eine, oder die andere Religion zu kennen. Aber eine höhere Gnoſis beſitzt der, welcher beide in ihrer Einheit erkennt, der iſt ἐν θεῷ πλούσιος, h. VIII, 7. Dieſe höhere Gnoſis kommt aber nur den Lehrern des Volks (Brief des Petrus an Jacobus, vergl. auch die διαμαρτυρία c. 1.), daher insbeſondere nur den Biſchöfen, dann aber allen Klerikern zu, welche eben deshalb die unmündige Menge der Chriſten in Bezug auf die religiöſe Erkenntniß zu leiten haben; wie umgekehrt die erſte Pflicht der Menge der unbedingte Gehorſam gegen den Biſchof iſt (vergl. §. 18.). Die Erkenntniß vieler Wahrheiten, z. B. daß im alten Teſtament das Wahre mit Falſchem vermiſcht vorliegt (τὸ μυστήριον τῶν γραφῶν), eignet ſich nicht für die Menge, die dadurch nur beunruhigt werden würde, h. II, 39. Eben deshalb iſt es aber nicht nur erlaubt, ſondern auch Pflicht der Kleriker, ſolche Lehren nicht vorzutragen und die Unwahrheit zu reden, wo die Wahrheit dem Volke nachtheilig ſein würde (h. II, 39. h. VII, 9. verglichen mit c. 11.). So unterſcheidet der Verfaſſer die δόξα τῶν πολλῶν, in welcher Wahres und Falſches gemiſcht vorliegt, von der Religion der Gebildeten, und führt den Ariſtokratismus, der in der Anſchauungsweiſe des Heidenthums nothwendig begründet, aber durch's Chriſtenthum aufgehoben iſt, und eben damit die Geſtattung der ſogenannten **fraus pia**[29]) wieder in die chriſtliche Religion ein.

Dieſem höhern Standpunkt der γνῶσις muß nun aber ein gleicher Standpunkt der Sittlichkeit entſprechen. So darf ſich wohl das Volk, nicht aber der Biſchof mit irdiſchen Dingen befaſſen[30]). Er muß vor allen Andern das Ideal der Tugend darſtellen, während für das Volk eine niedere Stufe hinreichend iſt[31]). — So iſt es zwar hinreichend, ſich des

29) So erzählt Petrus dem Clemens h. II, 37., wie er mehreren ſeiner Gefährten anbefohlen, ſich dem Simon Magus unter dem Schein der Freundſchaft anzuſchließen, um ihm beſtändig Nachricht von ſeinem Vorhaben geben zu können.

30) Brief des Clemens c. 5.

31) Vergl. den Brief des Clemens c. 5. und h. XI, 36., wo Petrus den Maroon ἤδη λοιπὸν τέλειον ὄντα zum Biſchof von Tripolis einſetzt.

Opferfleiſches zu enthalten, etwas beſonders Verdienſtliches iſt aber die Enthaltung von allem Fleiſch (vergl. §. 16.); ſo iſt die Beſchneidung auch nicht abſolut nothwendig zur Seligkeit, wohl hat ſie aber ein beſonderes Verdienſt [32]). Der höhern Stufe der Erkenntniß und der Vollkommenheit entſpricht ein höherer Grad der Seligkeit in jenem Leben, daher denn den Biſchöfen vor Allen, ſobald ſie ihr Amt treu verwalten, eine höhere Seligkeit zu Theil werden wird (h. **III**, 65., Brief des Clemens c. 4.)

Ehe wir uns zur Betrachtung der einzelnen Tugenden wenden, haben wir die Norm des Handelns im Sinn der Clementinen anzugeben. Dieſe iſt in dem Ausſpruch h. **VII**, 4. enthalten: *ἅπερ ἕκαστος ἑαυτῷ βούλεται καλὰ, τὰ αὐτὰ βουλέσθω καὶ τῷ πλησίον*, oder wie es h. **XI**, 4. heißt: *πάντα, ὅσα ἑαυτῷ τις θέλει καλὰ, ὡςαύτως ἄλλῳ χρῄζοντι παρεχέτω* [33]). Auf dieſe Weiſe kann Jeder ſelbſt durch ſeine eigene Vernunft einſehen, was er zu thun und zu laſſen hat. *Καὶ οὕτως ἀφ᾽ ὑμῶν αὐτῶν τὸ εὔλογον συνοῦντες καὶ ποιοῦντες θεῷ προςφιλεῖς γενόμενοι ἐπιτεύξεσθε τῆς ἰάσεως.* Hierauf iſt auch h. **III**, 69. zu beziehen *ὡς δὲ δεῖ εὐσεβεῖν, εὐγνωμονοῦντας ὑμᾶς ὁ ὑμέτερος διδάξει νοῦς.*

An der Spitze der Tugenden ſteht die Liebe zu Gott und beſonders die Gottesfurcht — beide die kräftigſten Mittel zur Vollbringung guter Werke [34]). Jedoch würden wir dem Verfaſſer Unrecht thun, wenn wir behaupten wollten, daß er die Liebe zu Gott n u r als Mittel zur Vollbringung guter Werke gekannt hätte. Vielmehr finden ſich einzelne ſehr ſchöne Stellen über dieſelbe, die von einem innern religiöſen Leben zeugen; es durchbricht in ſolchen Stellen das innere Leben die Theorie. «Die ſchönſte Geſtalt hat Gott des Menſchen wegen, damit, die reines Herzens ſind, ihn ſehen können und ſich freuen über das, was ſie erdulbet», h. **XVII**, 7. — «Durch die Gemeinſchaft mit ihm hat die Seele das Leben, und wenn ſie ſich vom Körper trennt, und Verlangen zu ihm ihr innewohnt, dann wird

---

32) Vergl. §. 16.

33) Vergl. auch h. XII, 32.

34) Vergl. oben.

ſie zu ihm hingetragen, wie im Winter die Dünſte der Berge von den Strahlen der Sonne angezogen werden. — — — Welche Liebe muß in uns erwachen, wenn wir ſeine Schönheit im Geiſt betrachten», c. 10.

Je mehr der Menſch zur Liebe und Dankbarkeit gegen Gott verpflichtet iſt, ein deſto ſchwereres Verbrechen iſt der Undank und Mangel an Liebe zu Gott, h. **XI, 23.** Deshalb iſt auch der Götzendienſt eine unendlich ſchwere, ja die ſchwerſte Sünde. Die größte *ἀσέβεια* iſt *τὸ τὸν μόνον πάντων καταλείψαντα δεσπότην πολλοὺς τοὺς οὐκ ὄντας ὡς ὄντας σέβειν θεούς* (vergl. auch den Brief des Clemens c. 7.), weshalb denn auch das Heidenthum in ſeinem tiefſten Grunde eine Religion der Unſittlichkeit iſt (vergl. §. 1.). Mit der Liebe zu Gott muß die Furcht vor ihm verbunden ſein, h. **XVII, 11. 12.** Die Nothwendigkeit der Furcht wird um ſo öfter hervorgehoben, je geeigneter ſie zu ſein ſchien, vom Böſen abzuſchrecken und gute Handlungen hervorzurufen, wie wir dies oben geſehen.

Aus der Liebe zu Gott, wie aus der Furcht vor ihm muß die allgemeine Menſchenliebe hervorgehn, da man durch dieſelbe Gott ſelbſt ehrt [35]). Wenn aber «zu ihrer Einführung» (*πρὸς τῆς ἀγάπης εἴσοδον*) angerathen wird, gemeinſchaftliche Mahle anzuſtellen (Brief des Clemens an Jacobus c. 9.), wenn geſagt wird h. **XII, 33.**, daß aus der Furcht vor Gott die Menſchenliebe hervorgehe, indem der, welcher Gott fürchte, zuerſt die Werke der Menſchenliebe thue, und hieran ſich nach und nach die Liebe ſelbſt anſchließe, ſo ſehn wir auch hieraus eben ſo ſehr, wie daraus, daß ſie öfter als Mittel betrachtet wird, gute Werke zu verrichten (vergl. oben), einer wie äußerlichen Auffaſſung der Sittlichkeit unſer Verfaſſer zugethan iſt. — Die allgemeine Menſchenliebe iſt etwas anderes als die Freundſchaft, ſie iſt Liebe zum Menſchen als ſolchem ohne irgend einen andern Beſtimmungsgrund, als weil er ein Menſch iſt,

---

35) h. XI, 4. *ὁ εἰς θεὸν εὐσεβεῖν θέλων ἄνθρωπον εὐεργετεῖ.* h. XVII, 7. *ὁ αὐτὸν* (scil. *θεόν*) *σέβειν θέλων τὴν ὁρατὴν αὐτοῦ τιμᾷ εἰκόνα, ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος.* h. XII, 33. *ἡ δὲ ὁδὸς, ταύτην* (*φιλανθρωπίαν*) *λαβεῖν, μία τίς ἐστιν, ἥπερ ἐστίν φόβος θεοῦ.*

h. XII, 25. [36]). Sie beſteht aus Mitleid und Liebe zum Nächſten, d. h. zu allen Menſchen, Guten und Böſen, Freunden und Feinden, h. XII, 26.

Eine vorzügliche Stelle nimmt auch die Tugend der Keuſchheit in den Clementinen ein. Wie die Unkeuſchheit eine der ſchrecklichſten Sünden iſt, da durch dieſelbe der Geiſt Gottes im Menſchen befleckt wird, daher denn ſelbſt der Mord nicht ſo ſchrecklich iſt (h. III, 68.), ſo iſt die Keuſchheit eine der größten Tugenden (h. XIII, 15—21., vergl. auch den Brief des Clemens c. 8.). Wie Unzucht und Ehebruch eng mit der heidniſchen Vielgötterei verbunden iſt (h. V, 10—26.) [37]) — ja es iſt im Heidenthum *ἀσέβεια*, die Unzucht nicht zu begehn —, ſo hängt mit der Erkenntniß und Verehrung Eines Gottes nothwendig die Keuſchheit zuſammen, h. V, 27.

Daß Unzucht und Ehebruch Sünde ſeien, beweiſet der Verfaſſer gegen diejenigen von den heidniſchen Philoſophen, welche dies läugneten, aus ihren Folgen. Aus beiden entſtehn Mord, Tumulte, Kriege. Wie ſollte das aber keine Sünde ſein, woraus dergleichen entſpringt, h. IV, 20. [38]). Ja es gehn daraus noch andere und noch ſchlimmere Uebel hervor, die wir gar nicht einmal alle kennen und vorherberechnen können, c. 21. Wenn auch nicht gleich, ſo bringt der Ehebruch doch allmälig Verderben über das ganze Menſchengeſchlecht, h. XIII, 13.

Um der Sünde der Unzucht und des Ehebruchs jede Gelegenheit, ſo viel als möglich, abzuſchneiden, dringt der Verfaſſer auf das frühzeitige Verheirathen, vergl. h. III, 68. V, 25 u. ö. Ueber die Ehe urtheilen die Clementinen anders, als man nach ihrer asketiſchen Richtung erwarten ſollte. Sie billigen dieſelbe vollkommen und zwar nicht deshalb, wie Baur [39]) meint, weil

---

36) *Ἡ φιλανθρωπία ἐστὶν ἄνευ τοῦ φυσικῶς πείθοντος ἡ πρὸς οἷον δή ποτε στοργὴ καθ' ὃ ἄνθρωπός ἐστιν.*

37) Den engen Zuſammenhang der Unzucht und des Polytheismus weiſet Clemens hier an einer ſelbſt erlebten Geſchichte nach. Vergl. Cap. I. §. 2. Abſchnitt III.

38) Vergl. auch h. III, 68., wo der Ehebruch deshalb eine ſo ſchwere Sünde genannt wird, weil er nicht allein *τὸν ἁμαρτήσαντα ἀναιρεῖ, ἀλλὰ καὶ τοὺς συνεστιωμένους καὶ συναμιλλωμένους*.

39) Vergl. chriſtliche Gnoſis S. 376., manichäiſches Religionsſyſtem S. 486. «Die Ehe iſt zwar erlaubt, ja ſie wird ſogar beſonders

ſie dieſelbe nur als Mittel betrachtet hätten, der Unzucht vorzubeugen, und als das kleinere Uebel dem größern vorgezogen hätten. Gewiß hätte dann der Verfaſſer nicht erwähnt, daß Petrus verheirathet war, wie auch die Stelle h. III, 26. «der wahre Prophet γάμον νομιτεύει, ἐγκράτειαν συγχωρεῖ» Baur's Anſicht entgegen iſt. Sondern der Verfaſſer hielt — der jüdiſchen Anſicht von der Ehe gemäß — die Ehe für etwas an ſich Gutes und Wünſchenswerthes. —

§. 18.

Lehre von der Kirche.

Die Lehre unſerer Clementinen von der Kirche iſt in der neueſten Zeit ſeit der geiſtreichen Schrift von Rothe «die Anfänge der chriſtlichen Kirche» mehrfach beſprochen worden [1]).

Der Hauptgrundſatz unſers Verfaſſers iſt: «Nur in der äußern Kirche iſt Heil». Dies geht nicht nur aus der Vergleichung der Kirche mit einem Schiffe hervor, welches im heftigſten Sturme Menſchen von den verſchiedenſten Gegenden trägt, deſſen Herr Gott, deſſen Lenker Chriſtus, deſſen Vorruderer der Biſchof, deſſen Paſſagiere die große Menge der Chriſten ſeien, was endlich zu dem erſehnten Hafen der ewigen Glückſeligkeit hinführe (Brief des Clemens an den Jacobus c. 14.), ſondern erhellt auch aus den Stellen, wo behauptet wird, daß der Biſchof die Stelle Chriſti einnehme, und daß von der Verbindung mit ihm die Seligkeit abhänge, h. III, 66. [2]).

Vor allem iſt nothwendig, daß die Kirche eine wohlgeordnete Verfaſſung hat, h. III, 67. Deshalb iſt zunächſt noth-

empfohlen, aber gleichſam nur als das geringere Uebel zur Verhütung der πορνεία». Ebenſo Schwegler a. a. O. S. 129.

1) Vergl. den Abſchnitt über die Bedeutung der Clementinen.

2) Petrus ſagt hier zum Zachäus, den er zum Biſchof von Cäſarea Stratonis einſetzt: «καί σου μὲν ἔργον ἐστὶ κελεύειν, ἃ δεῖ, τῶν ἀδελφῶν ὑπείκειν καὶ μὴ ἀπειθεῖν, ὑπείξαντες μὲν οὖν σωθήσονται, ἀπειθήσαντες δὲ ὑπὸ τοῦ κυρίου κολασθήσονται». Wer dem Biſchof nicht gehorcht, gehorcht Chriſto nicht, heißt es am Ende des 66ſten Capitels. Vergl. auch den Brief des Clemens c. 17. Wer den Biſchof betrübt, nimmt Chriſtus, deſſen Stelle der Biſchof einnimmt, nicht auf.

wendig, daß Einer herrſche. Denn die Urſache der vielen Kriege liegt darin, daß es viele Könige gibt; wenn nur Einer herrſchte, ſo würde ewiger Friede auf Erden ſein, h. III, 62. Deshalb hat Gott Einen zum Herrſcher derer eingeſetzt, welche des ewigen Lebens gewürdigt werden — Chriſtus — h. III, 62. So iſt zwar Chriſtus der Herr der Kirche, aber ſeine Stelle muß auch ſichtbar vertreten werden. Dies geſchieht durch den Biſchof. Der Biſchof nimmt die Stelle Chriſti ein, h. III, 66., χριστοῦ τόπον πεπίστευται [3]), wer ſich gegen ihn vergeht, ſündigt gegen Chriſtus (Brief des Clemens c. 2.), die ihm erwieſene Ehre wird Chriſto erwieſen, h. III, 66., er hat Macht zu löſen und zu binden, h. III, 72., Brief des Clemens c. 2. Von der Verbindung mit ihm hängt die Seligkeit ab, *durch ihn wird der Einzelne zu Chriſto und von Chriſto zu Gott geführt*, h. III, 70.; wer daher dem Biſchof Gehorſam beweiſet, wird die Seligkeit erlangen, wer nicht, von Gott beſtraft werden, h. III, 66. Die Pflicht des Biſchofs iſt dagegen, nicht tyranniſch zu befehlen, wie die Fürſten der Heiden, ſondern wie ein Vater die Beleidigten zu ſchützen, wie ein Arzt die Kranken zu beſuchen, wie ein Hirte ſeine Gemeinde zu bewachen, mit einem Wort, für Aller Heil Sorge zu tragen, h. III, 64. Mit irdiſchen Geſchäften darf er ſich nicht befaſſen, dieſe kommen den Laien zu (Brief des Clemens c. 5.), ſeine ganze Sorge muß auf die himmliſchen Dinge gerichtet ſein, er hat für das Heil Aller zu wachen (Brief des Clemens c. 16.). Namentlich kommt ihm die Aufſicht über die Reinerhaltung der Lehre zu. Vergl. §. 14. Anm. 9.

Den zweiten Platz nehmen die Presbyter ein. Wenn den Biſchöfen das Befehlen zukommt, ſo iſt dagegen im Allgemeinen die Pflicht der Presbyter, für die Vollziehung dieſer Befehle Sorge zu tragen, h. III, 67. Insbeſondere liegt es ihnen ob, für die frühzeitige Verheirathung der Jünglinge zu ſorgen (Brief des Clemens c. 7., h. III, 68.), ja auch ältere Leute ſollen ſie zu bewegen ſuchen, in den Eheſtand zu treten

---

3) So wird öfter behauptet, daß der Biſchof die καθέδρα (h. III, 60., Brief des Clemens an den Jacobus c. 17.), oder den θρόνος Chriſti, h. III, 70., einnehme.

(Brief des Clemens c. 7.). Außerdem iſt ihre Pflicht, die Streitigkeiten der Chriſten untereinander beizulegen (Brief des Clemens c. 10., h. III, 67.).

Die dritte Stelle kommt den Diakonen zu. Dieſe haben, gleichſam als die Augen des Biſchofs, die Aufſicht über den ſittlichen Zuſtand der Gemeinde, ſie haben darauf zu ſehen, wer nahe dran iſt zu ſündigen und es dem Biſchof zu melden. Sie haben ferner die Kranken zu beſuchen u. ſ. w. (Brief des Clemens c. 12., h. III, 57.).

Wie nach dem Entwickelten die Clementinen den Biſchof als das Haupt jeder einzelnen Gemeinde betrachten, ſo finden ſie die äußere Einheit aller Particulargemeinden auf perſönliche Weiſe repräſentirt in Jacobus, dem Bruder des Herrn, der als Biſchof von Jeruſalem, dem Mittelpunkt der ganzen Chriſtengemeinſchaft [4]), Oberbiſchof über alle einzelnen Kirchen, folglich *ἐπίσκοπος ἐπισκόπων* iſt [5]), dem daher vorzugsweiſe die Aufſicht über die Reinerhaltung der Lehre in der ganzen Kirche zukommt, h. XI, 35., und dem ſelbſt Petrus beſtändig von ſeiner Wirkſamkeit Nachricht zu geben hat. Ich verweiſe auf das §. 14. Entwickelte.

Dem ganzen Stande der Kleriker ſtehn die Laien, die *λαϊκοί* entgegen (Brief des Clemens c. 5.). Wenn die Kirche einem Schiffe, Chriſtus dem Lenker deſſelben, der Biſchof dem Vorruderer, die Presbyter den Schiffsleuten zu vergleichen ſind, ſo gleichen die Laien den Paſſagieren. Dieſe werden durch den Biſchof zu Chriſto und ſo zu Gott geführt, h. III, 70., ihr Heil iſt bedingt durch ihren Gehorſam gegen den Biſchof, h.

---

4) Jeruſalem erſcheint in den Clementinen als der Mittelpunkt aller chriſtlichen Gemeinden. In Jeruſalem ſollten die *κηρύγματα Πέτρου* niedergelegt werden (Brief des Petrus an den Jacobus). Dem Magier Simon wird vorgeworfen *τὴν Ἱερουσαλὴμ ἀρνεῖται*, h. II, 22. Bei der Anſicht unſers Verfaſſers, daß der reine Moſaismus identiſch iſt mit dem Chriſtenthum, müſſen wir gewiß dieſe Vorſtellung ganz natürlich finden.

5) Vergl. die Aufſchrift der Briefe des Petrus und Clemens an Jacobus. Die Aufſchrift des letztern lautet: *Κλήμης Ἰακώβῳ τῷ κυρίῳ (κυρίου) καὶ ἐπισκόπων ἐπισκόπῳ, διέποντι δὲ τὴν Ἱερουσαλὴμ ἁγίαν Ἑβραίων ἐκκλησίαν καὶ τὰς πανταχῇ θεοῦ προνοίᾳ ἱδρυθείσας καλῶς κ. τ. λ.*

wendig, daß Einer herrſche. Denn die Urſache der vielen Kriege liegt darin, daß es viele Könige gibt; wenn nur Einer herrſchte, ſo würde ewiger Friede auf Erden ſein, h. **III, 62.** Deshalb hat Gott Einen zum Herrſcher derer eingeſetzt, welche des ewigen Lebens gewürdigt werden — Chriſtus — h. **III, 62.** So iſt zwar Chriſtus der Herr der Kirche, aber ſeine Stelle muß auch ſichtbar vertreten werden. Dies geſchieht durch den Biſchof. Der Biſchof nimmt die Stelle Chriſti ein, h. **III, 66.**, *χριστοῦ τόπον πεπίστευται* [3]), wer ſich gegen ihn vergeht, ſündigt gegen Chriſtus (Brief des Clemens c. **2.**), die ihm erwieſene Ehre wird Chriſto erwieſen, h. **III, 66.**, er hat Macht zu löſen und zu binden, h. **III, 72.**, Brief des Clemens c. **2.** Von der Verbindung mit ihm hängt die Seligkeit ab, durch ihn wird der Einzelne zu Chriſto und von Chriſto zu Gott geführt, h. **III, 70.**; wer daher dem Biſchof Gehorſam beweiſet, wird die Seligkeit erlangen, wer nicht, von Gott beſtraft werden, h. **III, 66.** Die Pflicht des Biſchofs iſt dagegen, nicht tyranniſch zu befehlen, wie die Fürſten der Heiden, ſondern wie ein Vater die Beleidigten zu ſchützen, wie ein Arzt die Kranken zu beſuchen, wie ein Hirte ſeine Gemeinde zu bewachen, mit einem Wort, für Aller Heil Sorge zu tragen, h. **III, 64.** Mit irdiſchen Geſchäften darf er ſich nicht befaſſen, dieſe kommen den Laien zu (Brief des Clemens c. **5.**), ſeine ganze Sorge muß auf die himmliſchen Dinge gerichtet ſein, er hat für das Heil Aller zu wachen (Brief des Clemens c. **16.**). Namentlich kommt ihm die Aufſicht über die Reinerhaltung der Lehre zu. Vergl. §. 14. Anm. 9.

Den zweiten Platz nehmen die Presbyter ein. Wenn den Biſchöfen das Befehlen zukommt, ſo iſt dagegen im Allgemeinen die Pflicht der Presbyter, für die Vollziehung dieſer Befehle Sorge zu tragen, h. **III, 67.** Insbeſondere liegt es ihnen ob, für die frühzeitige Verheirathung der Jünglinge zu ſorgen (Brief des Clemens c. **7.**, h. **III, 68.**), ja auch ältere Leute ſollen ſie zu bewegen ſuchen, in den Eheſtand zu treten

---

3) So wird öfter behauptet, daß der Biſchof die *καθέδρα* (h. **III, 60.**, Brief des Clemens an den Jacobus c. **17.**), oder den *θρόνος* Chriſti, h. **III, 70.**, einnehme.

(Brief des Clemens c. 7.). Außerdem iſt ihre Pflicht, die Streitigkeiten der Chriſten untereinander beizulegen (Brief des Clemens c. 10., h. III, 67.).

Die dritte Stelle kommt den Diakonen zu. Dieſe haben, gleichſam als die Augen des Biſchofs, die Aufſicht über den ſittlichen Zuſtand der Gemeinde, ſie haben darauf zu ſehen, wer nahe dran iſt zu ſündigen und es dem Biſchof zu melden. Sie haben ferner die Kranken zu beſuchen u. ſ. w. (Brief des Clemens c. 12., h. III, 57.).

Wie nach dem Entwickelten die Clementinen den Biſchof als das Haupt jeder einzelnen Gemeinde betrachten, ſo finden ſie die äußere Einheit aller Particulargemeinden auf perſönliche Weiſe repräſentirt in Jacobus, dem Bruder des Herrn, der als Biſchof von Jeruſalem, dem Mittelpunkt der ganzen Chriſtengemeinſchaft [4]), Oberbiſchof über alle einzelnen Kirchen, folglich *ἐπίσκοπος ἐπισκόπων* iſt [5]), dem daher vorzugsweiſe die Aufſicht über die Reinerhaltung der Lehre in der ganzen Kirche zukommt, h. XI, 35., und dem ſelbſt Petrus beſtändig von ſeiner Wirkſamkeit Nachricht zu geben hat. Ich verweiſe auf das §. 14. Entwickelte.

Dem ganzen Stande der Kleriker ſtehn die Laien, die *λαϊκοί* entgegen (Brief des Clemens c. 5.). Wenn die Kirche einem Schiffe, Chriſtus dem Lenker deſſelben, der Biſchof dem Vorruderer, die Presbyter den Schiffsleuten zu vergleichen ſind, ſo gleichen die Laien den Paſſagieren. Dieſe werden durch den Biſchof zu Chriſto und ſo zu Gott geführt, h. III, 70., ihr Heil iſt bedingt durch ihren Gehorſam gegen den Biſchof, h.

4) Jeruſalem erſcheint in den Clementinen als der Mittelpunkt aller chriſtlichen Gemeinden. In Jeruſalem ſollten die *κηρύγματα Πέτρου* niedergelegt werden (Brief des Petrus an den Jacobus). Dem Magier Simon wird vorgeworfen *τὴν Ἱερουσαλὴμ ἀρνεῖται*, h. II, 22. Bei der Anſicht unſers Verfaſſers, daß der reine Moſaismus identiſch iſt mit dem Chriſtenthum, müſſen wir gewiß dieſe Vorſtellung ganz natürlich finden.

5) Vergl. die Aufſchrift der Briefe des Petrus und Clemens an Jacobus. Die Aufſchrift des letztern lautet: *Κλήμης Ἰακώβῳ τῷ κυρίῳ (κυρίου) καὶ ἐπισκόπων ἐπισκόπῳ, διέποντι δὲ τὴν Ἱερουσαλὴμ ἁγίαν Ἑβραίων ἐκκλησίαν καὶ τὰς πανταχῇ θεοῦ προνοίᾳ ἱδρυθείσας καλῶς κ. τ. λ.*

III, 62., daher ſie demſelben unbedingt zu gehorchen (Brief des Clemens c. 17., h. III, 70.) und die größte Achtung zu beweiſen haben, weil die ihm bewieſene Achtung Chriſto erwieſen wird, h. III, 66. Sie ſind verpflichtet, für den Unterhalt des Biſchofs, wie auch der Presbyter, Diakonen u. ſ. w. Sorge zu tragen, h. III, 71., da der Biſchof ſich von allen weltlichen Geſchäften fern zu halten hat (Brief des Clemens c. 5.). Dieſe Abgabe einzutreiben iſt die Sache der Diakonen (ebendaſelbſt c. 12.).

---

§. 19.

Eschatologie.

Das Verhältniß des künftigen Lebens zu dieſem faſſen die Clementinen nur aus dem Geſichtspunkt der Vergeltung auf. Dies geht nicht allein aus den unzählig vielen Stellen hervor, wo von dem Verhalten in dieſem Leben das künftige Schickſal abhängig gemacht wird, wo den Böſen Beſtrafung, und nach derſelben Vernichtung gedroht, den Frommen dagegen ewige Seligkeit verheißen wird; ſondern es heißt auch ausdrücklich h. I, 7., daß im künftigen Leben die Reue nichts fruchte und nur das jetzige Leben die Zeit der Reue ſei [1]).

Demnach werden die Frommen nach dem Tode eines ewigen ſeligen Lebens theilhaftig, h. II, 13. XVII, 10., da ſie die hier begangenen Sünden durch zeitliche Strafen abbüßen (vergl. §. 6. Anm. 4.). Dagegen müſſen die Gottloſen das begangene Böſe in jenem Leben durch angemeſſene Strafen und zwar durch Feuerſtrafen, h. IX, 9. XI, 23. XIII, 19., abbüßen, welche, wie alle Strafen, eine reinigende Kraft haben — *πῦρ καθάρσιον*, h. IX, 13. [2]). Die Größe der Qual richtet ſich daher nach der verſchiedenen Größe und Anzahl der Sünden, die gebüßt werden ſollen, h. XI, 10. [3]). Würden die Cle-

---

1) *ἐὰν δέ ἀπειθήσητε, αἱ ψυχαὶ ὑμῶν μετὰ τὴν τοῦ σώματος λύσιν εἰς τὸν τόπον τοῦ πυρὸς βληθήσονται, ὅπου ἀϊδίως κολαζόμεναι ἀνωφέλητα μετανοήσουσιν, ὁ γὰρ τῆς μετανοίας καιρὸς ἡ νῦν ἑκάστου ζωὴ τυγχάνει.* Vergl. Weizel, urchriſtliche Unſterblichkeitslehre, Studien und Kritiken 1836. S. 926.

2) Auch *τὸ καθαῖρον πῦρ* genannt, h. IX, 9.

3) *μείζων γὰρ ἡ κόλασις τῷ μεῖζον ἀσεβήσαντι, ἥττων δὲ τῷ*

mentinen eine Ewigkeit der Gottloſen ſtatuiren, ſo müßten ſie demnach auch eine endliche Seligkeit derſelben annehmen. Allein wir haben ſchon oben §. 7. Anm. 9. 10. 11. geſehen, daß die Gottloſen ihrer Anſicht zufolge nach erlittener Beſtrafung vernichtet werden. Vergl. h. III, 6. 59. VII, 7. XVI, 10. — Die Beſtrafung der Gottloſen geht aber nicht unmittelbar von Gott ſelbſt aus, vielmehr iſt dieſe dem Teufel und den Dämonen übergeben [4]).

Der Auferſtehung der Todten wird h. XVII, 16. gedacht; die Körper werden bei derſelben in Lichtnaturen verwandelt [5]). Fern aber lag unſerm Verfaſſer — ſeinem ganzen Syſtem zufolge — der Chiliasmus [6]). Unmittelbar an die Wiederkunft Chriſti, welcher das Erſcheinen des Antichriſts voraufgeht, ſchließt ſich nach h. II, 17. das ewige künftige Leben an, ohne daß ein tauſendjähriges Reich dazwiſchen liegt. — Von einem allgemeinen Weltgerichte, welches Gott einſt halten wird (vergl. h. II, 22. 46.), iſt h. IX, 19. die Rede.

εἰς τὸν ἥττονα ἁμαρτήσαντι. *Ὡς οὖν πάντων μείζων ὁ θεὸς, οὕτως μείζονα ὑφέξει κόλασιν ὁ εἰς αὐτὸν ἀσεβήσας.*

4) h. XI, 10. verglichen mit h. IX, 9. In der erſtern Stelle wird geſagt, daß Gott nicht ſelbſt ſtraft, in der letztern heißt es — — — *τὰ ἀληθῆ οὐ θεοῦ καταδικάζοντος* — — — *Ἐπὶ τῇ τοῦ σώματος λύσει ἡ ψυχὴ τῷ δαίμονι ἡνωμένη ἀνάγκην ἔχει φέρεσθαι ὑπ᾽ αὐτοῦ, εἰς οὓς βούλεται τόπους.* — Vergl. §. 2. Anm. 10.

5) *Ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει τῶν νεκρῶν, ὅτ᾽ ἂν* (scil. *οἱ ἄνθρωποι*) *τραπέντες εἰς φῶς τὰ σώματα ἰσάγγελοι γένωνται, τότε ἰδεῖν δυνήσονται.* Vergl. auch h. II, 22.

6) Vergl. Neander's gnoſtiſche Syſteme, S. 388. 396. 401., Credner über Eſſäer und Ebioniten S. 290.

Drittes Capitel.

Verhältniß der Clementinen zu den verwandten Schriften.

Ungeachtet der großen Schwierigkeiten, mit welchen die genauere Beſtimmung des Verhältniſſes der Clementinen zu den verwandten Schriften anerkannter Weiſe [1]) verbunden iſt, iſt es doch durch ſorgfältige Vergleichung der einzelnen uns erhaltenen Schriften, wie der Angaben der Väter und ihrer theilweiſen Auszüge aus hierher gehörigen verloren gegangenen Schriften möglich, beſtimmtere und ſichere Reſultate als die bisherigen zu gewinnen.

§. 1.

Die Clementinen keine Ueberarbeitung einer andern, ſondern eine durchaus ſelbſtſtändige Schrift.

Zunächſt läßt ſich außer allem Zweifel ſetzen, daß die Clementinen nicht eine Bearbeitung einer

1) Hierüber ſind alle einverſtanden, welche dies Verhältniß einer genauern Beachtung unterworfen haben. So äußert ſich Schmidt in ſeiner Kirchengeſchichte, Theil I. S. 443. folgendermaßen: «Die Geſchichte derjenigen Schriften, worin die Begebenheiten des Petrus erzählt werden, iſt ſo verworren, daß es ſchwer wird, hier auf ſichere Reſultate zu kommen». Ebenſo Neander, gnoſt. Syſteme S. 361: «Es fehlt an hinlänglichen Nachrichten, um über die Entſtehungsweiſe der verſchiedenen apokryphiſchen Schriften der erſten Jahrhunderte, welche ſich auf die Geſchichte der Verkündigungen des Apoſtels Petrus bezogen, wie der *κηρύγματα Πέτρου*, der *περίοδοι* u. ſ. w. und der Clementinen, und über das Verhältniß dieſer Schriften und ihrer verſchiedenen Recenſionen zu einander ein beſtimmtes, nicht auf willkürliche Hypotheſen gegründetes Urtheil fällen zu können». Ebenſo urtheilen Krabbe, apoſt. Conſtitutionen S. 107., Gersdorf, in der Vorrede zu ſeiner Ausgabe der Recognitionen p. 7. u. a. Genauer auf dies Verhältniß ſind eingegangen Dodwell, Schmidt, Cölln, Credner und Mayerhoff, ohne daß ihre Löſung eine genügende wäre, wie a. ſ. O. gezeigt werden wird.

andern Schrift, ſondern ein durchaus ſelbſtſtändiges, originelles, aus Einem Guß hervorgegangenes Werk ſind.

Es iſt vielfach die Behauptung aufgeſtellt worden, die Clementinen ſeien eine Ueberarbeitung einer andern Schrift. Als dieſe hat man bald die Recognitionen, bald die *περίοδοι Πέτρου* oder *Κλήμεντος*, bald endlich eine, bis auf wenige Bruchſtücke verloren gegangene pſeudopetriniſche Schrift — das *κήρυγμα Πέτρου* — angegeben.

Auf die beiden erſtern Annahmen werden wir in der Folge (§. 5. u. §. 7.) zurückkommen und zeigen, daß die *περίοδοι* mit den Recognitionen identiſch, dieſe aber vielmehr umgekehrt eine Ueberarbeitung der Clementinen enthalten. Demnach bleibt uns hier nur die Prüfung der letzten Anſicht übrig.

Schon Dodwell [1]) hatte im Jahr 1689 das *κήρυγμα Πέτρου* als die Grundſchrift bezeichnet, aus welcher, obwohl erſt mittelbar [2]), die Clementinen hervorgegangen ſeien. Dagegen ſind ſie nach Credner [3]) unmittelbar aus dem *κήρυγμα Πέτρου* als Bearbeitung deſſelben entſtanden. So können wir uns eines genauern Eingehns auf die «Predigt des Petrus» nicht wohl entziehn.

Das *κήρυγμα Πέτρου*, wohl zu unterſcheiden von dem *εὐαγγέλιον*, wie den *πράξεις Πέτρου* [4]), aber höchſt wahrſcheinlich identiſch mit der doctrina (*διδαχή*) [5]) und dem ju-

1) In ſeinen dissertationes in Irenaeum, dissert. VI. §. 10. u. 11.

2) Zunächſt ſind nach ihm aus dieſem *κήρυγμα* die *περίοδοι* und als Ueberarbeitung von dieſen wieder die Clementinen hervorgegangen. Vergl. §. 5. Anm. 39.

3) Beiträge S. 348 ff. Mit Credner erklärt ſich einverſtanden Reuß, Geſchichte der h. Schriften des n. Teſt. S. 83.

4) Beide Schriften ſind zuweilen mit dem *κήρυγμα* identificirt worden; gegen die erſtere Verwechslung vergl. Credner a. a. O., die letztere läßt ſich noch Cölln in ſeiner Abhandlung über die Clementinen zu Schulden kommen. Schon Euſeb. h. e. III, 3. unterſcheidet alle drei Schriften.

5) Da der *διδαχὴ Πέτρου* nur von Origenes, de principiis praef. c. 8., und von Johannes Damascenus, Parallel. II, 16., gedacht wird, dagegen weder von Euſebius noch von Hieronymus, noch von Andern, welche die pſeudopetriniſchen Schriften aufführen, ſo iſt längſt die Vermu-

Drittes Capitel.

Verhältniß der Clementinen zu den verwandten Schriften.

Ungeachtet der großen Schwierigkeiten, mit welchen die genauere Beſtimmung des Verhältniſſes der Clementinen zu den verwandten Schriften anerkannter Weiſe [1]) verbunden iſt, iſt es doch durch ſorgfältige Vergleichung der einzelnen uns erhaltenen Schriften, wie der Angaben der Väter und ihrer theilweiſen Auszüge aus hierher gehörigen verloren gegangenen Schriften möglich, beſtimmtere und ſichere Reſultate als die bisherigen zu gewinnen.

---

§. 1.

Die Clementinen keine Ueberarbeitung einer andern, ſondern eine durchaus ſelbſtſtändige Schrift.

Zunächſt läßt ſich außer allem Zweifel ſetzen, daß die Clementinen nicht eine Bearbeitung einer

---

1) Hierüber ſind alle einverſtanden, welche dies Verhältniß einer genauern Beachtung unterworfen haben. So äußert ſich Schmidt in ſeiner Kirchengeſchichte, Theil I. S. 443. folgendermaßen: «Die Geſchichte derjenigen Schriften, worin die Begebenheiten des Petrus erzählt werden, iſt ſo verworren, daß es ſchwer wird, hier auf ſichere Reſultate zu kommen». Ebenſo Neander, gnoſt. Syſteme S. 361: «Es fehlt an hinlänglichen Nachrichten, um über die Entſtehungsweiſe der verſchiedenen apokryphiſchen Schriften der erſten Jahrhunderte, welche ſich auf die Geſchichte der Verkündigungen des Apoſtels Petrus bezogen, wie der *κηρύγματα Πέτρου*, der *περίοδοι* u. ſ. w. und der Clementinen, und über das Verhältniß dieſer Schriften und ihrer verſchiedenen Recenſionen zu einander ein beſtimmtes, nicht auf willkürliche Hypotheſen gegründetes Urtheil fällen zu können». Ebenſo urtheilen Krabbe, apoſt. Conſtitutionen S. 107., Gersdorf, in der Vorrede zu ſeiner Ausgabe der Recognitionen p. 7. u. a. Genauer auf dies Verhältniß ſind eingegangen Dodwell, Schmidt, Cölln, Credner und Mayerhoff, ohne daß ihre Löſung eine genügende wäre, wie a. ſ. O. gezeigt werden wird.

andern Schrift, ſondern ein durchaus ſelbſtſtändiges, originelles, aus Einem Guß hervorgegangenes Werk ſind.

Es iſt vielfach die Behauptung aufgeſtellt worden, die Clementinen ſeien eine Ueberarbeitung einer andern Schrift. Als dieſe hat man bald die Recognitionen, bald die *περίοδοι Πέτρου* oder *Κλήμεντος*, bald endlich eine, bis auf wenige Bruchſtücke verloren gegangene pſeudopetriniſche Schrift — das *κήρυγμα Πέτρου* — angegeben.

Auf die beiden erſtern Annahmen werden wir in der Folge (§. 5. u. §. 7.) zurückkommen und zeigen, daß die *περίοδοι* mit den Recognitionen identiſch, dieſe aber vielmehr umgekehrt eine Ueberarbeitung der Clementinen enthalten. Demnach bleibt uns hier nur die Prüfung der letzten Anſicht übrig.

Schon Dodwell[1]) hatte im Jahr 1689 das *κήρυγμα Πέτρου* als die Grundſchrift bezeichnet, aus welcher, obwohl erſt mittelbar[2]), die Clementinen hervorgegangen ſeien. Dagegen ſind ſie nach Credner[3]) unmittelbar aus dem *κήρυγμα Πέτρου* als Bearbeitung deſſelben entſtanden. So können wir uns eines genauern Eingehns auf die «Predigt des Petrus» nicht wohl entziehn.

Das *κήρυγμα Πέτρου*, wohl zu unterſcheiden von dem *εὐαγγέλιον*, wie den *πράξεις Πέτρου*[4]), aber höchſt wahrſcheinlich identiſch mit der doctrina (*διδαχή*)[5]) und dem ju-

---

1) In ſeinen dissertationes in Irenaeum, dissert. VI. §. 10. u. 11.

2) Zunächſt ſind nach ihm aus dieſem *κήρυγμα* die *περίοδοι* und als Ueberarbeitung von dieſen wieder die Clementinen hervorgegangen. Vergl. §. 5. Anm. 39.

3) Beiträge S. 348 ff. Mit Credner erklärt ſich einverſtanden Reuß, Geſchichte der h. Schriften des n. Teſt. S. 83.

4) Beide Schriften ſind zuweilen mit dem *κήρυγμα* identificirt worden; gegen die erſtere Verwechslung vergl. Credner a. a. O., die letztere läßt ſich noch Cölln in ſeiner Abhandlung über die Clementinen zu Schulden kommen. Schon Euſeb. h. e. III, 3. unterſcheidet alle drei Schriften.

5) Da der *διδαχὴ Πέτρου* nur von Origenes, de principiis praef. c. 8., und von Johannes Damaſcenus, Parallel. II, 16., gedacht wird, dagegen weder von Euſebius noch von Hieronymus, noch von Andern, welche die pſeudopetriniſchen Schriften aufführen, ſo iſt längſt die Vermu-

dicium Petri 6), wie mit der praedicatio Pauli, oder der praedicatio Petri et Pauli 7), iſt eine ſehr alte, wahrſchein-

---

thung aufgeſtellt worden, dieſelbe ſei wohl mit einer andern pſeudopetriniſchen Schrift identiſch. Als dieſe haben Neudecker (Einleitung ins n. Teſt., Leipzig 1840. §. 3. Anm. 6. S. 38.) und De Wette in der vierten Ausgabe ſeiner trefflichen Einleit. ins n. Teſt., Berl. 1842. §. 65. Anm. 1., das εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον angegeben. Allein es iſt ſchwer einzuſehn, wie ein angeblich von Petrus verfaßtes εὐαγγέλιον den Namen «διδαχὴ Πέτρου» erhalten konnte. Am natürlichſten iſt es, mit Sandius, Cave, Grabe, Ittig, Millius, Beauſobre, Lardner, Starck, Credner, Mayerhoff und Reuß die διδαχὴ für identiſch zu halten mit dem κήρυγμα Πέτρου; offenbar war die Vertauſchung beider Namen leicht. Dieſe Vermuthung wird auch dadurch beſtätigt, daß die Worte, welche nach Origenes a. a. O. in der διδαχὴ Chriſto beigelegt waren: Non sum daemonium incorporeum, nach dem Zeugniß des Hieronymus, comment. in Jesaiam, lib. XVIII. prooem. (vergl. catal. script. eccles. c. 16.) im Evangelium καθ' Ἑβραίους ſtanden, zuſammengehalten damit, daß auch zwei andere Stellen, welche ſich nach dem Verfaſſer des tractatus de baptismo haereticorum (unter den Werken des Cyprian) in unſerm κήρυγμα befanden, ſich ebenfalls in demſelben Evangelium wiederfinden. Vergl. weiterhin.

6) Da außer Rufin (tract. in symbol. apostol.) und Hieronymus (catal. script. eccles. c. 1.) keiner des judicium Petri gedenkt, ſo iſt gewiß die Vermuthung Grabe's, spicileg. patrum, tom. I. Oxoniae 1714. p. 56., nicht unwahrſcheinlich, daß Rufin im Griechiſchen κρ̄μα (abgekürzt für κήρυγμα) geleſen und daraus judicium (κρίμα) Petri gemacht habe. Hieronymus folgte dem Rufin und führt es als beſondere Schrift neben der praedicatio Petri an. Grabe's Vermuthung haben in der neueſten Zeit wieder aufgenommen Nitzſch, theologiſche Studien Stück I. Leipzig 1816., Mayerhoff a. a. O. S. 320. und Reuß a. a. O. S. 81.

7) Wenn der Verfaſſer des vorhin angeführten tractatus (den Credner nach dem Vorgange von Labbe und Oudinus fälſchlich als den africaniſchen Mönch Urſinus bezeichnet, vergl. dagegen Cave, historia litteraria, vol. I. Basilae 1741. p. 131 seqq.) einer Schrift praedicatio Pauli Erwähnung thut, nach welcher Petrus und Paulus zuletzt in Rom zuſammentreffen, und Lactanz (institut. IV. 21.) berichtet, daß der praedicatio Petri et Pauli zufolge beide Apoſtel in Rom das Evangelium verkündet hätten, dann können wir gewiß nicht anſtehn, die praedicatio Petri jenes tractatus für identiſch mit der praedicatio Petri et Pauli des Lactanz zu halten. Wie demnach dieſe Schrift die Verkündigung des Petrus und Paulus beſchrieb und deshalb theils als praedicatio Petri et Pauli, theils auch als praedicatio Pauli bezeichnet ward, ſo wird es gewiß als natürlich erſcheinen müſſen, daß ſie auch die Benennung praedicatio Petri führte. Wir werden demnach gewiß

lich gleich nach dem erſten Viertel des zweiten Jahrhunderts entſtandene [8]), pſeudopetriniſche [9]), jetzt nur noch in einigen we-

---

nicht anſtehn können, dieſe Schrift mit unſerm *κήρυγμα Πέτρου* für identiſch zu erklären, um ſo weniger, als wir nachweiſen können, daß in dieſem *κήρυγμα* auch die Lehrverkündigungen des Paulus eine Stelle gefunden haben müſſen. Dies geht nämlich aus den Worten des alex. Clemens strom. VI, 5. *πρὸς τῷ Πέτρου κηρύγματι ὁ ἀπόστολος λέγων Παῦλος κ. τ. λ.* hervor (vergl. Credner's Beiträge S. 359 ff., dazu ſeine Einleitung S. 629.). Denn wenn dieſe Worte auch nicht überſetzt werden könnten: «Paulus ſagt in dem *κήρυγμα Πέτρου*», ſo führt doch ſchon, wie Credner richtig bemerkt, der Umſtand, daß dieſe Stelle mitten zwiſchen Anführungen aus der «Predigt des Petrus» ſteht, darauf hin, ſie als aus derſelben Schrift entnommen aufzufaſſen. — Für die Identität des *κήρυγμα Πέτρου* mit der praedicatio Pauli haben ſich entſchieden Valeſius zu Euſeb III, 3., Credner, Neander (Leben Jeſu, Hamburg 1837. S. 66.) und Simſon (in ſeiner Abhandlung über Simon Magus S. 45.).

8) Die Entſtehung dieſer Schrift hat man häufig zu früh angeſetzt, theils weil man in derſelben bisweilen eine der Quellen der Apoſtelgeſchichte zu finden glaubte, wie Ziegler (über den Zweck, die Quellen und Interpolationen der Apoſtelgeſchichte, in Gablers neueſtem Journal Band VII. Stück II. Nürnberg 1801. S. 145 ff., ebenſo Bertholdt und Kuinöl), theils weil man nicht ſelten das Alter des Gnoſtikers Herakleon, der dieſelbe benutzte, zu hoch hinaufrückte, indem man ihn, wie Grabe und Millius, dem Anfang des zweiten Jahrhunderts zuwies. Deshalb läßt Ziegler ſie noch vor dem Jahre 62, Grabe (spicileg. I. p. 62.) und Millius (prolegom. in nov. test. p. 16.) gleich nach dem Tode des Petrus entſtanden ſein; auch Credner glaubt das *κήρυγμα* noch dem erſten Jahrh. zuweiſen zu müſſen (Beiträge S. 350.). Dagegen iſt daſſelbe nach Lardner (Glaubwürdigkeit II. 1. S. 444.) erſt nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts verfaßt. Das Richtige haben Kleuker (Apokryphen des n. Teſt. S. 273.), Mayerhoff (Einleitung u. ſ. w. S. 318.) u. a. getroffen, welche die Entſtehung in den Anfang des zweiten Jahrhunderts verlegen. Denn da Herakleon der Mitte des zweiten Jahrhunderts angehört, ſo werden wir, da auch die erhaltenen Fragmente keineswegs für ein höheres Alter ſprechen, die Entſtehung des *κήρυγμα* am natürlichſten nach dem erſten Viertel des 2ten Jahrh. anſetzen, wozu der dogmatiſche Charakter der uns erhaltenen Fragmente trefflich paßt. Vergl. weiterhin.

9) Daß ſie eine angeblich petriniſche Schrift war, geht nicht allein daraus hervor, daß Euſebius l. l. und Hieronymus catalogus c. 1. ſie unter den pſeudo**petriniſchen** Schriften aufführen, ſondern noch beſtimmter aus der Stelle des Origenes de principiis praef. c. 8: inter libros ecclesiasticos non habetur, neque Petri est scriptura.

nigen Fragmenten hauptſächlich beim alex. Clemens [10]) erhaltene Schrift. Bis auf die Zeit des Origenes ſcheint ſie in nicht unbedeutendem Anſehn geſtanden zu haben. Nicht allein der Gnoſtiker Herakleon [11]) bediente ſich derſelben, ſondern auch der alex. Clemens führt ſie öfter in einer Weiſe an, «bei welcher kein Unterſchied zwiſchen ihr und den kanoniſchen Schriften zu entdecken iſt [12]), und noch Origenes mußte gegen die Beweiskraft ankämpfen, welche ihr von manchen Seiten beigelegt wurde». Aber wie Origenes geltend machte: **inter libros ecclesiasticos non habetur, neque Petri est scriptura, neque alterius cujusdam, qui spiritu dei fuerit inspiratus**, ſo ward ſie auch in der Folge von Euſeb. u. a. als apokryphiſche Schrift bezeichnet und ſcheint bald in Vergeſſenheit gerathen zu ſein, obgleich noch Elias von Creta in der letzten Hälfte des 8ten Jahrh. ſie kennt [13]).

Fragen wir nach der Richtung, aus welcher die Predigt des Petrus hervorgegangen iſt, ſo lautet die Antwort der Gelehrten ſehr verſchieden. Während Cölln a. a. O. S. 42. den Verfaſſer nach Dodwells Vorgang (**dissertat. in Irenaeum p. 441 seqq.**) zu einem Ebioniten macht, der die Lehre des Petrus «als eine auf Beibehaltung des Geſetzes dringende, der pauliniſchen entgegengeſetzte» darſtelle, bezeichnet Kleuker a. a. O. S. 471 ff. ihre Richtung als eine antijüdiſche, gnoſtiſirende, obwohl keineswegs als vollendeten Gnoſticismus [14a]). Allein, wie die erſtere Annahme auf der unrichtigen Vorausſetzung

---

Daß das κήρυγμα weder von Petrus ſelbſt, noch, wie Grabe will, von einem ſeiner Schüler herrühren kann, bedarf keines Beweiſes.

10) Die Fragmente ſiehe bei Grabe I. 72 seqq. und bei Credner S. 351 ff.

11) Vergl. Origenes comment. in Johannem tom. XIII, 17. (opp. IV. p. 226. ed. de la Rue). Longe melius est, heißt es hier, ipsius Heracleonis dicta in medium apponere, quae ab eo libro sumsit, qui praedicatio Petri inscriptus est.

12) Vergl. Credner's Beiträge S. 350. Ebenſo hatte Clericus geurtheilt, wogegen Lardner behauptete, daß Clemens ſie keineswegs als eine petriniſche Schrift citire.

13) In ſeinem Commentar zum Gregor von Nazianz, vergl. Credner a. a. O. S. 353 ff.

14a) Ebenſo Guericke, Einleitung ins n. Teſt., Halle 1843. S. 319.

beruht, als ob der vor den clementiniſchen Homilien ſtehende, ein ebionitiſches Gepräge tragende[14b]) Brief des Petrus an Jacobus zu der «Predigt des Petrus» gehöre[15]), ſo ſtützt ſich die zweite einzig darauf[16]), daß der Gnoſtiker Herakleon dieſelbe gebrauchte — ein Umſtand, der doch ſicherlich nicht den gnoſtiſirenden Charakter beweiſen kann —, beide aber werden entſchieden durch die auf uns gekommenen Fragmente widerlegt. Zwiſchen dieſen beiden einander entgegengeſetzten Behauptungen ſtehn die Annahmen einerſeits von Credner und Mayerhoff, der Verfaſſer gehöre zu den gemäßigten Judenchriſten, und von Reuß, er gehöre zu den Nazaräern, anderſeits von Bleek (über die ſibylliniſchen Orakel in der theol. Zeitſchrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke, Heft **1. 1819.** S. **144.**), er ſei ein tiefdenkender alexandriniſcher Heidenchriſt geweſen. Beide Annahmen haben unläugbar viel für ſich. Schon die Abfaſſung unter dem Namen des Petrus weiſet am natürlichſten auf einen Judenchriſten hin. Dazu kommt, daß, wie ſchon oben bemerkt, mehrere Stellen des *κήρυγμα* ſich im Evangelium *καθ' Ἑβραίους* wiederfinden. Wie das Evangelium der Nazaräer nach dem Zeugniß des Hieronymus, ſo legt auch die Predigt des Petrus Chriſto die Worte bei: **non sum daemonium incorporeum** (vergl. Anm. **5.**); wie in dem *κήρυγμα* nach dem **tractatus de baptism. haeret.** Chriſtus von ſeiner Mutter aufgefordert wird, ſich der Taufe zu unterziehn, ſo enthielt das **evangelium juxta Hebraeos** nach Hieronymus **contra Pelagian. III, 2.** folgende Stelle: **Ecce mater domini et fratres ejus dicebant ei: Joannes baptista baptizat in remissionem peccatorum, eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem iis: Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? Nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est.**

14b) Daß dieſer Brief mit den clementiniſchen Homilien in der dogmatiſchen Richtung übereinſtimmt, haben wir Cap. **I.** §. **3.** geſehn; die letztern ſind aber, wie wir ſpäterhin zeigen werden, ebionitiſchen Urſprungs.

15) Vergl. Cap. **I.** §. **3.** Anm. **12.**

16) Nur eine Stelle in unſerm *κήρυγμα*, nach welcher Jeſus bei der Taufe ſeine Sünden bekannt hat, könnte dieſe Annahme ſcheinbar begünſtigen. Darüber gleich nachher ein Mehreres.

Wenn ferner der genannte **tractatus** weiter aus der Predigt des Petrus anführt: **Item cum baptizaretur, ignem super aquam esse visum,** und hinzuſetzt, **quod in evangelio nullo est scriptum,** ſo iſt es auch hier wiederum das Evangelium der Hebräer in der Recenſion, wie die Ebioniten es gebrauchten, welches daſſelbe berichtet: *Καὶ εὐθὺς* (gleich nach der Taufe Chriſti) *περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα* (Epiphanius **haer. XXX. c. 13.**). — Auch der Befehl, den Chriſtus nach dem *κήρυγμα Πέτρου* (vergl. Clemens **strom. VI, 5.**) ſeinen Jüngern gegeben haben ſoll, erſt zwölf Jahre nach ſeiner Himmelfahrt das Chriſtenthum außer Paläſtina zu verbreiten [17]), iſt eben ſo gewiß nicht hiſtoriſch begründet, als er höchſt wahrſcheinlich auf einen judenchriſtlichen Urſprung zurückweiſet. Auch das Bemühen, alle Schickſale Jeſu im alten Teſtament vorhergeſagt zu finden (vergl. Clemens **strom. VI, 15.**), die ſehr häufige Berufung auf daſſelbe, der Ausſpruch *οὐδὲν ἄτερ γραφῆς* (alt. Teſt.) *λέγομεν*, die Benennung Chriſti als *Νόμος* [18]) (Clemens **strom. I, 29.**) — alles dieſes, ganz beſonders aber die Behauptung, daß Jeſus bei der Taufe ein Sündenbekenntniß abgelegt (vergl. Anm. **21.**), weiſet am natürlichſten auf irgend einen Zuſammenhang unſers *κήρυγμα* mit dem Judenchriſtenthum hin. Auf der andern Seite kann der Verfaſſer aber unmöglich einen beſchränkt jüdiſchen Standpunkt eingenommen haben. Die Anerkennung des Apoſtels Paulus verhindert ihn den Ebioniten beizuzählen, ebenſowenig erlaubt der Umſtand, daß das *κήρυγμα* wirklich die Verkündigungen des Paulus umfaßte, ihn zu den Nazaräern zu rechnen. Denn, wenn auch die Nazaräer den Apoſtel Paulus nicht, wie die Ebioniten, als einen Verfälſcher des Evangeliums betrachteten und deshalb verwarfen, ſo betrachteten ſie ihn doch nur als Apoſtel der Heiden und glaubten ſich ſelbſt an ſeine Lehre nicht gebunden, ſo daß ſie kein Intereſſe haben konnten, ſeine Lehrverkündigungen

---

17) Auch Apollonius, ein Schriftſteller des 2ten Jahrhunderts, erwähnt dieſes Befehls. Vergl. Euſeb. h. e. V, 18.

18) Chriſtus wird *Νόμος* genannt, inſofern das Evangelium betrachtet wird als die Erfüllung des Geſetzes, als der *νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας*, Brief Jacobi I, 25. Vergl. Neanders apoſtoliſches Zeitalter, dritte Auflage S. 748 ff.

zu beſchreiben. Und wenn Petrus im *κήρυγμα* auffordert, Gott weder zu verehren nach Art der Hellenen, noch nach der Weiſe der Juden (Clemens strom. VI, 5.), wenn nach Lactanz instit. IV, 21. in der praedicatio Petri die Zerſtörung Jeruſalems von Chriſto vorhergeſagt war wegen des Unglaubens der Juden, ſo verräth dies mehr eine antijudaiſirende als judaiſirende Richtung, da die Judenchriſten gegen Jeruſalem eine beſondere Verehrung hegten, wie Irenäus I, 26. von den Ebioniten berichtet: Hierusalem adorant, quasi domus sit dei. Gewiß endlich mußte auch einem Nazaräer die Anerkennung fern liegen, daß auch das Heidenthum auf Chriſtum vorbereitet habe, welche ſich in der Berufung des *κήρυγμα* auf Weiſſagungen, die in den ſibylliniſchen Büchern und dem Hyſtaspes auf Chriſtum enthalten ſeien [19]), zu erkennen gibt.

So führen die wenigen Fragmente des *κήρυγμα Πέτρου* einerſeits ebenſo beſtimmt auf einen Zuſammenhang des Verfaſſers mit dem Judenchriſtenthum hin, als ſie anderſeits von einem Hinausgeſchrittenſein über daſſelbe auf einen freiern Standpunkt zeugen. Nehmen wir hinzu, daß um die Zeit, als daſſelbe verfaßt wurde — im Anfang des zweiten Jahrhunderts — mit der Entſtehung des Ebionitismus zugleich ſich viele vom Judenchriſtenthum dem Heidenchriſtenthum zuwandten [20]), dann wird die Annahme gewiß nicht unbegründet daſtehn, daß das *κήρυγμα* von einem ſolchen den Heidenchriſten ſich anſchließenden Judenchriſten verfaßt worden ſei, bei welcher Annahme ſich alle bemerklich gemachten Eigenthümlichkeiten erklären [21]).

---

19) Vergl. Clemens von Alexandrien strom. VI, 5. Deshalb bezeichnet auch wohl Clericus, histor. eccles. duorum primorum saeculorum, Amstelod. 1716. p. 455. den Verfaſſer als semipaganus.

20) Vergl. Cap. IV.

21) Nur die Angabe des öfter erwähnten tractatus, daß nach dem *κήρυγμα Πέτρου* Chriſtus ein Bekenntniß der Sünde vor der Taufe abgelegt habe (in quo libro contra omnes scripturas et de peccato proprio confitentem invenies Christum, — — — et ad accipiendum Joannis baptisma paene invitatum a matre sua esse compulsum) könnte bei unſerer Annahme etwas Auffallendes haben, und wenn man damit die Anſichten des Cerinth und Baſilides zuſammenſtellt, nach welchen der Menſch Jeſus auch an der Sündhaftigkeit Theil nahm, wenn ſie gleich bei ihm nicht in actuellen Sünden hervortrat, ſo könnte man

Wenn ferner der genannte tractatus weiter aus der Predigt des Petrus anführt: **Item cum baptizaretur, ignem super aquam esse visum,** und hinzuſetzt, **quod in evangelio nullo est scriptum,** ſo iſt es auch hier wiederum das Evangelium der Hebräer in der Recenſion, wie die Ebioniten es gebrauchten, welches daſſelbe berichtet: *Καὶ εὐθὺς* (gleich nach der Taufe Chriſti) *περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα* (Epiphanius **haer. XXX. c. 13.**). — Auch der Befehl, den Chriſtus nach dem *κήρυγμα Πέτρου* (vergl. Clemens **strom. VI, 5.**) ſeinen Jüngern gegeben haben ſoll, erſt zwölf Jahre nach ſeiner Himmelfahrt das Chriſtenthum außer Paläſtina zu verbreiten[17], iſt eben ſo gewiß nicht hiſtoriſch begründet, als er höchſt wahrſcheinlich auf einen judenchriſtlichen Urſprung zurückweiſet. Auch das Bemühen, alle Schickſale Jeſu im alten Teſtament vorhergeſagt zu finden (vergl. Clemens **strom. VI, 15.**), die ſehr häufige Berufung auf daſſelbe, der Ausſpruch *οὐδὲν ἄτερ γραφῆς* (alt. Teſt.) *λέγομεν*, die Benennung Chriſti als *Νόμος*[18] (Clemens **strom. I, 29.**) — alles dieſes, ganz beſonders aber die Behauptung, daß Jeſus bei der Taufe ein Sündenbekenntniß abgelegt (vergl. Anm. **21.**), weiſet am natürlichſten auf irgend einen Zuſammenhang unſers *κήρυγμα* mit dem Judenchriſtenthum hin. Auf der andern Seite kann der Verfaſſer aber unmöglich einen beſchränkt jüdiſchen Standpunkt eingenommen haben. Die Anerkennung des Apoſtels Paulus verhindert ihn den Ebioniten beizuzählen, ebenſowenig erlaubt der Umſtand, daß das *κήρυγμα* wirklich die Verkündigungen des Paulus umfaßte, ihn zu den Nazaräern zu rechnen. Denn, wenn auch die Nazaräer den Apoſtel Paulus nicht, wie die Ebioniten, als einen Verfälſcher des Evangeliums betrachteten und deshalb verwarfen, ſo betrachteten ſie ihn doch nur als Apoſtel der Heiden und glaubten ſich ſelbſt an ſeine Lehre nicht gebunden, ſo daß ſie kein Intereſſe haben konnten, ſeine Lehrverkündigungen

---

17) Auch Apollonius, ein Schriftſteller des 2ten Jahrhunderts, erwähnt dieſes Befehls. Vergl. Euſeb. h. e. V, 18.

18) Chriſtus wird *Νόμος* genannt, inſofern das Evangelium betrachtet wird als die Erfüllung des Geſetzes, als der *νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας*, Brief Jacobi **I, 25.** Vergl. Neanders apoſtoliſches Zeitalter, dritte Auflage S. **748** ff.

zu beſchreiben. Und wenn Petrus im *κήρυγμα* auffordert, Gott weder zu verehren nach Art der Hellenen, noch nach der Weiſe der Juden (Clemens **strom. VI, 5.**), wenn nach Lactanz **instit. IV, 21.** in der **praedicatio Petri** die Zerſtörung Jeruſalems von Chriſto vorhergeſagt war wegen des Unglaubens der Juden, ſo verräth dies mehr eine antijudaiſirende als judaiſirende Richtung, da die Judenchriſten gegen Jeruſalem eine beſondere Verehrung hegten, wie Irenäus **I, 26.** von den Ebioniten berichtet: **Hierusalem adorant, quasi domus sit dei.** Gewiß endlich mußte auch einem Nazaräer die Anerkennung fern liegen, daß auch das Heidenthum auf Chriſtum vorbereitet habe, welche ſich in der Berufung des *κήρυγμα* auf Weiſſagungen, die in den ſibylliniſchen Büchern und dem Hyſtaspes auf Chriſtum enthalten ſeien [19]), zu erkennen gibt.

So führen die wenigen Fragmente des *κήρυγμα Πέτρου* einerſeits ebenſo beſtimmt auf einen Zuſammenhang des Verfaſſers mit dem Judenchriſtenthum hin, als ſie anderſeits von einem Hinausgeſchrittenſein über daſſelbe auf einen freiern Standpunkt zeugen. Nehmen wir hinzu, daß um die Zeit, als daſſelbe verfaßt wurde — im Anfang des zweiten Jahrhunderts — mit der Entſtehung des Ebionitismus zugleich ſich viele vom Judenchriſtenthum dem Heidenchriſtenthum zuwandten [20]), dann wird die Annahme gewiß nicht unbegründet daſtehn, daß das *κήρυγμα* von einem ſolchen den Heidenchriſten ſich anſchließenden Judenchriſten verfaßt worden ſei, bei welcher Annahme ſich alle bemerklich gemachten Eigenthümlichkeiten erklären [21]).

---

19) Vergl. Clemens von Alexandrien **strom. VI, 5.** Deshalb bezeichnet auch wohl Clericus, **histor. eccles. duorum primorum saeculorum, Amstelod. 1716. p. 455.** den Verfaſſer als **semipaganus.**

20) Vergl. Cap. IV.

21) Nur die Angabe des öfter erwähnten **tractatus**, daß nach dem *κήρυγμα Πέτρου* Chriſtus ein Bekenntniß der Sünde vor der Taufe abgelegt habe (**in quo libro contra omnes scripturas et de peccato proprio confitentem invenies Christum, — — — et ad accipiendum Joannis baptisma paene invitatum a matre sua esse compulsum**) könnte bei unſerer Annahme etwas Auffallendes haben, und wenn man damit die Anſichten des Cerinth und Baſilides zuſammenſtellt, nach welchen der Menſch Jeſus auch an der Sündhaftigkeit Theil nahm, wenn ſie gleich bei ihm nicht in actuellen Sünden hervortrat, ſo könnte man

Leicht fällt die gänzliche Verſchiedenheit der Predigt des Petrus von den Clementinen in die Augen. Während nach den Letztern das Chriſtenthum identiſch iſt mit dem wahren Judenthum, betrachtet das *κήρυγμα* daſſelbe als eine *καινὴ διαθήκη* (Clemens von Alex. strom. VI, 5.), und wenn in den Clementinen der Name «Juden» zur Bezeichnung der wahren Gottesverehrer gebraucht wird, ſo fordert Petrus nach dem *κήρυγμα* auf: *τοῦτον τὸν θεὸν σέβεσθε μὴ κατὰ τοὺς Ἕλληνας — — μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους* (strom. VI, 5.) und ſetzt der heidniſchen wie jüdiſchen Gottesverehrung die neue Verehrung Gottes durch Chriſtum entgegen, *καινῶς τὸν θεὸν διὰ τοῦ Χριστοῦ σεβόμενοι* (ebendaſelbſt). Wenn ferner die Clementinen das Heidenthum als die abſolut falſche dem Judenthum und Chriſtenthum als der wahren Religion gegenüberſtellen, ſo fällt Heidenthum und Judenthum dem Verfaſſer des *κήρυγμα* unter dieſelbe Kategorie, — beide Vorbereitungen aufs

---

ſich hierdurch berechtigt halten, die Richtung der Predigt des Petrus als eine gnoſtiſirende zu bezeichnen. Allein dieſe Anſicht iſt eine ſo wenig dem Gnoſticismus eigenthümliche, daß ſie vielmehr durchaus nur auf dem Boden des Judenchriſtenthums hervorgewachſen iſt. Denn nicht allein nach der Vorſtellung der vulgairen Ebioniten, welche Jeſum für einen bloßen, auf naturgemäße Weiſe entſtandenen Menſchen hielten, mit dem ſich erſt bei der Taufe eine höhere Kraft verbunden, erſchien Jeſus vor der Taufe als gewöhnlicher, nur durch einen höhern Grad der Tugend, aber keineswegs durch abſolute Unſündlichkeit vor allen andern ausgezeichneter Menſch, ſondern auch die Nazaräer, welche ſeine übernatürliche Entſtehung zugaben, legten der Taufe eine ſolche Bedeutung bei, daß ſie ihn vor derſelben keineswegs für abſolut unſündlich hielten. Dies liegt offenbar in der ſchon oben mitgetheilten Stelle ihres Evangeliums, wo Jeſus ſeiner Mutter und ſeinen Brüdern, die ihn aufforderten, ſich der Taufe des Johannes zu unterziehn, erwidert: quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? Nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est, wenn ich, obgleich keiner Sünde mir bewußt, doch, ohne es zu wiſſen, einen Keim der Sünde in mir trage (vergl. Neanders Leben Jeſu S. 66.; unrichtig Credner, Beiträge S. 401. «was Hieronymus durch ignorantia überſetzt, kann nur die Bedeutung von Sünde haben»). — So führt auch dieſe Stelle des *κήρυγμα Πέτρου*, wie oben bemerkt, auf einen Zuſammenhang deſſelben mit dem Judenchriſtenthum hin. Wir erkennen in derſelben den trübenden Einfluß, welchen der frühere Standpunkt des Verfaſſers auch noch da auf ihn hatte, als er über denſelben ſchon hinausgeſchritten war.

Chriſtenthum. Wie das Judenthum, ſo enthält auch das Heidenthum nach unſerm *κήρυγμα* in den ſibylliniſchen Büchern und dem Hyſtaspes Weiſſagungen auf Chriſtum (Clemens **strom. VI, 5.**). Wenn ferner die Clementinen die altteſtamentlichen Propheten verwerfen, ſo urtheilt der Verfaſſer des *κήρυγμα* hierüber ganz anders und erkennt in den Propheten Hinweiſungen auf Chriſtum (strom. VI, 15.). Wenn endlich die Clementinen den Apoſtel Paulus deutlich bekämpfen (vergl. Cap. I. §. 6.), ſo erkennt die Predigt des Petrus denſelben als Apoſtel an, da ſie auch ſeine Lehrverkündigungen umfaßte.

Dieſe dogmatiſche Verſchiedenheit der Clementinen von dem *κήρυγμα* gibt auch Credner zu, dennoch behauptet er, daß die Erſtern eine Ueberarbeitung der letztern Schrift ſind, in der Abſicht verfaßt, das Original zu verdrängen und überflüſſig zu machen [22]). Er beruft ſich hierfür auf das Zeugniß der Clementinen, die ſich nach ſeiner Behauptung ſelbſt als einen Auszug aus dem *κήρυγμα Πέτρου* angeben. Allein es läßt ſich beſtimmt nachweiſen, daß Credner Unrecht hat. Allerdings führen ſich die Clementinen als einen Auszug aus petriniſchen *κηρύγματα* ein, wie wir früher gezeigt (Cap. I. §. 5.). Allein mit Unrecht hält Credner dieſe für die unter dem Namen *κήρυγμα Πέτρου* bekannte Schrift. Denn einmal war dieſes letztere ein pſeudo**petriniſches** Product (vergl. Anm. 9.), jene *κηρύγματα* aber, welche die Clementinen vorausſetzen, ſollen als eine angeblich von **Clemens** auf Befehl des Petrus verfaßte Schrift erſcheinen [23]). Sodann aber läßt ſich mit ziemlicher Sicherheit nachweiſen, daß die *κηρύγματα*, von denen die Clementinen ſprechen, nie wirklich exiſtirt haben.

Zunächſt haben wir darauf aufmerkſam zu machen, daß auch die Recognitionen (von welchen gleich nachher) dieſelbe Schrift vorausſetzen. Auch ſie laſſen den römiſchen Clemens ſich auf früher von ihm ſelbſt verfaßte petriniſche Lehrverkündigungen beziehn; nur darin weichen ſie von den Clementinen ab, daß, während nach dieſen der Apoſtel Petrus die *κηρύγ-*

22) Wir ſehen hier vorläufig von der bei Credner eng hiermit zuſammenhängenden Anſicht von der Vermiſchung der frühern Ebioniten mit den Eſſäern ab, auf die wir ſpäterhin zurückkommen werden.

23) Was wir Cap. I. §. 5. Anm. 2. gezeigt haben.

ματα an Jacobus überſchickt hat, nach ihrer Angabe Clemens der Ueberſender geweſen iſt[24]). Dieſe unbedeutende Verſchiedenheit kann aber gewiß der Annahme nicht im Wege ſtehen, daß die Schrift, welche ſie vorausſetzen, dieſelbe ſein ſoll mit der, aus welcher ſich die Clementinen als einen Auszug einführen, wenn beide in allen übrigen genauern Beſtimmungen in Betreff derſelben vollkommen übereinſtimmen. Dies iſt aber wirklich der Fall. Nach beiden enthält ſie die petriniſchen Lehrverkündigungen, von Clemens im Auftrag des Petrus noch während deſſen Leben verfaßt[25]), nach beiden war ſie an Jacobus geſchickt[26]), nach beiden enthielt der erſte Theil eine Auseinanderſetzung über den wahren Propheten[27]), nach beiden endlich war dieſer erſte Theil in Cäſarea abgefaßt und von dort aus abgeſchickt[28]). Während die Clementinen aber (h. I, 20.) allein den Inhalt des erſten Theils angeben — eine Auseinanderſetzung über den wahren Propheten — ſo berichten die Recognitionen, daß die Schrift aus 10 Büchern beſtanden habe, und geben den Inhalt aller einzelnen Bücher an (III, 75.), das erſte handelte de vero propheta, das zweite de principio, das dritte de deo u. ſ. w.

Wären die Recognitionen und Clementinen unabhängig von einander entſtanden, ſo würde in der beiderſeitigen Bezugnahme auf die petriniſchen, angeblich von Clemens verfaßten *κηρύγματα* ein unumſtößlicher Beweis dafür liegen, daß es eine ſolche Schrift wirklich gegeben haben müſſe. Aber, da die Recognitionen eine Ueberarbeitung der Clementinen ſind, ſo wird

---

24) Vergl. ſpäterhin §. 2. gegen Ende und §. 4.

25) Vergl. h. I, 20., wo Clemens ſagt, daß er *αὐτοῦ* (*Πέτρου*) *κελεύσαντος* eine Schrift über den wahren Propheten verfaßt. Daß dieſe Schrift einen Theil der *κηρύγματα*, aus welchen ſich die Homilien als einen Auszug einführen, ausmacht, haben wir Cap. I. §. 5. Anm. 2. gezeigt. — In Betreff der Recognitionen vergl. lib. I, 17. und III, 74.

26) In Hinſicht auf die Clementinen ſiehe Cap. I. §. 5., auf die Recogn. Cap. III. §. 4.

27) Vergl. rec. I, 17. und III, 75. Die Lesart de verbo prophetae an der letztern Stelle iſt falſch, und dafür ſchon wegen der Stelle I, 17. mit andern Handſchriften zu leſen de vero propheta. In Betreff der Clementinen vergl. Cap. I. §. 5. Anm. 2.

28) Vergl. rec. I, 17. und h. I, 20.

ihre beiderſeitige Bezugnahme auf dieſe Schrift ſicher nicht mehr als die der Clementinen allein ihre wirkliche Exiſtenz beweiſen und der Annahme im Wege ſtehn können, daß es niemals eine ſolche gegeben. Daß aber die Berufung der Clementinen auf eine ſolche Schrift mit dieſer Annahme in keinem Widerſpruch ſteht, im Gegentheil mehrere Gründe entſchieden für dieſelbe ſprechen, werden wir ſogleich zeigen.

1) Die Einführung der Clementinen als eines Auszugs aus petriniſchen *κηρύγματα* war nur darauf berechnet, den Bericht derſelben als glaubwürdiger erſcheinen zu laſſen. Indem nämlich der Verfaſſer einerſeits für jene petriniſchen, angeblich von Clemens verfaßten und dem Jacobus zugeſchickten *κηρύγματα* die Autorität des Petrus (durch Voranſchickung eines Briefes, in welchem dieſer dem Jacobus ſeine vollkommenſte Billigung der *κηρύγματα* an den Tag legt und ihn um Geheimhaltung derſelben bittet) zu vindiciren ſucht, anderſeits die Uebereinſtimmung des angeblichen Auszugs — der Homilien — mit jenen *κηρύγματα* außer Zweifel zu ſetzen bemüht iſt [29]) — war mittelbar für die Clementinen die Autorität des Petrus ſelbſt gewonnen, wie wir dies früher Cap. I. §. 5. ausführlich gezeigt. So war die Einführung der Clementinen als eines Auszugs aus petriniſchen *κηρύγματα* nur ein Kunſtgriff des Verfaſſers, darauf berechnet, die Glaubwürdigkeit derſelben außer Zweifel zu ſetzen, und ebendeshalb iſt keineswegs durch die Vorausſetzung einer ſolchen Schrift in den Clementinen ihre wirkliche Exiſtenz verbürgt, vielmehr iſt höchſt wahrſcheinlich, daß dieſelbe nie exiſtirt hat.

2) Der Verfaſſer der Clementinen verräth ein ſichtbares Streben, die *κηρύγματα* als Geheimſchrift erſcheinen zu laſſen. Nicht allein läßt er Petrus den Jacobus um die ſtrengſte Geheimhaltung bitten, ſondern er berichtet noch außerdem — in der ſogenannten *διαμαρτυρία* — daß Jacobus dieſer Bitte nachgekommen, und ſetzt die Beſchwörungsformel, welche Jacobus für den beſtimmt, welchem dieſe Schrift mitgetheilt werden ſollte, hinzu. Grade aber dies Beſtreben, die *κηρύγματα* als Geheimſchrift darzuſtellen, zeugt deutlich davon, daß der Verfaſſer

29) Wie er dies erreicht, ſiehe Cap. I. §. 5.

ματα an Jacobus überſchickt hat, nach ihrer Angabe Clemens der Ueberſender geweſen iſt [24]). Dieſe unbedeutende Verſchiedenheit kann aber gewiß der Annahme nicht im Wege ſtehen, daß die Schrift, welche ſie vorausſetzen, dieſelbe ſein ſoll mit der, aus welcher ſich die Clementinen als einen Auszug einführen, wenn beide in allen übrigen genauern Beſtimmungen in Betreff derſelben vollkommen übereinſtimmen. Dies iſt aber wirklich der Fall. Nach beiden enthält ſie die petriniſchen Lehrverkündigungen, von Clemens im Auftrag des Petrus noch während deſſen Leben verfaßt [25]), nach beiden war ſie an Jacobus geſchickt [26]), nach beiden enthielt der erſte Theil eine Auseinanderſetzung über den wahren Propheten [27]), nach beiden endlich war dieſer erſte Theil in Cäſarea abgefaßt und von dort aus abgeſchickt [28]). Während die Clementinen aber (h. I, 20.) allein den Inhalt des erſten Theils angeben — eine Auseinanderſetzung über den wahren Propheten — ſo berichten die Recognitionen, daß die Schrift aus 10 Büchern beſtanden habe, und geben den Inhalt aller einzelnen Bücher an (III, 75.), das erſte handelte de vero propheta, das zweite de principio, das dritte de deo u. ſ. w.

Wären die Recognitionen und Clementinen unabhängig von einander entſtanden, ſo würde in der beiderſeitigen Bezugnahme auf die petriniſchen, angeblich von Clemens verfaßten κηρύγματα ein unumſtößlicher Beweis dafür liegen, daß es eine ſolche Schrift wirklich gegeben haben müſſe. Aber, da die Recognitionen eine Ueberarbeitung der Clementinen ſind, ſo wird

---

24) Vergl. ſpäterhin §. 2. gegen Ende und §. 4.

25) Vergl. h. I, 20., wo Clemens ſagt, daß er αὐτοῦ (Πέτρου) κελεύσαντος eine Schrift über den wahren Propheten verfaßt. Daß dieſe Schrift einen Theil der κηρύγματα, aus welchen ſich die Homilien als einen Auszug einführen, ausmacht, haben wir Cap. I. §. 5. Anm. 2. gezeigt. — In Betreff der Recognitionen vergl. lib. I, 17. und III, 74.

26) In Hinſicht auf die Clementinen ſiehe Cap. I. §. 5., auf die Recogn. Cap. III. §. 4.

27) Vergl. rec. I, 17. und III, 75. Die Lesart de verbo prophetae an der letztern Stelle iſt falſch, und dafür ſchon wegen der Stelle I, 17. mit andern Handſchriften zu leſen de vero propheta. In Betreff der Clementinen vergl. Cap. I. §. 5. Anm. 2.

28) Vergl. rec. I, 17. und h. I, 20.

ihre beiderſeitige Bezugnahme auf dieſe Schrift ſicher nicht mehr als die der Clementinen allein ihre wirkliche Exiſtenz beweiſen und der Annahme im Wege ſtehn können, daß es niemals eine ſolche gegeben. Daß aber die Berufung der Clementinen auf eine ſolche Schrift mit dieſer Annahme in keinem Widerſpruch ſteht, im Gegentheil mehrere Gründe entſchieden für dieſelbe ſprechen, werden wir ſogleich zeigen.

1) Die Einführung der Clementinen als eines Auszugs aus petriniſchen *κηρύγματα* war nur darauf berechnet, den Bericht derſelben als glaubwürdiger erſcheinen zu laſſen. Indem nämlich der Verfaſſer einerſeits für jene petriniſchen, angeblich von Clemens verfaßten und dem Jacobus zugeſchickten *κηρύγματα* die Autorität des Petrus (durch Voranſchickung eines Briefes, in welchem dieſer dem Jacobus ſeine vollkommenſte Billigung der *κηρύγματα* an den Tag legt und ihn um Geheimhaltung derſelben bittet) zu vindiciren ſucht, anderſeits die Uebereinſtimmung des angeblichen Auszugs — der Homilien — mit jenen *κηρύγματα* außer Zweifel zu ſetzen bemüht iſt [29]) — war mittelbar für die Clementinen die Autorität des Petrus ſelbſt gewonnen, wie wir dies früher Cap. I. §. 5. ausführlich gezeigt. So war die Einführung der Clementinen als eines Auszugs aus petriniſchen *κηρύγματα* nur ein Kunſtgriff des Verfaſſers, darauf berechnet, die Glaubwürdigkeit derſelben außer Zweifel zu ſetzen, und ebendeshalb iſt keineswegs durch die Vorausſetzung einer ſolchen Schrift in den Clementinen ihre wirkliche Exiſtenz verbürgt, vielmehr iſt höchſt wahrſcheinlich, daß dieſelbe nie exiſtirt hat.

2) Der Verfaſſer der Clementinen verräth ein ſichtbares Streben, die *κηρύγματα* als Geheimſchrift erſcheinen zu laſſen. Nicht allein läßt er Petrus den Jacobus um die ſtrengſte Geheimhaltung bitten, ſondern er berichtet noch außerdem — in der ſogenannten *διαμαρτυρία* — daß Jacobus dieſer Bitte nachgekommen, und ſetzt die Beſchwörungsformel, welche Jacobus für den beſtimmt, welchem dieſe Schrift mitgetheilt werden ſollte, hinzu. Grade aber dies Beſtreben, die *κηρύγματα* als Geheimſchrift darzuſtellen, zeugt deutlich davon, daß der Verfaſſer

29) Wie er dies erreicht, ſiehe Cap. I. §. 5.

ſie nicht bei ſeinen Leſern vorausſetzte, und macht höchſt wahrſcheinlich, daß ſie überhaupt nicht exiſtirten [30]).

3) Endlich finden wir nirgends ſonſt eine ſolche angeblich clementiniſche, die Lehrverkündigungen des Petrus umfaſſende Schrift, die vor den Clementinen exiſtirt haben könnte, erwähnt, da alle Schriften dieſer Art, die wir kennen, erſt auf Grundlage der Clementinen als ihre Ueberarbeitungen entſtanden ſind, wie wir in den folgenden §§. zeigen werden. Auch möchte ich noch hervorheben, daß grade der Umſtand, daß die Recognitionen ſo ausführlich den Inhalt der einzelnen Bücher angeben — es nimmt dies das ganze 75ſte Capitel des dritten Buchs ein — gewiß ebenfalls dafür ſpricht, daß der Verfaſſer eine ſolche Schrift fingirte, und ſie nicht wirklich exiſtirte. Wozu ſonſt die genaue Angabe des Inhalts?

Nach allem dieſen iſt klar, daß, wie die von den Clementinen und den Recognitionen vorausgeſetzten *κηρύγματα* nie exiſtirt haben, ſo die Einführung der Clementinen als eines Auszugs aus denſelben ein bloßes Vorgeben iſt, daß man alſo noch viel weniger berechtigt iſt, mit Credner die Clementinen für einen Auszug aus dem bekannten *κήρυγμα Πέτρου* zu halten.

In der That zeugt auch die ganze Anlage und der innere Organismus der Clementinen (ſiehe Cap. I. §. 5. u. 6.) von einer ſo hohen Originalität, daß ſie unmöglich eine Bearbeitung einer andern Schrift ſein können. Umgekehrt ſind aber auf ihrer Grundlage mannigfache Ueberarbeitungen entſtanden, auf die wir jetzt genauer eingehen müſſen:

1) die Recognitionen,

2) die ſogenannte Epitome in mehreren Recenſionen.

Beide Schriften haben wir noch. Verloren gegangen iſt eine

3te Bearbeitung, die orthodoxe Recenſion der Clementinen.

4) die *διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος*.

Wir reden zuerſt von den Recognitionen.

---

30) Wären wirklich jene *κηρύγματα* identiſch mit dem *κήρυγμα Πέτρου*, welches doch ſo unbekannt nicht war, wie höchſt auffallend hätten jene Veranſtaltungen erſcheinen müſſen, dieſe Schrift geheim zu halten!

§. 2.

Ausgaben der Recognitionen. Urſprünglich in griechiſcher Sprache verfaßt, jetzt nur in einer lateiniſchen Ueberſetzung des Rufin vorhanden. Kritik der Ueberſetzung.

Der erſte Herausgeber der Recognitionen war Joh. Sichardus, Baſel **1526**, ſodann erſchienen ſie zu Paris **1541** und **1568**. Eine neue Ausgabe beſorgte hierauf Gruterus Venradius zu Cölln **1569**, welche in der **bibliotheca maxima patrum, tom. II. Lugdun. Batav. 1677.** abgedruckt worden iſt. Ein ausgezeichnetes Verdienſt auch um die Recognitionen hat ſich der treffliche Cotelerius erworben, der durch die Vergleichung mehrerer, bis dahin unbenutzter Codices in den Stand geſetzt ward, den vielfach corrumpirten Text zu verbeſſern und einen längern Abſchnitt, **lib. III. c. 2 — 11. incl.**, der in den frühern Ausgaben fehlte, wiederherzuſtellen — im erſten Theil ſeiner Ausgabe der apoſtoliſchen Väter, Paris **1672**, von welcher Clericus zuerſt **1698**, dann **1724** eine neue mit Zuſätzen bereicherte Ausgabe beſorgt hat. Einen unveränderten Abdruck dieſer letztern Ausgabe lieferte Gallandi in ſeiner **bibliotheca vet. patr., tom. II. Venetiis 1766.** Endlich ſind in der neueſten Zeit die Recognitionen von Gersdorf in ſeine **biblioth. patr. eccl. latin. (vol. I. Lipsiae 1838.)** aufgenommen worden. Das Vergleichen neuer Handſchriften machte es möglich, einen Text zu geben, der an Correctheit die frühern bei weitem übertrifft.

Wir haben die Recognitionen nur in einer lateiniſchen Ueberſetzung durch den bekannten Rufin. Daß derſelbe die Recognitionen aus dem Griechiſchen überſetzt hat, erhellt aus ſeiner Vorrede zur Ueberſetzung und aus andern Zeugniſſen, und iſt von Niemand beſtritten worden. Wohl aber haben Einige behauptet, die Recognitionen ſeien urſprünglich lateiniſch geſchrieben und ſodann ins Griechiſche übertragen und von Rufin wieder ins Lateiniſche zurückberſetzt. So ſchon Anaſtaſius der Bibliothekar [1]) und nach ihm Daniel Huetius [2]). Dieſe An=

1) In ſeiner **epistola ad Johannem diaconum**, herausgegeben von Sirmond in ſeinen **opp. tom. III. p. 472.**

2) **De claris interpretibus p. 151.**

ſie nicht bei ſeinen Leſern vorausſetzte, und macht höchſt wahrſcheinlich, daß ſie überhaupt nicht exiſtirten [30]).

3) Endlich finden wir nirgends ſonſt eine ſolche angeblich clementiniſche, die Lehrverkündigungen des Petrus umfaſſende Schrift, die vor den Clementinen exiſtirt haben könnte, erwähnt, da alle Schriften dieſer Art, die wir kennen, erſt auf Grundlage der Clementinen als ihre Ueberarbeitungen entſtanden ſind, wie wir in den folgenden §§. zeigen werden. Auch möchte ich noch hervorheben, daß grade der Umſtand, daß die Recognitionen ſo ausführlich den Inhalt der einzelnen Bücher angeben — es nimmt dies das ganze 75ſte Capitel des dritten Buchs ein — gewiß ebenfalls dafür ſpricht, daß der Verfaſſer eine ſolche Schrift fingirte, und ſie nicht wirklich exiſtirte. Wozu ſonſt die genaue Angabe des Inhalts?

Nach allem dieſen iſt klar, daß, wie die von den Clementinen und den Recognitionen vorausgeſetzten *κηρύγματα* nie exiſtirt haben, ſo die Einführung der Clementinen als eines Auszugs aus denſelben ein bloßes Vorgeben iſt, daß man alſo noch viel weniger berechtigt iſt, mit Credner die Clementinen für einen Auszug aus dem bekannten *κήρυγμα Πέτρου* zu halten.

In der That zeugt auch die ganze Anlage und der innere Organismus der Clementinen (ſiehe Cap. I. §. 5. u. 6.) von einer ſo hohen Originalität, daß ſie unmöglich eine Bearbeitung einer andern Schrift ſein können. Umgekehrt ſind aber auf ihrer Grundlage mannigfache Ueberarbeitungen entſtanden, auf die wir jetzt genauer eingehen müſſen:

1) die Recognitionen,

2) die ſogenannte Epitome in mehreren Recenſionen.

Beide Schriften haben wir noch. Verloren gegangen iſt eine

3te Bearbeitung, die orthodoxe Recenſion der Clementinen.

4) die *διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος*.

Wir reden zuerſt von den Recognitionen.

---

30) Wären wirklich jene *κηρύγματα* identiſch mit dem *κήρυγμα Πέτρου*, welches doch ſo unbekannt nicht war, wie höchſt auffallend hätten jene Veranſtaltungen erſcheinen müſſen, dieſe Schrift geheim zu halten!

§. 2.

Ausgaben der Recognitionen. Urſprünglich in griechiſcher Sprache verfaßt, jetzt nur in einer lateiniſchen Ueberſetzung des Rufin vorhanden. Kritik der Ueberſetzung.

Der erſte Herausgeber der Recognitionen war Joh. Sichardus, Baſel **1526**, ſodann erſchienen ſie zu Paris **1541** und **1568**. Eine neue Ausgabe beſorgte hierauf Gruterus Venradius zu Cölln **1569**, welche in der **bibliotheca maxima patrum, tom. II. Lugdun. Batav. 1677.** abgedruckt worden iſt. Ein ausgezeichnetes Verdienſt auch um die Recognitionen hat ſich der treffliche Cotelerius erworben, der durch die Vergleichung mehrerer, bis dahin unbenutzter Codices in den Stand geſetzt ward, den vielfach corrumpirten Text zu verbeſſern und einen längern Abſchnitt, **lib. III. c. 2 — 11. incl.**, der in den frühern Ausgaben fehlte, wiederherzuſtellen — im erſten Theil ſeiner Ausgabe der apoſtoliſchen Väter, Paris **1672**, von welcher Clericus zuerſt **1698**, dann **1724** eine neue mit Zuſätzen bereicherte Ausgabe beſorgt hat. Einen unveränderten Abdruck dieſer letztern Ausgabe lieferte Gallandi in ſeiner **bibliotheca vet. patr., tom. II. Venetiis 1766.** Endlich ſind in der neueſten Zeit die Recognitionen von Gersdorf in ſeine **biblioth. patr. eccl. latin. (vol. I. Lipsiae 1838.)** aufgenommen worden. Das Vergleichen neuer Handſchriften machte es möglich, einen Text zu geben, der an Correctheit die frühern bei weitem übertrifft.

Wir haben die Recognitionen nur in einer lateiniſchen Ueberſetzung durch den bekannten Rufin. Daß derſelbe die Recognitionen aus dem Griechiſchen überſetzt hat, erhellt aus ſeiner Vorrede zur Ueberſetzung und aus andern Zeugniſſen, und iſt von Niemand beſtritten worden. Wohl aber haben Einige behauptet, die Recognitionen ſeien urſprünglich lateiniſch geſchrieben und ſodann ins Griechiſche übertragen und von Rufin wieder ins Lateiniſche zurückũberſetzt. So ſchon Anaſtaſius der Bibliothekar [1]) und nach ihm Daniel Huetius [2]). Dieſe An=

1) In ſeiner **epistola ad Johannem diaconum**, herausgegeben von Sirmond in ſeinen **opp. tom. III. p. 472.**

2) **De claris interpretibus p. 151.**

nahme ſtützt ſich einzig auf eine mißverſtandene Stelle in der Vorrede des Rufin, auf die Worte — — ut Clementem nostrae linguae **r e d d e r e m u s** und etwas weiterhin: suscipe — — **r e d e u n t e m** ad te Clementem nostrum. Das reddere linguae latinae und das redeuntem Clementem glaubte Anaſtaſius nur von einem Zurücküberſetzen ins Lateiniſche verſtehen zu können. Aber, da der römiſche Clemens griechiſch geſchrieben hatte, ſo konnte die Ueberſetzung ſeiner Schrift ins Lateiniſche wohl als ein reddere Clementem linguae latinae bezeichnet werden.

Für die Kritik der Ueberſetzung iſt die Vorrede, welche Rufin derſelben an den Biſchof Gaudentius von Brescia voranſchickte, von großer Wichtigkeit. Freilich hat man ihm bisweilen dieſe Vorrede, wie die Ueberſetzung ſelbſt, abſprechen wollen [3]. Aber mit Recht hat ſchon Cotelerius geltend gemacht, daß nicht allein aus den Zeugniſſen der beſten und älteſten Codices, ſondern auch aus dem durchaus Rufinſchen Gepräge des Styls die Aechtheit der praefatio, wie der Ueberſetzung, mit Nothwendigkeit folge. Dazu kommt, daß Rufin ſelbſt in der peroratio commentariorum Origenis in Pauli epistol. ad Romanos von ſeinem Entſchluſſe ſpricht, die Recognitionen zu überſetzen: **Post hoc sane vocat nos opus, quod olim quidem injunctum est, sed nunc a beato Gaudentio episcopo vehementius perurgetur, Clementis scilicet, romani episcopi, apostolorum comitis ac successoris de recognitione libri ut in latinum vertantur,** und daß Gennadius (de viris illustr. c. 17.), Anaſtaſius der Bibliothekar (a. a. O.) u. a. den Rufin ausdrücklich als Ueberſetzer bezeichnen. Die Ueberſetzung des Rufin iſt aber wohl nicht die einzige geblieben, denn auch Paulinus, Biſchof von Nola, gedenkt in einem Briefe an Rufin eigener Bemühungen, den Clemens zu überſetzen, und Gennadius l. l. ſcheint lateiniſche Exemplare der Recognitionen ohne Prolog zu kennen, welche nach ſeinem Urtheil nicht von Rufin herrührten [4]. Wenigſtens iſt der Abſchnitt lib. III. c.

---

3) Das Genauere in meiner Abhandlung über die Recognitionen in Pelts Mitarbeiten, Jahrg. 1841. Heft IV.

4) Vergl. Cölln über Clementinen. Die Stelle des Gennadius lautet: Rufinus maxima parte Graecorum bibliothecam Latinis exhi-

2—11. mit Beſtimmtheit aus einer von der Rufiniſchen verſchiedenen Ueberſetzung gefloſſen. Vergl. weiter unten.

Da das griechiſche Original verloren gegangen iſt, ſo kommt alles darauf an, die Beſchaffenheit der Ueberſetzung zu ermitteln, um nicht dem Erſtern etwas beizulegen, was nur von der Letztern gilt. Hierüber gibt uns zunächſt das Zeugniß des Rufin ſelbſt Aufſchluß, ſodann ſind uns aber auch aus dem Original von den Vätern zum Theil längere Abſchnitte erhalten, an welchen wir die Ueberſetzung prüfen können, endlich iſt noch das Urtheil der Väter über die griechiſchen Recognitionen zu berückſichtigen und zu prüfen, inwiefern daſſelbe auf die lateiniſche Ueberſetzung paßt. Aus dieſer dreifachen Quelle werden wir eine ziemlich genaue Kenntniß von der Beſchaffenheit der Ueberſetzung erhalten können.

Rufin ſelbſt äußert ſich folgendermaßen in der genannten Vorrede über ſeine Ueberſetzung: **Sunt quaedam — — — de ingenito deo genitoque disserta et de aliis nonnullis. — — Haec ego — — — aliis reservare malui, quam minus plena proferre.** Hiermit iſt eine andere Stelle des Rufin zu vergleichen (**de adulteratione libror. Origenis**): **In aliquibus**, ſagt er hier von den Recognitionen, **ita Eunomii dogma scribitur, ut nihil aliud, quam ipse Eunomius disputare credatur, filium dei creatum ex nullis exstantibus asseverans. Tum deinde** — hier erfahren wir, was unter dem «**alia nonnulla**» der vorigen Stelle zu verſtehen iſt — **etiam illud adulterii inferitur genus, ut naturam diaboli caeterorumque daemonum non propositi voluntatisque malitia, sed excepta ac separata creaturae produxerit qualitas** [5]. Bezeugt hier Rufin ſelbſt, daß er die Stelle, welche **de inge-**

---

huit, Basilii, — — — Clementis romani recognitionum libros. — — Horum omnium quaecunque praemissis prologis a latinis leguntur, a Rufino interpretata sunt, quae sunt sine prologo, ab alio translata, qui prologum facere noluit. Es iſt freilich nicht gewiß, ob das: **quae sunt sine prologo**, auch von den Recognitionen gilt.

5) Er fügt freilich gleich darauf noch hinzu: **sunt etiam alia nonnulla libris ejus inserta, quae ecclesiastica regula omnino non recipit.** Aber es iſt ja auch in ſeiner Ueberſetzung noch Manches, **quae ecclesiastica regula non recipit**, wie wir ſpäterhin ſehn werden.

nito deo genitoque handelte, in ſeiner Ueberſetzung ausgelaſſen, ſo können wir kein Bedenken tragen, die Uebertragung des Abſchnitts lib. III. c. 2—11., der eine der arianiſchen verwandte Anſicht enthält, dem Rufin abzuſprechen und einem ſpätern Ueberſetzer zuzuſchreiben, zumal da dieſe Stelle in den meiſten Handſchriften fehlt. Mit derſelben Sicherheit können wir auch annehmen, daß lib. VIII, c. 55. und 56. die Ueberſetzung vom Original abgewichen iſt, da dieſe Stelle den Teufel für ein urſprünglich gut geſchaffenes und mit Freiheit gefallenes Weſen erklärt — eine Lehre, von der der griechiſche Text nach Rufin's eigenem Geſtändniß das Gegentheil enthielt. Im Uebrigen iſt die Ueberſetzung gewiß nicht ſo untreu und willkürlich, wie man gewohnt iſt von Rufin vorauszuſetzen. Denn derſelbe Rufin, welcher frei bekennt, was er geändert, verſichert dem Gaudentius, *der das griechiſche Original wohl kannte* (was Rufin in der genannten Vorrede bezeugt): **in ceteris autem, quantum potuimus, operam dedimus, non solum a sententiis, sed ne a sermonibus quidem satis elocutionibusque discedere.** Ferner iſt nicht wohl einzuſehen, wie die Annahme, daß Rufin außer den Aenderungen, welche er ſelbſt eingeſteht, ſich noch viele andere erlaubt habe, um das Buch der Rechtgläubigkeit ſeiner Zeit näher zu bringen, mit dem Umſtand zu reimen iſt, daß Origenes die Recognitionen [6]) als eine Schrift des Clemens anführt, ohne Zweifel an ihrer Aechtheit zu äußern. Denn die mögliche Annahme, er habe ſie wohl nicht genauer gekannt, erweiſet ſich als unhaltbar, da er eine lange Stelle aus denſelben anführt (**tom. III. Comment. in Genesin Philocal. c. 22.** vergl. die Ausgabe des Origenes von Delarue **tom. II. Parisiis 1733. p. 20 seqq.**). Auch kann man gewiß mit Recht fragen: Waren die griechiſchen Recognitionen ſo voll von häretiſchen Meinungen, welches Intereſſe hatte Rufin, dieſe Schrift zu überſetzen, welches Intereſſe der Biſchof Gaudentius, auf die verſprochene Ueberſetzung zu dringen [7])? Ferner wenn wir einerſeits durch den Umſtand, daß Ru-

---

6) Origenes citirt hier die *περίοδοι Κλήμεντος*; dies iſt aber eine der verſchiedenen Bezeichnungen für die Recognitionen. Vergl. §. 3.

7) Vergl. die ſchon oben angeführte **peroratio translationis suae explanat. Origenis in epistol. ad Roman.** von Rufin.

fin, der die clementiniſchen Homilien, wie die Recognitionen wohl kannte [8]), die Letzteren überſetzte, zur Annahme genöthigt werden, daß der Text der Letzteren weniger Häretiſches enthielt, als der Erſtern, auf der andern Seite aber wahrnehmen, daß auch in der Rufiniſchen Ueberſetzung noch vieles Häretiſche geblieben iſt [9]), ſo wird auch hierdurch offenbar die Treue der Ueberſetzung ſehr verbürgt, und die Annahme, daß Rufin, was mit dem Lehrbegriff ſeiner Zeit nicht ſtimmte, geändert, ausgeſchloſſen. Endlich wird unſer Urtheil über die Ueberſetzung noch durch die Vergleichung derſelben mit den uns aus dem griechiſchen Text erhaltenen Fragmenten beſtätigt [10]).

---

8) In ſeiner Vorrede ſchreibt Rufin an den Gaudentius: Puto, quod te non lateat, Clementis hujus in graeco ejusdem operis ἀναγνώσεων, hoc est recognitionum, duas editiones haberi et duo corpora esse librorum in aliquantis quidem diversa, in multis tamen ejusdem narrationis. Die eine dieſer editiones ſind natürlich die von Rufin überſetzten Recognitionen, daß die andere die Clementinen ſind, geht ſchon aus der Beſchreibung: «in aliquantis quidem diversa, in multis tamen ejusdem narrationis», noch beſtimmter aber aus dem Folgenden: denique pars ultima hujus operis, in qua de transformatione Simonis refertur, in uno corpore habetur, in alio penitus non habetur. Denn nur in den Recognitionen wird die Geſchichte von der Verwandlung des Vaters des Clemens erzählt, in den Clementinen, deren Schluß freilich nicht auf uns gekommen iſt, kann ſie nicht berichtet worden ſein. Vergl. §. 6. I.

9) Vergl. weiter unten §. 7. I.

10) Zunächſt iſt hier die oben angeführte Stelle des Origenes zu erwähnen, die mit den Recognitionen lib. X, 10—13. zuſammenſtimmt. Sodann kommt eine Stelle aus dem Euſebius (praep. evangel. VI, 10 seqq.) in Betracht. Hier theilt er nämlich einen längern Abſchnitt aus der verloren gegangenen Schrift des Bardeſanes, de fato adv. Abidam astrologum mit, der ſich ebenfalls in den Recognitionen findet, lib. IX, 19 seqq. (offenbar hat der Verfaſſer der Recognitionen denſelben aus dem Bardeſanes entnommen, und nicht umgekehrt, wie zuweilen behauptet worden iſt, da die Recognitionen das ſpätere Product ſind), und die ziemlich genaue Uebereinſtimmung der angeführten Stelle des Euſeb. mit der Rufiniſchen Ueberſetzung der Recognitionen zeugt von ihrer Treue. Eben dieſelbe Stelle hat auch Cäſarius von Nazianz, dialog. II. interrog. 109. und 110. aufbewahrt, und in den verhältnißmäßig wenigen Stellen, wo die Recognitionen vom Text des Euſebius abweichen, ſtimmt er meiſtentheils mit den erſtern überein — ein neuer Beweis, daß die Ueberſetzung des Rufin nicht grade ſehr vom Original abgewichen iſt. Auch Nilus hat in ſeinen Briefen manche Stellen aus dem griechiſchen Origi-

nito deo genitoque handelte, in ſeiner Ueberſetzung ausgelaſſen, ſo können wir kein Bedenken tragen, die Uebertragung des Abſchnitts lib. III. c. 2—11., der eine der arianiſchen verwandte Anſicht enthält, dem Rufin abzuſprechen und einem ſpätern Ueberſetzer zuzuſchreiben, zumal da dieſe Stelle in den meiſten Handſchriften fehlt. Mit derſelben Sicherheit können wir auch annehmen, daß lib. VIII, c. 55. und 56. die Ueberſetzung vom Original abgewichen iſt, da dieſe Stelle den Teufel für ein urſprünglich gut geſchaffenes und mit Freiheit gefallenes Weſen erklärt — eine Lehre, von der der griechiſche Text nach Rufin's eigenem Geſtändniß das Gegentheil enthielt. Im Uebrigen iſt die Ueberſetzung gewiß nicht ſo untreu und willkürlich, wie man gewohnt iſt von Rufin vorauszuſetzen. Denn derſelbe Rufin, welcher frei bekennt, was er geändert, verſichert dem Gaudentius, der das griechiſche Original wohl kannte (was Rufin in der genannten Vorrede bezeugt): in ceteris autem, quantum potuimus, operam dedimus, non solum a sententiis, sed ne a sermonibus quidem satis elocutionibusque discedere. Ferner iſt nicht wohl einzuſehen, wie die Annahme, daß Rufin außer den Aenderungen, welche er ſelbſt eingeſteht, ſich noch viele andere erlaubt habe, um das Buch der Rechtgläubigkeit ſeiner Zeit näher zu bringen, mit dem Umſtand zu reimen iſt, daß Origenes die Recognitionen [6]) als eine Schrift des Clemens anführt, ohne Zweifel an ihrer Aechtheit zu äußern. Denn die mögliche Annahme, er habe ſie wohl nicht genauer gekannt, erweiſet ſich als unhaltbar, da er eine lange Stelle aus denſelben anführt (tom. III. Comment. in Genesin Philocal. c. 22. vergl. die Ausgabe des Origenes von Delarve tom. II. Parisiis 1733. p. 20 seqq.). Auch kann man gewiß mit Recht fragen: Waren die griechiſchen Recognitionen ſo voll von häretiſchen Meinungen, welches Intereſſe hatte Rufin, dieſe Schrift zu überſetzen, welches Intereſſe der Biſchof Gaudentius, auf die verſprochene Ueberſetzung zu dringen [7])? Ferner wenn wir einerſeits durch den Umſtand, daß Ru-

---

6) Origenes citirt hier die περίοδοι Κλήμεντος; dies iſt aber eine der verſchiedenen Bezeichnungen für die Recognitionen. Vergl. §. 3.

7) Vergl. die ſchon oben angeführte peroratio translationis suae explanat. Origenis in epistol. ad Roman. von Rufin.

fin, der die clementiniſchen Homilien, wie die Recognitionen wohl kannte [8]), die Letzteren überſetzte, zur Annahme genöthigt werden, daß der Text der Letzteren weniger Häretiſches enthielt, als der Erſtern, auf der andern Seite aber wahrnehmen, daß auch in der Rufiniſchen Ueberſetzung noch vieles Häretiſche geblieben iſt [9]), ſo wird auch hierdurch offenbar die Treue der Ueberſetzung ſehr verbürgt, und die Annahme, daß Rufin, was mit dem Lehrbegriff ſeiner Zeit nicht ſtimmte, geändert, ausgeſchloſſen. Endlich wird unſer Urtheil über die Ueberſetzung noch durch die Vergleichung derſelben mit den uns aus dem griechiſchen Text erhaltenen Fragmenten beſtätigt [10]).

---

8) In ſeiner Vorrede ſchreibt Rufin an den Gaudentius: Puto, quod te non lateat, Clementis hujus in graeco ejusdem operis ἀναγνώσεων, hoc est recognitionum, duas editiones haberi et duo corpora esse librorum in aliquantis quidem diversa, in multis tamen ejusdem narrationis. Die eine dieſer editiones ſind natürlich die von Rufin überſetzten Recognitionen, daß die andere die Clementinen ſind, geht ſchon aus der Beſchreibung: «in aliquantis quidem diversa, in multis tamen ejusdem narrationis», noch beſtimmter aber aus dem Folgenden: denique pars ultima hujus operis, in qua de transformatione Simonis refertur, in uno corpore habetur, in alio penitus non habetur. Denn nur in den Recognitionen wird die Geſchichte von der Verwandlung des Vaters des Clemens erzählt, in den Clementinen, deren Schluß freilich nicht auf uns gekommen iſt, kann ſie nicht berichtet worden ſein. Vergl. §. 6. I.

9) Vergl. weiter unten §. 7. I.

10) Zunächſt iſt hier die oben angeführte Stelle des Origenes zu erwähnen, die mit den Recognitionen lib. X, 10—13. zuſammenſtimmt. Sodann kommt eine Stelle aus dem Euſebius (praep. evangel. VI, 10 seqq.) in Betracht. Hier theilt er nämlich einen längern Abſchnitt aus der verloren gegangenen Schrift des Bardeſanes, de fato adv. Abidam astrologum mit, der ſich ebenfalls in den Recognitionen findet, lib. IX, 19 seqq. (offenbar hat der Verfaſſer der Recognitionen denſelben aus dem Bardeſanes entnommen, und nicht umgekehrt, wie zuweilen behauptet worden iſt, da die Recognitionen das ſpätere Product ſind), und die ziemlich genaue Uebereinſtimmung der angeführten Stelle des Euſeb. mit der Rufiniſchen Ueberſetzung der Recognitionen zeugt von ihrer Treue. Eben dieſelbe Stelle hat auch Cäſarius von Nazianz, dialog. II. interrog. 109. und 110. aufbewahrt, und in den verhältnißmäßig wenigen Stellen, wo die Recognitionen vom Text des Euſebius abweichen, ſtimmt er meiſtentheils mit den erſtern überein — ein neuer Beweis, daß die Ueberſetzung des Rufin nicht grade ſehr vom Original abgewichen iſt. Auch Nilus hat in ſeinen Briefen manche Stellen aus dem griechiſchen Origi-

Allein man weiß mehrere Stellen beizubringen, in denen Rufin willkürlich geändert habe. Wir müſſen dieſe um ſo mehr genauer durchgehn, als ſie für die folgenden Unterſuchungen von Wichtigkeit ſind.

Zunächſt führt Cölln a. a. O. nach Dodwell's Vorgang[11]) den Schluß des Briefs von Clemens an Jacobus an. Wie den Homilien als Einleitung ein pſeudoclementiniſcher Brief an Jacobus voranſteht[12]), ſo ſtand auch nach dem Zeugniß des Rufin in der Vorrede an den Gaudentius vor den Recognitionen ein Brief von Clemens an Jacobus, in qua idem Clemens ad Jacobum fratrem domini scribens de obitu nunciat Petri et quod se reliquerit successorem cathedrae et doctrinae, in qua etiam de omni ordine ecclesiastico continetur. Er habe den Brief, fährt Rufin fort, aus einem doppelten Grunde ſeiner Ueberſetzung nicht vorgeſetzt, einmal weil er nicht zu den Recognitionen gehöre, ſondern ſpätern Urſprungs ſei, ſodann, weil er ihn ſchon früher einmal überſetzt habe. Dieſe Ueberſetzung haben wir noch, ſie ſtimmt bis auf den Schluß des Briefs durchaus mit dem vor den Homilien ſtehenden griechiſch verfaßten Briefe zuſammen. Aber während dieſer ſchließt: Deshalb habe ich nicht gezögert, Dir, mein Gebieter Jacobus, die Lehrverkündigungen des Petrus zu

---

nal der Recognitionen aufbewahrt, ſie jedoch größtentheils ziemlich frei benutzt. Mit Unrecht würde man alſo aus dieſen Abweichungen folgern, daß ſich Rufin vom Original entfernt habe, zumal da von Nilus gewiß iſt, eum aliorum patrum loca multis plerumque mutatis aut additis sua fecisse, wie Fabricius in ſeiner bibliotheca graeca ed. Harless vol. X. p. 12. ſagt. Ein Gleiches gilt vom Verfaſſer des opus imperfectum in Matthaeum unter den Werken des Chryſoſtomus. Spätere Anführungen von Iſidor von Sevilla, Beda, Agobard von Lyon, Freculfus u. a. können hier deshalb nicht in Betracht kommen, weil ſie die Rufiniſche Ueberſetzung und nicht den Originaltext der Recognitionen benutzten. — Ganz beſonders ſind es aber die clementiniſchen Homilien, welche unſere Behauptung beſtätigen. Da es ſich nämlich in der Folge herausſtellen wird, daß die Recognitionen eine Ueberarbeitung der Homilien ſind, ſo zeigen uns die vielen Stellen, in denen die Erſtern eine wortgetreue lateiniſche Ueberſetzung der Letztern geben, daß die Ueberſetzung Rufins keineswegs ſo willkürlich war.

11) Dissertat. in Irenaeum, Oxoniae 1689. p. 442 — 444.

12) Vergl. Cap. I. §. 3.

beſchreiben und zu überſchicken unter dem Titel: *Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν κηρυγμάτων ἐπιτομή*, ſo gibt Rufin dafür: **sub eo titulo, quem ipse (Petrus) praecepit adfigi, i. e. Clementis itinerarium, non praedicationis Petri.** Hier meint nun Cölln, habe Rufin willkürlich geändert. Allein ſicher mit Unrecht. —

Hätte Rufin den vor den Homilien ſtehenden Brief überſetzt, ſo müßten wir ihn unbedenklich einer Aenderung beſchuldigen. Allein er ſelbſt bezeugt ja den vor den Recognitionen ſtehenden clementiniſchen Brief übertragen zu haben. Offenbar iſt nur ein Doppeltes möglich: Entweder war in dem Texte, den Rufin vor ſich hatte, ſchon jene Aenderung vorgenommen, und Rufin überſetzte wörtlich, oder jener Brief ſtimmte auch im Schluſſe mit dem vor den Homilien ſtehenden überein. Daß nur die erſtere Annahme richtig iſt, wird ſich aus dem Folgenden ergeben.

Zu den Homilien gehörte der pſeudoclementiniſche Brief als Einleitung; als ſolche gibt er ſich durch den Schluß, dem die Ueberſchrift der Homilien entſpricht, kund [13]). Nun aber ſind die Recognitionen, wie wir ſpäterhin zeigen werden, eine Ueberarbeitung der Homilien; wie demnach den Homilien jener Brief als Einleitung vorangeht, ſo war derſelbe Brief nach dem Zeugniß des Rufin auch den Recognitionen vorangeſtellt. Wir laſſen es hier hingeſtellt, ob ſchon der Verfaſſer der Recognitionen dieſen Brief denſelben vorſetzte, oder ein Späterer, jedenfalls vor Rufin Lebender, ihn ebenfalls für die Recognitionen vindiciren wollte [14]); aber, von wem dieſe Vorſetzung auch ausgegangen ſein mag, keineswegs konnte dabei der Schluß des Briefes, wodurch er ſeine Zuſammengehörigkeit mit den Homilien beurkundete, unverändert gelaſſen werden, es mußte vielmehr ſtatt jenes Titels der Homilien *Κλήμεντος* — — — *ἐπιτομή* ein der Ueberſchrift der Recognitionen entſprechender gewählt werden. **Clementis itinerarium** gibt Rufins Ueberſetzung, *Κλήμεντος περίοδοι* war aber wirklich eine der verſchiedenen Bezeichnungen für die Recognitionen,

---

13) Wie wir oben gezeigt haben, Cap. I. §. 3.

14) Daß nur die erſtere Annahme haltbar iſt, werden wir weiterhin (§. 4.) ſehen.

wie wir dies nachher zeigen werden. So iſt die Aenderung des Schluſſes ſchon von dem ausgegangen, welcher den clementiniſchen Brief ebenfalls für die Recognitionen in Anſpruch nehmen wollte, keinesfalls alſo von Rufin.

Weiter beſchuldigt Cölln nach Cotelerius («sed Rufinus solens more suo turbat») Vorgang den Rufin in den Stellen einer Aenderung, wo die Recognitionen ſich auf petriniſche von Clemens verfaßte und *von ihm* an Jacobus überſandte Lehrverkündigungen beziehn. Die Clementinen ſetzen nämlich petriniſche, von Clemens[15]) auf Geheiß des Petrus niedergeſchriebene, aber *von Petrus ſelbſt* an Jacobus überſchickte κηρύγματα voraus, Brief des Petrus an Jacobus c. 1., des Clemens an Jacobus c. 20. und h. I, 20.[16]). Ebenſo, meint Cölln, habe auch im griechiſchen Text der Recognitionen geſtanden, und Rufin in dem vor den Recognitionen ſtehenden clementiniſchen Briefe c. 20. und in den Recogn. lib. I, 17. III, 74. 75. willkürlich daraus gemacht petriniſche, *von Clemens* an Jacobus geſandte Lehrverkündigungen. Allein was ſteht der Annahme entgegen, daß jene Aenderung nicht von Rufin, ſondern ſchon vom Verfaſſer der Recognitionen, der die Clementinen überarbeitet, vorgenommen iſt? An ſich möglich ſind beide Annahmen, dieſe Abweichung ſei ſchon vom Verfaſſer ausgegangen, wie daß ſie erſt durch Rufins Ueberſetzung hineingekommen iſt. Cölln behauptet das Letztere, aber ganz gewiß mit Unrecht. Wir brauchen uns nicht darauf zu berufen, daß er den Beweis zu geben unterlaſſen hat, ſondern können das Irrige ſeiner Behauptung beſtimmt erweiſen. Zunächſt iſt darauf aufmerkſam zu machen, daß die angegebene Differenz nicht die einzige Abweichung der Recognitionen von den Homilien iſt in Hinſicht auf die Schrift, welche beide vorausſetzen, denn während die Clementinen nichts Genaueres angeben, als daß der erſte Theil vom wahren Propheten gehandelt[17]), erwähnen die Recognitionen (lib. III, 75.), daß ſie aus zehn Büchern beſtanden habe,

---

15) Vergl. Cap. I. §. 5. Anm. 2.

16) Daß beide Briefe zu den Homilien gehören und mit denſelben ein Ganzes bilden, haben wir Cap. I. §. 5. gezeigt.

17) hom. I, 20., vergl. Cap. I. §. 5. Anm. 2.

und geben den Inhalt jedes einzelnen an. Dieſe Abweichung kann man doch unmöglich der Ueberſetzung Rufins zur Laſt legen, wenn man nicht annehmen will, er habe das ganze 75ſte Capitel des 3ten Buchs zugeſetzt. Vielmehr müſſen wir hier geſtehn, daß der Verfaſſer der Recognitionen von der Schrift, die er überarbeitete — von den Clementinen — abgewichen iſt. Nun aber iſt es doch höchſt unnatürlich, anzunehmen, die bedeutendere Abweichung in Betreff der Schrift, welche die Recognitionen und Clementinen vorausſetzen, ſei vom Verfaſſer der Recognitionen ausgegangen, und bei der unbedeutendern, ob ſie von Petrus oder Clemens überſchickt ſei, dies in Abrede zu ſtellen, dieſe vielmehr auf Rechnung der Rufiniſchen Ueberſetzung zu ſchreiben. — Iſt ſchon hiernach höchſt wahrſcheinlich, daß die in Rede ſtehende Aenderung vom Verfaſſer der Recognitionen, und nicht von Rufin vorgenommen iſt, ſo läßt ſich dieſes vollends auf andere Weiſe zur Gewißheit erheben. Setzen wir einmal den Fall, Rufin habe die Aenderung vorgenommen, ſowohl in dem vor den Recognitionen ſtehenden Brief des Clemens, als auch in den Recognitionen **I, 17.** und **III, 74. u. 75.**, ſo könnte er doch in jenen drei Stellen nur in gegenſeitiger Bezugnahme geändert haben. Dies wäre aber nur möglich, wenn er den clementiniſchen Brief als zu den Recognitionen gehörend betrachtet und ihn zugleich mit denſelben überſetzt hätte; beides war aber nicht der Fall. Weil alſo die Annahme, daß jene Aenderung von Rufin ausgegangen, vorausſetzt, daß er den clementiniſchen Brief als zu den Recognitionen gehörend betrachtete und ihn zugleich mit dieſen überſetzte, beides aber nicht der Fall iſt, ſo kann jene Aenderung nicht erſt von Rufin, ſondern muß ſchon vom Verfaſſer der Recognitionen vorgenommen ſein.

---

§. 3.

Verſchiedene Benennungen der Recognitionen. Bedeutung dieſes Titels.

Die Recognitionen kommen unter ſehr verſchiedenen Benennungen bei den Vätern vor. Dem lateiniſchen «recognitiones» entſpricht das griechiſche *«ἀναγνώσεις»*, oder *«ἀναγνωρισμός»*. Das Erſtere führt Rufin in der Vorrede zu ſei-

wie wir dies nachher zeigen werden. So iſt die Aenderung des Schluſſes ſchon von dem ausgegangen, welcher den clementiniſchen Brief ebenfalls für die Recognitionen in Anſpruch nehmen wollte, keinesfalls alſo von Rufin.

Weiter beſchuldigt Cölln nach Cotelerius («**sed Rufinus solens more suo turbat**») Vorgang den Rufin in den Stellen einer Aenderung, wo die Recognitionen ſich auf petriniſche von Clemens verfaßte und *von ihm* an Jacobus überſandte Lehrverkündigungen beziehn. Die Clementinen ſetzen nämlich petriniſche, von Clemens[15]) auf Geheiß des Petrus niedergeſchriebene, aber von *Petrus ſelbſt* an Jacobus überſchickte κηρύγματα voraus, Brief des Petrus an Jacobus c. 1., des Clemens an Jacobus c. 20. und h. I, 20.[16]). Ebenſo, meint Cölln, habe auch im griechiſchen Text der Recognitionen geſtanden, und Rufin in dem vor den Recognitionen ſtehenden clementiniſchen Briefe c. 20. und in den Recogn. lib. I, 17. III, 74. 75. willkürlich daraus gemacht petriniſche, *von Clemens* an Jacobus geſandte Lehrverkündigungen. Allein was ſteht der Annahme entgegen, daß jene Aenderung nicht von Rufin, ſondern ſchon vom Verfaſſer der Recognitionen, der die Clementinen überarbeitet, vorgenommen iſt? An ſich möglich ſind beide Annahmen, dieſe Abweichung ſei ſchon vom Verfaſſer ausgegangen, wie daß ſie erſt durch Rufins Ueberſetzung hineingekommen iſt. Cölln behauptet das Letztere, aber ganz gewiß mit Unrecht. Wir brauchen uns nicht darauf zu berufen, daß er den Beweis zu geben unterlaſſen hat, ſondern können das Irrige ſeiner Behauptung beſtimmt erweiſen. Zunächſt iſt darauf aufmerkſam zu machen, daß die angegebene Differenz nicht die einzige Abweichung der Recognitionen von den Homilien iſt in Hinſicht auf die Schrift, welche beide vorausſetzen, denn während die Clementinen nichts Genaueres angeben, als daß der erſte Theil vom wahren Propheten gehandelt[17]), erwähnen die Recognitionen (lib. III, 75.), daß ſie aus zehn Büchern beſtanden habe,

---

15) Vergl. Cap. I. §. 5. Anm. 2.

16) Daß beide Briefe zu den Homilien gehören und mit denſelben ein Ganzes bilden, haben wir Cap. I. §. 5. gezeigt.

17) hom. I, 20., vergl. Cap. I. §. 5. Anm. 2.

und geben den Inhalt jedes einzelnen an. Dieſe Abweichung kann man doch unmöglich der Ueberſetzung Rufins zur Laſt legen, wenn man nicht annehmen will, er habe das ganze 75ſte Capitel des 3ten Buchs zugeſetzt. Vielmehr müſſen wir hier geſtehn, daß der Verfaſſer der Recognitionen von der Schrift, die er überarbeitete — von den Clementinen — abgewichen iſt. Nun aber iſt es doch höchſt unnatürlich, anzunehmen, die bedeutendere Abweichung in Betreff der Schrift, welche die Recognitionen und Clementinen vorausſetzen, ſei vom Verfaſſer der Recognitionen ausgegangen, und bei der unbedeutendern, ob ſie von Petrus oder Clemens überſchickt ſei, dies in Abrede zu ſtellen, dieſe vielmehr auf Rechnung der Rufiniſchen Ueberſetzung zu ſchreiben. — Iſt ſchon hiernach höchſt wahrſcheinlich, daß die in Rede ſtehende Aenderung vom Verfaſſer der Recognitionen, und nicht von Rufin vorgenommen iſt, ſo läßt ſich dieſes vollends auf andere Weiſe zur Gewißheit erheben. Setzen wir einmal den Fall, Rufin habe die Aenderung vorgenommen, ſowohl in dem vor den Recognitionen ſtehenden Brief des Clemens, als auch in den Recognitionen **I, 17.** und **III, 74. u. 75.**, ſo könnte er doch in jenen drei Stellen nur in gegenſeitiger Bezugnahme geändert haben. Dies wäre aber nur möglich, wenn er den clementiniſchen Brief als zu den Recognitionen gehörend betrachtet und ihn zugleich mit denſelben überſetzt hätte; beides war aber nicht der Fall. Weil alſo die Annahme, daß jene Aenderung von Rufin ausgegangen, vorausſetzt, daß er den clementiniſchen Brief als zu den Recognitionen gehörend betrachtete und ihn zugleich mit dieſen überſetzte, beides aber nicht der Fall iſt, ſo kann jene Aenderung nicht erſt von Rufin, ſondern muß ſchon vom Verfaſſer der Recognitionen vorgenommen ſein.

---

§. 3.

Verſchiedene Benennungen der Recognitionen. Bedeutung dieſes Titels.

Die Recognitionen kommen unter ſehr verſchiedenen Benennungen bei den Vätern vor. Dem lateiniſchen «recognitiones» entſpricht das griechiſche «*ἀναγνώσεις*», oder «*ἀναγνωρισμός*». Das Erſtere führt Rufin in der Vorrede zu ſei-

ner Ueberſetzung [1]), das Letztere in ſeiner Schrift **de adulterat. libror. Origen.** (vergl. auch Photius **biblioth. cod. CXIII.**) als Titel des griechiſchen Originals an. Eine andere Bezeichnung derſelben Schrift war *περίοδοι Πέτρου* oder *Κλήμεντος*, wie ſich mit unumſtößlicher Gewißheit zeigen läßt.

So allgemein dies früher zugeſtanden wurde [2]), ſo einſtimmig betrachtet die neueſte Zeit dieſe *περίοδοι* als ein von den Recognitionen verſchiedenes, verloren gegangenes Werk. Denn außer der großen Menge derer, welche in denſelben die Grundſchrift der Clementinen und Recognitionen zu finden glauben — Schmidt, Cölln, Gieſeler, Bretſchneider, Gersdorf, Meier, Gfrörer, Simſon [3]) — erklären noch Krabbe [4]), Credner [5]), Klauſen [6]), Reuß [7a]), Schwegler [7b]), kurz faſt Alle [8]), welche das fragliche Verhältniß berühren, die *περίοδοι* für eine von den Recognitionen verſchiedene Schrift, allein, wie ſich zeigen wird, mit Unrecht.

Aus den Anführungen der Väter [9]) geht zunächſt hervor,

---

1) Sicher berechtigt uns dieſe Verſchiedenheit nicht, wie Fabricius **bibliotheca graeca ed. Harless, tom. VII. Hamburgi 1801. p. 28.** will, zu einer Aenderung des *ἀναγνώσεις* in *ἀναγνωρισμός*, zumal da die Recognitionen unter den mannigfachſten Bezeichnungen vorkommen.

2) Faſt einſtimmig ward bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts die Identität der *περίοδοι* und Recognitionen behauptet. Vergl. meine Abhandlung über die Recognitionen.

3) Ueber dieſe vergl. weiterhin §. 5.

4) Ueber Urſprung und Inhalt der apoſtoliſchen Conſtitutionen, Hamburg 1829. S. 111.

5) Beiträge S. 373.

6) Hermeneutik des neuen Teſtaments, überſetzt von Schmidt-Phiſeldek, Leipzig 1841. S. 134.

7a) a. a. O. S. 83.

7b) Ueber den Charakter des nachapoſtoliſchen Zeitalters in Zellers theologiſchen Jahrbüchern 1839. Heft I. S. 187.

8) Wenigſtens alle proteſtantiſchen Gelehrten der neuern Zeit außer Henke, Kirchengeſchichte Band I. Braunſchweig 1827. S. 86., Mayerhoff, Einleitung in die petriniſchen Schriften, Hamburg 1835. S. 319. und dem Verfaſſer der Abhandlung: «Woher hat's der Dichter» in Göthe's «Kunſt und Alterthum», Band IV. Heft III. Stuttgard 1824. S. 81. Dagegen hält die Mehrzahl der katholiſchen Schriftſteller die Identität feſt. Vergl. meine Abhandl. über d. Rec.

9) Die *περίοδοι Πέτρου*, oder *Κλήμεντος*, oder ſchlechthin die

daß die περίοδοι Πέτρου als eine Schrift des römiſchen Clemens haben gelten wollen, gleichwohl aber ſchwerlich eine ſolche geweſen ſein können [10]. Daß dem Apoſtel Petrus die Hauptrolle in denſelben übertragen war, erhellt ſchon aus der Bezeichnung περίοδοι Πέτρου und wird durch mehrere Stellen der Väter, z. B. des Hieronymus beſtätigt. Würde dies alles aber nur die Aehnlichkeit derſelben mit unſern Clementinen und Recognitionen bezeugen, ſo folgt die Identität der Letztern mit den περιόδοις zuerſt aus der Uebereinſtimmung der uns aus denſelben erhaltenen Fragmente mit den Recognitionen. Die Hauptſtelle iſt die von Origenes a. a. O. aufbewahrte. Καὶ Κλήμης δὲ ὁ Ῥωμαῖος, heißt es hier, — — ἐν ταῖς περιόδοις φησὶ — — — λόγῳ τεσσαρεςκαιδεκάτῳ. Die lange, darauf mitgetheilte Stelle entſpricht ganz dem, was wir rec. X, 10—13. leſen. Der Einwand, den man möglicher Weiſe erheben könnte, daß nach Origenes dieſe Stelle im 14ten Buch der περίοδοι ſtehen ſoll, die Recognitionen dagegen nur aus 10 Büchern beſtehen und dieſe Stelle im 10ten Buch enthalten, verliert ganz und gar ſeine Bedeutung, wenn wir nachweiſen können, daß die Eintheilung der περίοδοι in beſtimmte Bücher ſchwankend war. Dies ergibt ſich aus dem gelaſianiſchen Decret. Während nämlich die Mehrzahl der Handſchriften die betreffende Stelle ſo enthalten: Itinerarium, quod appellatur s. Clementis libri decem apocryphum, geben andere octo, noch andere novem, der codex vaticanus endlich, aus dem Fontaninus daſſelbe edirt hat (antiqq. hortus p.

περίοδοι ſind erwähnt von Origenes a. a. O., in der athanaſianiſchen Synopſis, von Epiphanius haer. XXX. §. 15., Hieronymus advers. Jovinianum lib. I. c. 14. und comment. in epist. ad Galatas c. I. v. 18., Concilium romanum sub Gelasio, Adhelmus de laudibus virginitatis c. 12., Nicephorus Conſtantinopolitanus in ſeiner Chronographie, Hincmar de divortio Lotharii et Tetbergae c. 9.

10) Während Origenes, Epiphanius, Hieronymus die περίοδοι als eine Schrift des Clemens anführen, ſo erklärt das concilium romanum sub Gelasio (über daſſelbe vergl. das Cap. I. §. 10. Anm. 10. Bemerkte) ſie für ein apokryphiſches Product, wie auch ſchon Hieronymus die Worte zugefügt hatte: sed nunc nobis de canone omne certamen est, und Epiphanius eingeſtanden hatte, daß ſie manches Häretiſche enthielten, was er freilich aus einer Verfälſchung durch die Ebioniten ableitet.

ner Ueberſetzung [1]), das Letztere in ſeiner Schrift de adulterat. libror. Origen. (vergl. auch Photius biblioth. cod. CXIII.) als Titel des griechiſchen Originals an. Eine andere Bezeichnung derſelben Schrift war *περίοδοι Πέτρου* oder *Κλήμεντος*, wie ſich mit unumſtößlicher Gewißheit zeigen läßt.

So allgemein dies früher zugeſtanden wurde [2]), ſo einſtimmig betrachtet die neueſte Zeit dieſe *περίοδοι* als ein von den Recognitionen verſchiedenes, verloren gegangenes Werk. Denn außer der großen Menge derer, welche in denſelben die Grundſchrift der Clementinen und Recognitionen zu finden glauben — Schmidt, Cölln, Gieſeler, Bretſchneider, Gersdorf, Meier, Gfrörer, Simſon [3]) — erklären noch Krabbe [4]), Credner [5]), Klauſen [6]), Reuß [7a]), Schwegler [7b]), kurz faſt Alle [8]), welche das fragliche Verhältniß berühren, die *περίοδοι* für eine von den Recognitionen verſchiedene Schrift, allein, wie ſich zeigen wird, mit Unrecht.

Aus den Anführungen der Väter [9]) geht zunächſt hervor,

---

1) Sicher berechtigt uns dieſe Verſchiedenheit nicht, wie Fabricius bibliotheca graeca ed. Harless, tom. VII. Hamburgi 1801. p. 28. will, zu einer Aenderung des *ἀναγνώσεις* in *ἀναγνωρισμός*, zumal da die Recognitionen unter den mannigfachſten Bezeichnungen vorkommen.

2) Faſt einſtimmig ward bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts die Identität der *περίοδοι* und Recognitionen behauptet. Vergl. meine Abhandlung über die Recognitionen.

3) Ueber dieſe vergl. weiterhin §. 5.

4) Ueber Urſprung und Inhalt der apoſtoliſchen Conſtitutionen, Hamburg 1829. S. 111.

5) Beiträge S. 373.

6) Hermeneutik des neuen Teſtaments, überſetzt von Schmidt-Phiſeldek, Leipzig 1841. S. 134.

7a) a. a. O. S. 83.

7b) Ueber den Charakter des nachapoſtoliſchen Zeitalters in Zellers theologiſchen Jahrbüchern 1839. Heft I. S. 187.

8) Wenigſtens alle proteſtantiſchen Gelehrten der neuern Zeit außer Henke, Kirchengeſchichte Band I. Braunſchweig 1827. S. 86., Mayerhoff, Einleitung in die petriniſchen Schriften, Hamburg 1835. S. 319. und dem Verfaſſer der Abhandlung: «Woher hat's der Dichter» in Göthe's «Kunſt und Alterthum», Band IV. Heft III. Stuttgard 1824. S. 81. Dagegen hält die Mehrzahl der katholiſchen Schriftſteller die Identität feſt. Vergl. meine Abhandl. über d. Rec.

9) Die *περίοδοι Πέτρου*, oder *Κλήμεντος*, oder ſchlechthin die

daß die *περίοδοι Πέτρου* als eine Schrift des römiſchen Clemens haben gelten wollen, gleichwohl aber ſchwerlich eine ſolche geweſen ſein können [10]). Daß dem Apoſtel Petrus die Hauptrolle in denſelben übertragen war, erhellt ſchon aus der Bezeichnung *περίοδοι Πέτρου* und wird durch mehrere Stellen der Väter, z. B. des Hieronymus beſtätigt. Würde dies alles aber nur die Aehnlichkeit derſelben mit unſern Clementinen und Recognitionen bezeugen, ſo folgt die Identität der Letztern mit den *περιόδοις* zuerſt aus der Uebereinſtimmung der uns aus denſelben erhaltenen Fragmente mit den Recognitionen. Die Hauptſtelle iſt die von Origenes a. a. O. aufbewahrte. *Καὶ Κλήμης δὲ ὁ Ῥωμαῖος*, heißt es hier, — — *ἐν ταῖς περιόδοις φησὶ* — — — *λόγῳ τεσσαρεςκαιδεκάτῳ*. Die lange, darauf mitgetheilte Stelle entſpricht ganz dem, was wir rec. X, 10—13. leſen. Der Einwand, den man möglicher Weiſe erheben könnte, daß nach Origenes dieſe Stelle im 14ten Buch der *περίοδοι* ſtehen ſoll, die Recognitionen dagegen nur aus 10 Büchern beſtehen und dieſe Stelle im 10ten Buch enthalten, verliert ganz und gar ſeine Bedeutung, wenn wir nachweiſen können, daß die Eintheilung der *περίοδοι* in beſtimmte Bücher ſchwankend war. Dies ergibt ſich aus dem gelaſianiſchen Decret. Während nämlich die Mehrzahl der Handſchriften die betreffende Stelle ſo enthalten: Itinerarium, quod appellatur s. Clementis libri decem apocryphum, geben andere octo, noch andere novem, der codex vaticanus endlich, aus dem Fontaninus daſſelbe edirt hat (antiqq. hortus p.

περίοδοι ſind erwähnt von Origenes a. a. O., in der athanaſianiſchen Synopſis, von Epiphanius haer. XXX. §. 15., Hieronymus advers. Jovinianum lib. I. c. 14. und comment. in epist. ad Galatas c. I. v. 18., Concilium romanum sub Gelasio, Adhelmus de laudibus virginitatis c. 12., Nicephorus Conſtantinopolitanus in ſeiner Chronographie, Hincmar de divortio Lotharii et Tetbergae c. 9.

10) Während Origenes, Epiphanius, Hieronymus die *περίοδοι* als eine Schrift des Clemens anführen, ſo erklärt das concilium romanum sub Gelasio (über daſſelbe vergl. das Cap. I. §. 10. Anm. 10. Bemerkte) ſie für ein apokryphiſches Product, wie auch ſchon Hieronymus die Worte zugefügt hatte: sed nunc nobis de canone omne certamen est, und Epiphanius eingeſtanden hatte, daß ſie manches Häretiſche enthielten, was er freilich aus einer Verfälſchung durch die Ebioniten ableitet.

317—31.), läßt die Anzahl der Bücher ganz weg, wohl aus keinem andern Grunde, als weil die Eintheilung in beſtimmte Bücher ſchwankend war, wie Fontaninus a. a. O. bemerkt. Außer dieſer Stelle des Origenes wird uns noch eine andere aus dem itinerarium Petri von Hincmar a. a. O. mitgetheilt, welche ſich ebenfalls in den Recognitionen findet, lib. X, 53. Ergibt ſich ſchon hieraus die Identität der ἀναγνώσεις oder recognitiones mit den περιόδοις oder dem itinerarium Petri, ſo muß jeder Zweifel völlig ſchwinden, wenn wir durch Adhelmus (de laud. virginitat. c. 12.) gegen Ende des 7ten Jahrhunderts erfahren, daß Rufin das itinerarium Petri, welches vom römiſchen Clemens in 10 Büchern griechiſch verfaßt worden ſei, ins Lateiniſche überſetzt habe. So iſt wohl nicht erſt nöthig, darauf aufmerkſam zu machen, wie auch die Eintheilung der περίοδοι in 10 Bücher, welche in der oben angeführten Stelle berichtet wird, auf die Recognitionen paßt. Aber das können wir hier nicht unbemerkt laſſen, daß nach Cotelerius und Grabe's Bericht mehrere Handſchriften der Recognitionen den Titel itinerarium führen [11]), wodurch offenbar unſerer Anſicht von der Identität der περίοδοι mit den Recognitionen das Siegel der Gewißheit aufgedrückt wird. Demnach wird uns die Nachricht des Hieronymus (lib. I. adv. Jovin. c. 14. und lib. I. comment. in epistol. ad Galatas c. I. v. 18.), daß in den περιόδοις einer Gattin und Tochter des Petrus gedacht und von ihm ſelbſt berichtet werde, daß er eine Glatze gehabt, wovon ſich nur das Erſte in unſerm jetzigen Text der Recognitionen findet, gewiß nicht an der Identität der περίοδοι mit den Recognitionen irre machen können, um ſo weniger, als wir durch Cotelerius erfahren, daß der Text der einzelnen Handſchriften mannigfache Verſchiedenheiten darbietet, in einigen ſich Zuſätze finden, in andern dagegen längere Stellen ausgelaſſen ſind. So iſt gewiß die Vermuthung nicht unwahrſcheinlich, daß dieſe Stelle mit Abſicht von den Abſchreibern ausgelaſſen iſt, weil ſie etwas des Petrus Unwürdiges darin zu ſehen glaubten, und daß ſie ſich durch Vergleichung neuer Codices vielleicht wieder herſtellen laſſen würde.

---

11) Vergl. meine Abhandl. üb. die Rec.

Ebenſowenig kann aus dem Umſtand, daß Origenes a. a. O. die περίοδοι als eine Schrift des Clemens anführt, ohne Zweifel in ihre Aechtheit zu ſetzen, ein triftiger Einwand gegen die Identität derſelben mit den Recognitionen entnommen werden. Denn wenn auch Niemand aus dieſer Anführung leicht folgern würde, daß die περίοδοι eine ächte Schrift des Clemens geweſen ſein müſſen und deshalb nicht mit den Recognitionen identiſch ſein können, ſo könnte man doch wohl ſo ſchließen: Jene περίοδοι können offenbar nichts Häretiſches enthalten haben, da Origenes ſie als ächte clementiniſche Schrift betrachten konnte, können alſo deshalb nicht mit den Recognitionen identiſch ſein. Allein, wenn doch jene περίοδοι in dem gelaſianiſchen Decret in die Reihe der Apokryphen geſetzt worden ſind, wenn ſchon Hieronymus bemerkt: sed nunc nobis de canone omne certamen est, ſo werden wir doch nicht behaupten können, daß ſie nichts Häretiſches enthalten haben. Ohnehin iſt bekannt, daß Origenes auch häufig häretiſche Schriften benutzte. «Ceterum observari (Origenem), non raro uti solere testimoniis librorum apocryphorum, ita tamen illis utitur, ut nonnisi optima quaeque ex illis decerpat», bemerkt Valeſius zu Euſeb's Kirchengeſchichte III, 38. Nur ſo viel folgt offenbar daraus, daß jene περίοδοι nicht grade ſo ſehr viel Häretiſches enthalten konnten. Wäre nun freilich das griechiſche Original der Recognitionen ſo voll von häretiſchen Lehren geweſen, als die vorausſetzen, welche meinen, daß Rufin außer dem, was er ſelbſt geändert zu haben bekennt, noch gar Vieles ausgelaſſen und hinzugefügt habe, um die Schrift der Rechtgläubigkeit ſeiner Zeit näher zu bringen, dann würden wir ſchwerlich die Identität der περίοδοι, welche Origenes für eine clementiniſche Schrift halten konnte, mit den Recognitionen annehmen dürfen. Allein jene Meinung haben wir ſchon oben als eine irrige erkannt. So verliert auch dieſer Einwand bei genauerer Betrachtung ſeine ganze Bedeutung.

Allein ein nicht wohl abzuweiſender Einwand würde ſich gegen unſere Annahme erheben laſſen, wenn Cölln in ſeiner oben (§. 2.) ſchon beſprochenen Behauptung Recht hätte, daß der vor den Recognitionen ſtehende clementiniſche Brief ebenſo wie der vor den Homilien befindliche, geſchloſſen habe: Κλή-

μεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν κηρυγμάτων ἐπιτομή und Rufin willkürlich daraus gemacht Clementis itinerarium. Offenbar würde er nämlich durch dieſe Aenderung zu erkennen gegeben haben, daß er den Brief als zu dem itinerarium (περίοδοι) Clementis gehörend betrachtete. Stellen wir damit ſeine Behauptung zuſammen, daß er nicht zu den Recognitionen gehöre, ſo würde ſich als Anſicht Rufins, deſſen Zeugniß hierin offenbar entſcheidend ſein müßte, die Verſchiedenheit der περίοδοι von den Recognitionen ergeben. Allein die Vorausſetzung einer Aenderung durch Rufin haben wir oben (§. 2.) als unrichtig erkannt und geſehn, daß ſchon im griechiſchen Text des vor den Recognitionen ſtehenden Briefes dieſelbe vorgenommen ſein muß. So ergibt ſich denn grade das Gegentheil. Denn, wenn ſchon der, welcher dieſen Brief auch für die Recognitionen vindiciren wollte, die Worte, wodurch er ſich als Einleitung zu den Homilien kund gab, veränderte und ſtatt des Titels der Homilien: Κλήμεντος — — — ἐπιτομή den der Recognitionen vorſetzte: Κλήμεντος περίοδοι, wie wir dies vorhin gezeigt haben, — ſo ergibt ſich doch unzweifelhaft, daß die Recognitionen auch die Benennung περίοδοι Κλήμεντος führten.

So haben wir Alles ſorgfältig erwogen, was für die in der neueſten Zeit ſo verbreitete Annahme der Verſchiedenheit der περίοδοι von den Recognitionen vorgebracht iſt, aber erkannt, daß ſich mit der größten Gewißheit die Identität beider erweiſen läßt. Nur die Modification dieſer Anſicht, die περίοδοι ſeien urſprünglich eine beſondere Schrift geweſen, nachher ſei jedoch dieſe Benennung auf die Ueberarbeitung derſelben — die Recognitionen — übergegangen, welche ſchon Kleuker, Apokryphen des n. Teſt. S. 287 ff., und in der neueſten Zeit Gersdorf in der Vorrede zu ſeiner Ausgabe der Recognitionen vorgetragen haben, verdient eine beſondere Beachtung. Freilich kann dieſelbe nicht durch den Nachweis abgefertigt werden, daß die Recognitionen auch περίοδοι genannt worden ſeien, — dies wird ja zugeſtanden, nur behauptet, es habe urſprünglich noch ein von den Recognitionen verſchiedenes Werk περίοδοι Πέτρου gegeben. Aber daran ſcheitert dieſe Annahme, daß ſich einmal gar keine Spuren jener ältern περίοδοι nachweiſen laſ-

ſen. Sodann iſt die Vorausſetzung, unter welcher ſie allein denkbar iſt, daß die Recognitionen eine Ueberarbeitung der *περίοδοι* enthalten — wie ſollte es ſonſt auch gekommen ſein, daß die Recognitionen ſpäterhin ihren Namen erhielten — unhaltbar. Wir werden nämlich ſpäterhin darthun, daß ſie vielmehr eine Ueberarbeitung der Homilien ſind.

Außer der Bezeichnung *ἀναγνώσεις*, *ἀναγνωρισμός*, *περίοδοι* führte unſere Schrift auch die Benennung *πράξεις Πέτρου*. Photius erwähnt bibl. codd. **CXII.** und **CXIII.** eine clementiniſche Schrift, welche die Thaten und Disputationen des Petrus und die Wiedererkennung des Clemens mit ſeinen Eltern und Brüdern beſchreibe, und welche mit den Worten *ἐγὼ Κλήμης* beginne. Wenn es hiernach keinem Zweifel unterworfen iſt, daß er entweder die Recognitionen oder die Homilien gemeint haben muß, ſo nöthigt uns die genauere Beſchreibung, das Erſtere anzunehmen [12]). Wenn Photius dieſer Schrift den Vorwurf des Arianiſirens macht, ſo trifft dieſer offenbar mehr die Recognitionen [13]) als die Clementinen. Sodann ſagt Photius, daß in einigen Exemplaren ein Brief angeblich von Clemens an Jacobus, in andern ein vorgeblich petriniſcher Brief an ebendenſelben, in andern gar kein Brief voranſtehe [14]). Nun gehört zwar zu den Homilien [15]), wie zu den Recognitionen [16]) ein pſeudoclementiniſcher Brief an Jacobus. Aber wie wir keine Spur davon finden, daß derſelbe vor den Erſtern fehlte, ſo läßt ſich wohl denken, wie Rufins Urtheil, er gehöre nicht zu den Recognitionen, Veranlaſſung werden konnte, ihn vor denſelben wegzulaſſen. Werden wir auch hierdurch auf die Annahme, daß Photius die Recognitionen vor Augen hatte, hingeführt, ſo noch mehr dadurch, daß zu den Homilien zwei Briefe, ein pſeudope-

12) Hierfür hat ſich auch die Mehrzahl der Gelehrten entſchieden, Ceillier, Graveſon, Starck, Lumper, Kleuker, Cölln.

13) Vergl. weiter unten §. 9.

14) Das Letztere wird zwar nicht ausdrücklich berichtet, geht aber doch aus den Worten *ἔν τισι δὲ ἐπιστολὴ προτάττεται* hervor, vergl. weiterhin.

15) Vergl. Cap. I. §. 3.

16) Vergl. weiterhin §. 4.

μεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν κηρυγμάτων ἐπιτομή und Rufin willkürlich daraus gemacht Clementis itinerarium. Offenbar würde er nämlich durch dieſe Aenderung zu erkennen gegeben haben, daß er den Brief als zu dem itinerarium (περίοδοι) Clementis gehörend betrachtete. Stellen wir damit ſeine Behauptung zuſammen, daß er nicht zu den Recognitionen gehöre, ſo würde ſich als Anſicht Rufins, deſſen Zeugniß hierin offenbar entſcheidend ſein müßte, die Verſchiedenheit der περίοδοι von den Recognitionen ergeben. Allein die Vorausſetzung einer Aenderung durch Rufin haben wir oben (§. 2.) als unrichtig erkannt und geſehn, daß *ſchon im griechiſchen Text des vor den Recognitionen ſtehenden Briefes* dieſelbe vorgenommen ſein muß. So ergibt ſich denn grade das Gegentheil. Denn, wenn ſchon der, welcher dieſen Brief auch für die Recognitionen vindiciren wollte, die Worte, wodurch er ſich als Einleitung zu den Homilien kund gab, veränderte und ſtatt des Titels der Homilien: Κλήμεντος — — — ἐπιτομή den der Recognitionen vorſetzte: Κλήμεντος περίοδοι, wie wir dies vorhin gezeigt haben, — ſo ergibt ſich doch unzweifelhaft, daß die Recognitionen auch die Benennung περίοδοι Κλήμεντος führten.

So haben wir Alles ſorgfältig erwogen, was für die in der neueſten Zeit ſo verbreitete Annahme der Verſchiedenheit der περίοδοι von den Recognitionen vorgebracht iſt, aber erkannt, daß ſich mit der größten Gewißheit die Identität beider erweiſen läßt. Nur die Modification dieſer Anſicht, die περίοδοι ſeien urſprünglich eine beſondere Schrift geweſen, nachher ſei jedoch dieſe Benennung auf die Ueberarbeitung derſelben — die Recognitionen — übergegangen, welche ſchon Kleuker, Apokryphen des n. Teſt. S. 287 ff., und in der neueſten Zeit Gersdorf in der Vorrede zu ſeiner Ausgabe der Recognitionen vorgetragen haben, verdient eine beſondere Beachtung. Freilich kann dieſelbe nicht durch den Nachweis abgefertigt werden, daß die Recognitionen auch περίοδοι genannt worden ſeien, — dies wird ja zugeſtanden, nur behauptet, es habe urſprünglich noch ein von den Recognitionen verſchiedenes Werk περίοδοι Πέτρου gegeben. Aber *daran* ſcheitert dieſe Annahme, daß ſich einmal gar keine Spuren jener ältern περίοδοι nachweiſen laſ-

ſen. Sodann iſt die Vorausſetzung, unter welcher ſie allein denkbar iſt, daß die Recognitionen eine Ueberarbeitung der *περίοδοι* enthalten — wie ſollte es ſonſt auch gekommen ſein, daß die Recognitionen ſpäterhin ihren Namen erhielten — unhaltbar. Wir werden nämlich ſpäterhin darthun, daß ſie vielmehr eine Ueberarbeitung der Homilien ſind.

Außer der Bezeichnung *ἀναγνώσεις, ἀναγνωρισμός, περίοδοι* führte unſere Schrift auch die Benennung *πράξεις Πέτρου*. Photius erwähnt **bibl. codd. CXII.** und **CXIII.** eine clementiniſche Schrift, welche die Thaten und Disputationen des Petrus und die Wiedererkennung des Clemens mit ſeinen Eltern und Brüdern beſchreibe, und welche mit den Worten *ἐγὼ Κλήμης* beginne. Wenn es hiernach keinem Zweifel unterworfen iſt, daß er entweder die Recognitionen oder die Homilien gemeint haben muß, ſo nöthigt uns die genauere Beſchreibung, das Erſtere anzunehmen [12]). Wenn Photius dieſer Schrift den Vorwurf des Arianiſirens macht, ſo trifft dieſer offenbar mehr die Recognitionen [13]) als die Clementinen. Sodann ſagt Photius, daß in einigen Exemplaren ein Brief angeblich von Clemens an Jacobus, in andern ein vorgeblich petriniſcher Brief an ebendenſelben, in andern gar kein Brief voranſtehe [14]). Nun gehört zwar zu den Homilien [15]), wie zu den Recognitionen [16]) ein pſeudoclementiniſcher Brief an Jacobus. Aber wie wir keine Spur davon finden, daß derſelbe vor den Erſtern fehlte, ſo läßt ſich wohl denken, wie Rufins Urtheil, er gehöre nicht zu den Recognitionen, Veranlaſſung werden konnte, ihn vor denſelben wegzulaſſen. Werden wir auch hierdurch auf die Annahme, daß Photius die Recognitionen vor Augen hatte, hingeführt, ſo noch mehr dadurch, daß zu den Homilien zwei Briefe, ein pſeudope-

---

12) Hierfür hat ſich auch die Mehrzahl der Gelehrten entſchieden, Ceillier, Graveſon, Starck, Lumper, Kleuker, Cölln.

13) Vergl. weiter unten §. 9.

14) Das Letztere wird zwar nicht ausdrücklich berichtet, geht aber doch aus den Worten *ἔν τισι δὲ ἐπιστολή προτάττεται* hervor, vergl. weiterhin.

15) Vergl. Cap. I. §. 3.

16) Vergl. weiterhin §. 4.

triniſcher wie ein pſeudoclementiniſcher, nebſt einer διαμαρτυρία gehörten [17]), Photius aber kein Exemplar (obgleich er doch deren viele geſehn zu haben behauptet) gefunden hat, in welchem beide Briefe zuſammen, noch weniger die διαμαρτυρία (deren er gar nicht erwähnt) vor der clementiniſchen Schrift, von der er redet, geſtanden hätten. Sodann iſt der pſeudopetriniſche Brief, deſſen Photius gedenkt, keineswegs derſelbe mit dem vor den Homilien ſtehenden [18]). Auch der Umſtand, daß Photius viele Exemplare geſehn hat, kann die Annahme, daß er von den Recognitionen ſpricht, nur noch wahrſcheinlicher machen, denn, ſo weit verbreitet dieſe zur damaligen Zeit waren, ſo wenig waren die Clementinen bekannt [19]). Zur völligen Gewißheit wird unſere Behauptung, wenn wir durch ihn erfahren, daß einige Handſchriften die Ueberſchrift geführt ἀναγνωρισμὸς Κλήμεντος. Steht alſo feſt, daß Photius in dieſer Stelle von den Recognitionen redet [20]), ſo erfahren wir aus derſelben, daß dieſe auch die Benennung πράξεις Πέτρου führten. Denn wenn er als Vermuthung aufſtellt, daß es urſprünglich wohl zwei Ausgaben der πράξεις Πέτρου gegeben habe, eine verloren gegangene petriniſche, und eine clementiniſche — dieſelbe, von der er redet, — ſo würde daraus an ſich freilich noch nicht nothwendig folgen, daß die clementiniſche Ausgabe auch den Titel πράξεις Πέτρου geführt, da man dieſe Worte ebenſowohl als bloße Bezeichnung des Inhalts auffaſſen könnte. Allein das Folgende zeigt, daß wir hier πράξεις Πέτρου als Titel zu faſſen haben. Da er nämlich gleich darauf von «jenen verſchiedenen Ueberſchriften» redet, ſo ſind wir gezwungen «πράξεις Πέτρου» als einen dieſer Titel aufzufaſſen, da er ſonſt nur der einen Inſchrift ἀναγνωρισμός gedacht hätte. Dies wird auch dadurch beſtätigt, daß er das pſeudoclementini-

---

17) Vergl. Cap. I. §. 3.

18) Wie wir ſpäterhin (§. 4.) zeigen werden.

19) Vergl. Cap. I. §. 10.

20) Einen Einwand hiergegen kann unmöglich der Umſtand begründen, daß in einigen Exemplaren ein pſeudopetriniſcher Brief der Schrift, von welcher Photius redet, vorgeſetzt war. Wie dies gekommen, darüber vergl. §. 4.

ſche Product, von dem er ſpricht, nachher mit den Worten bezeichnet: ἡ τῶν τοῦ Πέτρου πράξεων βίβλος.

Von dem griechiſchen Titel πράξεις Πέτρου für die Recognitionen finden wir außer dieſer Stelle des Photius keine Spuren. Man hat zwar bisweilen[21]) in den πράξεις Πέτρου des Euſebius h. e. III, 3. die Recognitionen wiederfinden wollen, allein mit Unrecht, denn dieſe waren ein pſeudopetriniſches Product, wie ſchon daraus, daß Euſeb ſie mit andern pſeudopetriniſchen Schriften zuſammenſtellt, noch mehr aber aus Hieronymus, der in ſeinem catal. script. eccl. c. 1. ſie deutlich als ſolche bezeichnet[22]), mit Sicherheit hervorgeht. Aber es finden ſich verſchiedene lateiniſche Bezeichnungen für die lateiniſche Ueberſetzung, welche aus dem griechiſchen πράξεις Πέτρου hervorgegangen ſind. Zunächſt gesta Clementis[23]) — die Veränderung des Πέτρου in Κλήμεντος kann um ſo weniger befremden, als die περίοδοι bald mit dem Zuſatz Κλήμεντος, bald Πέτρου angeführt werden. Sodann weiſet auch wohl die Bezeichnung historia Clementis auf das griechiſche πράξεις zurück[24]). Cotelerius führt einen Codex an, welcher dieſe Inſchrift hat, und Grabe verſichert eine Handſchrift geſehn zu haben (spicil. I. p. 276.), in welcher dieſelbe als Randbemerkung zugefügt war. Dazu kommt, daß der Verfaſſer des opus imperfectum in Matthaeum[25]) unter den Werken des Chryſoſtomus eine Stelle aus den Recognitionen (rec. III, 59. u. 60.) unter dem Titel historia Clementis anführt. Ebenſo

---

21) So Lardner, Graveſon, Starck in den angeführten Schriften u. a. Die πράξεις Πέτρου werden noch von manchen Andern erwähnt, aber überall als eine pſeudopetriniſche Schrift.

22) Will man einwenden, daraus, daß Hieronymus ſie als pſeudopetriniſche Schrift bezeichne, folge noch nicht, daß die πράξεις Πέτρου des Euſeb ebenfalls eine angeblich petriniſche Schrift geweſen ſein müſſen, ſo iſt zu entgegnen, daß ſchon die Ordnung, in welcher Hieronymus die pſeudopetriniſchen Schriften anführt, beweiſet, daß er die angeführte Stelle des Euſeb vor Augen hatte.

23) Dieſe Inſchrift führt einer der Codices, die Cotelerius geſehn.

24) Es wäre freilich auch möglich, dieſe Bezeichnung auf das griechiſche ἱστορία Κλήμεντος zurückzuführen und als beſondern Titel zu faſſen.

25) Zu Matth. XXIV, 24.

Beda (de ratione temporum c. 3.): In sexto historiarum suarum (Clementis) libro ita scribit (vergl. rec. VI, 7.) und in hexaëmeron: In historia sancti Clementis ita refertur dixisse apostolum Petrum (vergl. rec. I, 27.). — Nach Cotelerius gibt ein Codex auch die ganz ähnliche Inſchrift: s. martyris Clementis, episcopi romani, s. Petri discipuli narratio missa ad Jacobum.

Ferner führten die Recognitionen auch die Benennung: disputatio Petri cum Simone mago. Wenigſtens gibt nach Grabe l. l. ein Codex die Inſchrift de vera disputatione Petri apostoli contra falsitatem Simonis magi, und ein anderer führt die Vorrede des Rufin ſo an: Incipit prologus librorum Clementis de vera disputatione b. Petri apostoli contra falsitatem Simonis Magi apud Caesaream. Bei den Vätern kommen ſie unter dieſer Bezeichnung nicht vor. — Endlich werden die Recognitionen auch zuweilen bloß als die Schrift des Clemens von den Vätern angeführt. Der autor operis imperfecti in Matthaeum führt eine Stelle derſelben ſo an: Petrus apud Clementem exponit, ebenſo Beda in ſeiner retractatio in acta apostol. zu Cap. V, v. 34: In libro s. Clementis legimus — ein Beweis der weiten Verbreitung derſelben.

Auch in den zuerſt von Euſeb erwähnten (h. e. III, 38.) *διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος* haben viele Gelehrte unſere Recognitionen wiederzufinden geglaubt [26]. Allein ſchon Gra-

---

26) Schon Rob. Bellarmin, de scriptor. eccles., Coloniae 1631. p. 41. ſtellte dies, mehr jedoch als bloße Vermuthung hin. Beſtimmter behaupteten es Valeſius in ſeiner Ausgabe des Euſeb, Paris 1659. (vergl. die Ausgabe von Heinichen tom. I. p. 280.), Cave, historia litteraria, pars I. Londini 1688. (nach der Ausgabe von 1741. p. 30., vergl. dazu ſeine antiquitates patrum ins Deutſche überſetzt, Theil I. Bremen 1701. S. 210.), Nurrius, apparatus ad bibliothecam maximam patrum, tom. I. Parisiis 1696. diss. XI. p. 422. (ohne ſich jedoch ganz beſtimmt zu entſcheiden), Starck, Kirchengeſchichte des erſten Jahrhunderts, Berlin und Leipzig 1779. Thl. II. S. 533., Winter, Patrologie, München 1814. S. 186., Stollberg, Geſchichte der Religion Jeſu, neuſte Ausgabe Theil VII. Wien 1817. S. 386., Locherer, Patrologie, Mainz 1837. S. 20. Unentſchieden, ob dieſe Schrift mit den Recognitionen identiſch iſt, oder nicht, läßt es Möhler, Patrologie, Band I. Regensburg 1840. S. 70.

be[27]) hat das Irrige dieſer Behauptung nachgewieſen. Sie beruht einzig auf der Angabe der Väter, daß dieſe *διάλογοι* eine ziemlich umfangreiche pſeudoclementiniſche Schrift geweſen (Euſeb l. l., Hieronymus in ſeinem catal. script. eccl. c. XV.). «Zur Zeit des Euſeb», hat man für dieſe Annahme geſagt, «waren die Recognitionen vorhanden. Wären dieſe *διάλογοι* nun von denſelben verſchieden, warum hat Euſeb der einen pſeudoclementiniſchen Schrift gedacht, und der andern nicht? Nun kommt zwar an keiner Stelle der Recognitionen eine Disputation zwiſchen Petrus und Apion vor, aber Rufin geſteht ja manches in ſeiner Ueberſetzung ausgelaſſen zu haben, dazu gehörte auch wohl dieſe Disputation» [28]). In der That bedarf dieſe Annahme kaum der Widerlegung. Wodurch beweiſet man, daß Rufin dieſe Disputation ausgelaſſen hat? Rufin hat, wie wir §. 2. geſehn, nur die Stelle de ingenito deo genitoque weggelaſſen, die wir aber aus einer andern Ueberſetzung haben, und die Lehre der Recognitionen vom Teufel verändert. Dazu kommt, daß Photius bibl. codd. 112. und 113. die *διάλογοι* als ein von den Recognitionen verſchiedenes Werk anführt, ebenſo auch Honorius Auguſtodunenſis de luminaribus ecclesiae c. 15. — Gar keiner Widerlegung endlich bedarf es, wenn Winter, Patrologie S. 186. in der von Euſeb und Hieronymus angeführten pſeudopetriniſchen *ἀποκάλυψις Πέτρου* die Recognitionen finden will.

Es gab alſo eine Menge von Bezeichnungen für unſere Schrift: *Κλήμεντος* oder *Πέτρου ἀναγνωρισμός* oder *ἀναγνώσεις* (recognitiones), *περίοδοι* (itinerarium Clementis), *πράξεις* (gesta, historia, oder historiae, narratio Clementis), endlich disputatio Petri cum Simone Mago. Ver-

---

27) Spicileg. patr. I. p. 271.

28) Cölln weiß ſogar den Ort anzuführen, wo dieſe Disputation ausgefallen ſein könnte, nach dem 63ſten Cap. des 10ten Buchs. Allein die folgenden Capitel hängen mit dem unmittelbar Vorhergehenden ſo eng zuſammen, daß dieſe Annahme als durchaus unſtatthaft erſcheinen muß. Daß aber überhaupt eine Disputation mit Apion in den Recognitionen nicht Statt gefunden haben kann, beweiſet auch der Umſtand, daß die Recognitionen die Streitpunkte, welche nach den Clementinen zwiſchen Apion und Clemens verhandelt werden, in das Geſpräch des Fauſtinianus mit ſeinen drei Söhnen verlegen. Vergl. §. 6. I.

folgen wir jetzt die allmälige Entſtehung dieſer verſchiedenen Titel.

Unſtreitig war die urſprüngliche Inſchrift *περίοδοι Πέτρου* oder *Κλήμεντος*. Nicht allein führt ſchon Origenes die Recognitionen unter dieſem Namen an, ſondern auch der vor den Recognitionen ſtehende clementiniſche Brief bezeichnet am Schluß das Werk, zu dem er gehört, als *περίοδοι Κλήμεντος*. Da dieſer Brief ſchon vom Verfaſſer der Recognitionen von den Homilien, zu denen er urſprünglich gehörte, entlehnt ward und für die Erſtern vindicirt werden ſollte (vergl. §. 4.), ſo folgt, daß «*περίοδοι Κλήμεντος*» der Titel war, welchen der Verfaſſer der Recognitionen ſeinem Werke vorſetzte. — Bald jedoch muß auch die Benennung *ἀναγνώσεις* für unſere Schrift aufgekommen ſein, da ſchon Rufin derſelben Erwähnung thut. Er ſetzte dieſen Titel ſeiner Ueberſetzung vor [29]), und durch ſein Anſehn ſcheint derſelbe in Aufnahme gekommen zu ſein. Denn während Epiphanius, Hieronymus, die Synopſis des Pſeudoathanaſius u. a. den Titel *περίοδοι* beibehalten, findet ſich der Name recognitiones hauptſächlich nur bei denen, welche die Rufiniſche Ueberſetzung vor Augen hatten, Gennadius, Adhelmus, Beda, Agobard, Freculfus u. a. Am deutlichſten erhellt dies aber aus Photius a. a. O. Dieſer berichtet nämlich, daß manche Exemplare die Inſchrift haben (*ἔν τισι τῶν βιβλίων ἡ ἐπιγραφή*): *Κλήμεντος τοῦ Ῥωμαίου ἀναγνωρισμός*. Wenn er unmittelbar darauf fortfährt *ἔν τισι δὲ ἐπιστολὴ προτάττεται ὡς πρὸς τὸν ἀδελφόθεον Ἰάκωβον*, ſo erhellt aus dem *δέ*, daß die Codices, welche den Titel *ἀναγνωρισμός* führten, keinen Brief vorher enthielten. Stellen wir nun aber damit, daß in den Exempla-

29) Es läßt ſich leicht der Grund auffinden, weshalb Rufin nicht den Titel itinerarium, ſondern recognitiones wählte. Er betrachtete den vor den Recognitionen ſtehenden clementiniſchen Brief als ſpäteres, unächtes Machwerk (vergl. §. 4.), wogegen ihm die Recognitionen als ächte Schrift des Clemens galten (vergl. Cap. I. §. 10.). Indem nun aber jener Brief ſich durch ſeinen Schluß als zu dem itinerarium Clementis, den Recognitionen gehörend einführte, ſo wählte er ſtatt der Benennung itinerarium lieber den Titel recognitiones, um den Brief von den Recognitionen zu entfernen.

ren, welche *ἀναγνωρισμός* überſchrieben waren, auch der clementiniſche Brief fehlte, in denen, die einen andern Titel führten, auch dieſer Brief[30]) davorſtand, den Umſtand zuſammen, daß Rufin den zu den Recognitionen gehörenden clementiniſchen Brief (vergl. §. 4.) als nicht dazu gehörend erklärte und ſtatt der urſprünglichen Inſchrift die hin und wieder aufkommende «*ἀναγνωρισμός*» aufnahm, ſo werden wir ſagen müſſen, daß wie auf Rufins Autorität jener Brief ausgelaſſen wurde, ſo auch in Folge ſeiner Entſcheidung für den Titel *ἀναγνωρισμός* derſelbe nach und nach mehr in Aufnahme kam. — Die griechiſche Bezeichnung *πράξεις Πέτρου* für die Recognitionen finden wir zuerſt bei Photius; wenn aber der lateiniſche Titel **historia Clementis** aus derſelben hervorging und nicht auf einen völlig entſprechenden griechiſchen, *ἱστορία Κλήμεντος*, zurückſchließen läßt, ſo würden wir dieſelbe zuerſt im fünften Jahrhundert beim Verfaſſer des **opus imperfectum in Matth.** antreffen. — Von der Benennung **disputatio Petri cum Simone** finden wir bei den Vätern keine Spur. Die lateiniſche Ueberſetzung des Rufin führt den Titel: **Recognitionum s. Clementis ad Jacobum fratrem domini libri X. a Rufino torano e graeco in latinum versi.**

Noch iſt Einiges über die Bedeutung des Titels **recognitiones** zu ſagen. Gewiß hat unſere Schrift ihn nicht allein wegen des Wiedererkennens des Clemens und ſeiner Eltern und Brüder erhalten — dies berichten auch die Homilien —, ſondern auch in Beziehung auf den Schluß, nach welchem der Vater des Clemens ſein eigenes Geſicht, das durch magiſche Künſte in das des Magiers verwandelt war, durch Petrus wieder erhält, was ein zweites Wiedererkennen zur Folge hat. Mehr ſinnreich als wahr, wie Klauſen in ſeiner Geſchichte der Hermeneutik S. **134.** richtig bemerkt, iſt die Deutung Baur's (Gnoſis S. **373.**), welcher in dem Titel die Idee angedeutet findet, daß das Chriſtenthum zum urſprünglichen Weſen des Menſchen ſelbſt gehöre, den Menſchen mit ſich ſelbſt vermittle. Aehnlich behauptet auch Möhler (Patrologie **I.** S. **70.**), daß der Name

---

30) In einigen von dieſen letztern freilich auch ein pſeudopetriniſcher Brief an Jacobus.

folgen wir jetzt die allmälige Entſtehung dieſer verſchiedenen Titel.

Unſtreitig war die urſprüngliche Inſchrift *περίοδοι Πέτρου* oder *Κλήμεντος*. Nicht allein führt ſchon Origenes die Recognitionen unter dieſem Namen an, ſondern auch der vor den Recognitionen ſtehende clementiniſche Brief bezeichnet am Schluß das Werk, zu dem er gehört, als *περίοδοι Κλήμεντος*. Da dieſer Brief ſchon vom Verfaſſer der Recognitionen von den Homilien, zu denen er urſprünglich gehörte, entlehnt ward und für die Erſtern vindicirt werden ſollte (vergl. §. 4.), ſo folgt, daß *«περίοδοι Κλήμεντος»* der Titel war, welchen der Verfaſſer der Recognitionen ſeinem Werke vorſetzte. — Bald jedoch muß auch die Benennung *ἀναγνώσεις* für unſere Schrift aufgekommen ſein, da ſchon Rufin derſelben Erwähnung thut. Er ſetzte dieſen Titel ſeiner Ueberſetzung vor [29]), und durch ſein Anſehn ſcheint derſelbe in Aufnahme gekommen zu ſein. Denn während Epiphanius, Hieronymus, die Synopſis des Pſeudoathanaſius u. a. den Titel *περίοδοι* beibehalten, findet ſich der Name recognitiones hauptſächlich nur bei denen, welche die Rufiniſche Ueberſetzung vor Augen hatten, Gennadius, Adhelmus, Beda, Agobard, Freculfus u. a. Am deutlichſten erhellt dies aber aus Photius a. a. O. Dieſer berichtet nämlich, daß manche Exemplare die Inſchrift haben (*ἔν τισι τῶν βιβλίων ἡ ἐπιγραφή*): *Κλήμεντος τοῦ Ῥωμαίου ἀναγνωρισμός*. Wenn er unmittelbar darauf fortfährt *ἔν τισι δὲ ἐπιστολὴ προτάττεται ὡς πρὸς τὸν ἀδελφόθεον Ἰάκωβον*, ſo erhellt aus dem *δέ*, daß die Codices, welche den Titel *ἀναγνωρισμός* führten, keinen Brief vorher enthielten. Stellen wir nun aber damit, daß in den Exempla-

---

29) Es läßt ſich leicht der Grund auffinden, weshalb Rufin nicht den Titel itinerarium, ſondern recognitiones wählte. Er betrachtete den vor den Recognitionen ſtehenden clementiniſchen Brief als ſpäteres, unächtes Machwerk (vergl. §. 4.), wogegen ihm die Recognitionen als ächte Schrift des Clemens galten (vergl. Cap. I. §. 10.). Indem nun aber jener Brief ſich durch ſeinen Schluß als zu dem itinerarium Clementis, den Recognitionen gehörend einführte, ſo wählte er ſtatt der Benennung itinerarium lieber den Titel recognitiones, um den Brief von den Recognitionen zu entfernen.

ren, welche ἀναγνωρισμός überſchrieben waren, auch der cle-mentiniſche Brief fehlte, in denen, die einen andern Titel führ-ten, auch dieſer Brief [30]) davorſtand, den Umſtand zuſammen, daß Rufin den zu den Recognitionen gehörenden clementiniſchen Brief (vergl. §. 4.) als nicht dazu gehörend erklärte und ſtatt der urſprünglichen Inſchrift die hin und wieder aufkommende «ἀναγνωρισμός» aufnahm, ſo werden wir ſagen müſſen, daß wie auf Rufins Autorität jener Brief ausgelaſſen wurde, ſo auch in Folge ſeiner Entſcheidung für den Titel ἀναγνωρισμός derſelbe nach und nach mehr in Aufnahme kam. — Die grie-chiſche Bezeichnung πράξεις Πέτρου für die Recognitionen fin-den wir zuerſt bei Photius; wenn aber der lateiniſche Titel **historia Clementis** aus derſelben hervorging und nicht auf einen völlig entſprechenden griechiſchen, ἱστορία Κλήμεντος, zurückſchließen läßt, ſo würden wir dieſelbe zuerſt im fünften Jahrhundert beim Verfaſſer des **opus imperfectum in Matth.** antreffen. — Von der Benennung **disputatio Petri cum Simone** finden wir bei den Vätern keine Spur. Die lateiniſche Ueberſetzung des Rufin führt den Titel: **Recognitionum s. Clementis ad Jacobum fratrem domini libri X. a Rufino torano e graeco in latinum versi.**

Noch iſt Einiges über die Bedeutung des Titels **recognitiones** zu ſagen. Gewiß hat unſere Schrift ihn nicht allein wegen des Wiedererkennens des Clemens und ſeiner Eltern und Brüder erhalten — dies berichten auch die Homilien —, ſon-dern auch in Beziehung auf den Schluß, nach welchem der Va-ter des Clemens ſein eigenes Geſicht, das durch magiſche Künſte in das des Magiers verwandelt war, durch Petrus wieder er-hält, was ein zweites Wiedererkennen zur Folge hat. Mehr ſinnreich als wahr, wie Klauſen in ſeiner Geſchichte der Her-meneutik S. 134. richtig bemerkt, iſt die Deutung Baur's (Gnoſis S. 373.), welcher in dem Titel die Idee angedeutet findet, daß das Chriſtenthum zum urſprünglichen Weſen des Menſchen ſelbſt gehöre, den Menſchen mit ſich ſelbſt vermittle. Aehnlich be-hauptet auch Möhler (Patrologie I. S. 70.), daß der Name

---

30) In einigen von dieſen letztern freilich auch ein pſeudopetrini-ſcher Brief an Jacobus.

in allegoriſcher Beziehung den Sinn habe, daß mit der Selbſt-erkenntniß in Chriſto die wahre Wiedererkennung des Menſchen verbunden ſei.

---

§. 4.

Beſtandtheile der Recognitionen.

Zu den 10 Büchern der Recognitionen gehört noch ein pſeudoclementiniſcher Brief an Jacobus als Einleitung.

Wir haben §. 2. geſehn, daß, wie den Homilien ein pſeudoclementiniſcher Brief an Jacobus als Einleitung voraufging (vergl. Cap. I. §. 3. u. 5.), ſo derſelbe Brief auch der Ueberarbeitung der Homilien [1]), den Recognitionen, vorgeſetzt war, wobei der Schluß des Briefes, wie er vor den Homilien ſtand, dahin verändert werden mußte, daß ſtatt der Ueberſchrift der Homilien die der Recognitionen, *περίοδοι Κλήμεντος* (itinerarium Clementis) gewählt wurde. Wenn wir aber dort noch hingeſtellt ließen, ob ſchon der Verfaſſer der Recognitionen dieſen Brief denſelben vorſetzte, oder ein Späterer — jedenfalls vor Rufin lebender, denn Rufin bezeugt, daß dieſer Brief davorſtand — ihn ebenfalls für die Recognitionen vindiciren wollte, ſo werden wir jetzt zeigen, daß nur die erſtere Annahme haltbar iſt, daß der Brief mithin wirklich zu den Recognitionen gehört.

Sehn wir auf das Zeugniß des Rufin, ſo könnte die zweite Annahme als die wahrſcheinlichere erſcheinen. Er ſagt ja ausdrücklich in der Vorrede zu ſeiner Ueberſetzung, der Brief gehöre nicht zu den Recognitionen, ſondern ſei ſpäteren Urſprungs. Dazu kommt noch, daß dieſer Brief nach Photius in vielen Codices fehlte. Allein, wie das Letztere wegen Rufins Urtheil ganz natürlich iſt, ſo wird uns auch Rufins Autorität nicht veranlaſſen können, ſeiner Anſicht beizutreten, ſobald wir die Vorausſetzung, auf welcher dieſelbe ruht, als eine falſche nachweiſen können. Nach ſeiner Anſicht ſind die Recogni-

---

1) Daß die Recognitionen eine Ueberarbeitung der Clementinen ſind, wird §. 7. gezeigt werden.

tionen nämlich eine ächte Schrift des römiſchen Clemens [2]). Wenn er nun aber den clementiniſchen Brief deshalb nicht für ächt halten konnte, weil nach der Angabe des Briefs Petrus vor Jacobus geſtorben war, dies aber nach ſeiner Ueberzeugung der Geſchichte widerſprach [3a]), ſo mußte er über dieſen Brief das Urtheil fällen, daß er ſpätern Urſprungs ſei (tempore posterior est). Beruht ſomit Rufins Annahme, daß der Brief nicht zu den Recognitionen gehöre, auf der falſchen Vorausſetzung ihrer Aechtheit, ſo kann dieſelbe unmöglich für uns beſtimmend ſein.

Unterſuchen wir demnach, ob ſchon der Verfaſſer, oder erſt ein Späterer den Brief den Recognitionen vorgeſetzt hat, ſo wird es gewiß an ſich ſchon als das Natürlichſte erſcheinen müſſen, daß der Verfaſſer, wie er die Homilien überarbeitete, ſo auch den zu denſelben unmittelbar als Einleitung gehörenden clementiniſchen Brief [3b]) nur mit der nöthigen Umgeſtaltung des Schluſſes mit aufgenommen haben wird. Finden wir dieſen Brief nun wirklich den Recognitionen vorgeſetzt, ſo dür-

---

2) Obwohl durch Häretiker theilweiſe verfälſcht. Vergl. Cap. I. §. 10. Anm. 5.

3a) Denn nach Rufin war Petrus 24 Jahre Biſchof von Rom, apologia in Hieronymum lib. II. (nach der Ausgabe von Vallarſius tom. II. p. II. [edit. II.] Venetiis 1767. p. 661.): Petrus romanae ecclesiae per viginti quatuor annos praefuit. Folglich war Petrus nach ſeiner Anſicht gegen das Ende der Regierung des Nero geſtorben, wie Hieronymus, der ihn 25 Jahre lang Biſchof geweſen ſein läßt, ſeinen Tod in das letzte Jahr des Nero verlegt (catalogus c. 1.). Nun aber hatte Jacobus, der Bruder des Herrn, nach der allgemeinen Annahme der damaligen Zeit im 7ten Regierungsjahr des Nero den Tod erlitten, folglich konnte Rufin unmöglich die Annahme des clementiniſchen Briefs, daß Petrus vor Jacobus geſtorben, theilen und mußte ihn ebendeshalb für ein nicht clementiniſches, folglich, da er die Recognitionen für ein Werk des Clemens hielt, für ein ſpäteres Product erklären. Daß aber jene Nachricht von dem Tode des Petrus vor Jacobus es war, worauf Rufin ſeine Anſicht: tempore posterior est, gründete, erhellt daraus, daß er ausdrücklich hervorhebt (epistolam sane), in qua Clemens ad Jacobum fratrem domini scribens de obitu nunciat Petri etc.

3b) Allerdings gehört auch der petriniſche Brief zu den Homilien, aber mehr in entfernterer Beziehung, nicht als unmittelbare Einleitung. Vergl. Cap. I. §. 5.

ſen wir dies ſicher nicht ohne beſonderen Grund in Abrede ſtellen. Dazu kommt, daß die Vorſetzung dieſes Briefes zu Rufins Zeit eine allgemeine geweſen zu ſein ſcheint [4]) und ſelbſt noch zur Zeit des Photius, ungeachtet ihn Rufin weggelaſſen und für nicht dazu gehörend erklärt hatte, eine ziemlich verbreitete war, was ſicher nicht der Fall geweſen wäre, wenn ihn erſt ein Späterer vorgeſetzt hätte. Entſcheidend aber für unſere Annahme iſt Folgendes. Wir haben oben (§. 2.) geſehn, daß die Clementinen petriniſche von Clemens verfaßte, aber von Petrus an Jacobus überſandte, dagegen die Recognitionen (I, 17. III, 74. 75.) von Clemens verfaßte und von ihm ſelbſt dem Jacobus überſandte κηρύγματα vorausſetzen. Der *vor den Homilien ſtehende* clementiniſche Brief ſpricht demnach von petriniſchen, von Petrus überſandten κηρύγματα. Hätte nun ein Anderer als der Verfaſſer ſelbſt dieſen Brief für die Recognitionen vindiciren wollen, ſo würde er ſchwerlich dieſe unbedeutende Verſchiedenheit beachtet, würde alſo die Angabe des Briefs in Hinſicht auf den Abſender jener κηρύγματα unverändert gelaſſen haben. Nun aber gibt der vor den Recognitionen ſtehende clementiniſche Brief übereinſtimmend mit denſelben den Clemens als Abſender an. Gewiß werden wir auch hierdurch zur Annahme genöthigt, daß *ſchon der Verfaſſer* den clementiniſchen Brief den Recognitionen vorſetzte.

Zu den Homilien gehört ferner ein petriniſcher Brief an den Jacobus, wie früher dargethan [5]). Ein ſolcher ſtand auch nach dem Zeugniß des Photius a. a. O. in einigen Exemplaren vor den Recognitionen.

Die gewöhnliche Annahme einer völligen Identität beider Briefe iſt ſicher unrichtig [6]). Schwerlich konnte der, welcher jenen Brief den Recognitionen vorſetzte, ſein von denſelben ſo bedeutend abweichendes dogmatiſches Gepräge unverändert

---

4) Hätte Rufin Exemplare gekannt, in welchen jener Brief ausgelaſſen wäre, ſo würde er ſchwerlich unterlaſſen haben, dies für ſeine Anſicht, nach welcher der Brief nicht zu den Recognitionen gehörte, geltend zu machen.

5) Vergl. Cap. I. §. 3.

6) Wie ſchon Cotelerius, Grabe, Fabricius, Kleuker richtig eingeſehn haben.

laſſen [7]). Dazu kommt, daß die Beſchreibung jenes Briefs bei Photius in mehreren Punkten nicht mit dem vor den Homilien ſtehenden Briefe übereinſtimmt. Nach dem petriniſchen Brief des Photius waren die petriniſchen κηρύγματα dem Jacobus auf ſein Verlangen zugeſandt, wogegen in dem vor den Homilien ſtehenden von einem ſolchen Verlangen nicht die Rede iſt. Ferner hatte nach dem petriniſchen Brief des Photius Petrus ſelbſt die κηρύγματα verfaßt, wogegen in dem vor den Homilien ſtehenden unbeſtimmt gelaſſen wird, von wem ſie verfaßt, aus den übrigen Stellen der Clementinen aber erhellt, daß ſie als von Clemens abgefaßt erſcheinen ſollten [8]). Endlich ſollte der petriniſche Brief des Photius als Einleitung zu petriniſchen mit demſelben zugleich abgeſchickten κηρύγματα dienen, wogegen der vor den Homilien ſtehende die Ueberſendung derſelben ſchon vorausſetzt und ſich als eine Nachſchrift einführt. Denn wenn dies auch aus den Worten ἃς ἔπεμψά σοι βίβλους nicht mit Beſtimmtheit hervorgeht, ſo ſetzt doch die ganze Art und Weiſe, wie jener κηρύγματα gedacht wird, voraus, daß ſie ſchon abgeſchickt waren. — Aus dem Angegebenen erhellt alſo, daß der petriniſche Brief, den Photius in einigen Exemplaren vor den Recognitionen fand, nicht identiſch, ſondern nur ein ähnliches Schreiben iſt mit dem vor den Homilien ſtehenden.

Daß aber jener Brief nicht wirklich zu den Recognitionen gehört, ergibt ſich leicht. Denn einmal erwähnt Rufin deſſelben gar nicht, ſodann iſt auch nicht abzuſehn, wie ein petriniſcher Brief mit den Recognitionen ein Ganzes bilden kann [9]). Wir

---

7) Ueber den Charakter jenes Briefs vergl. Cap. I. §. 3., über den der Recognitionen ſiehe weiterhin §. 6. Der clementiniſche Brief trägt lange nicht ein ſo beſtimmtes Gepräge als der petriniſche, daher konnte der erſtere in dieſer Hinſicht unverändert bleiben, wenn er auch den Recognitionen vorgeſetzt wurde.

8) Vergl. Cap. I. §. 5. Anm. 2.

9) Daß dieſer Brief mit den Homilien ein Ganzes bildet, haben wir früher gezeigt. Dieſe führen ſich nämlich als einen Auszug aus frühern petriniſchen κηρύγματα ein, indem nun für dieſe κηρύγματα jener Brief die Autorität des Petrus vindiciren ſollte, ſchien dadurch zugleich den Homilien eine größere Glaubwürdigkeit geſichert, vergl. Cap. I. §. 5.

ſen wir dies ſicher nicht ohne beſonderen Grund in Abrede ſtellen. Dazu kommt, daß die Vorſetzung dieſes Briefes zu Rufins Zeit eine allgemeine geweſen zu ſein ſcheint [4]) und ſelbſt noch zur Zeit des Photius, ungeachtet ihn Rufin weggelaſſen und für nicht dazu gehörend erklärt hatte, eine ziemlich verbreitete war, was ſicher nicht der Fall geweſen wäre, wenn ihn erſt ein Späterer vorgeſetzt hätte. Entſcheidend aber für unſere Annahme iſt Folgendes. Wir haben oben (§. 2.) geſehn, daß die Clementinen petriniſche von Clemens verfaßte, aber von Petrus an Jacobus überſandte, dagegen die Recognitionen (**I, 17. III, 74. 75.**) von Clemens verfaßte und von ihm ſelbſt dem Jacobus überſandte *κηρύγματα* vorausſetzen. *Der vor den Homilien ſtehende* clementiniſche Brief ſpricht demnach von petriniſchen, von Petrus überſandten *κηρύγματα*. Hätte nun ein Anderer als der Verfaſſer ſelbſt dieſen Brief für die Recognitionen vindiciren wollen, ſo würde er ſchwerlich dieſe unbedeutende Verſchiedenheit beachtet, würde alſo die Angabe des Briefs in Hinſicht auf den Abſender jener *κηρύγματα* unverändert gelaſſen haben. Nun aber gibt der vor den Recognitionen ſtehende clementiniſche Brief übereinſtimmend mit denſelben den Clemens als Abſender an. Gewiß werden wir auch hierdurch zur Annahme genöthigt, daß *ſchon der Verfaſſer* den clementiniſchen Brief den Recognitionen vorſetzte.

Zu den Homilien gehört ferner ein petriniſcher Brief an den Jacobus, wie früher dargethan [5]). Ein ſolcher ſtand auch nach dem Zeugniß des Photius a. a. O. in einigen Exemplaren vor den Recognitionen.

Die gewöhnliche Annahme einer völligen Identität beider Briefe iſt ſicher unrichtig [6]). Schwerlich konnte der, welcher jenen Brief den Recognitionen vorſetzte, ſein von denſelben ſo bedeutend abweichendes dogmatiſches Gepräge unverändert

---

4) Hätte Rufin Exemplare gekannt, in welchen jener Brief ausgelaſſen wäre, ſo würde er ſchwerlich unterlaſſen haben, dies für ſeine Anſicht, nach welcher der Brief nicht zu den Recognitionen gehörte, geltend zu machen.

5) Vergl. Cap. I. §. 3.

6) Wie ſchon Cotelerius, Grabe, Fabricius, Kleuker richtig eingeſehn haben.

laſſen [7]). Dazu kommt, daß die Beſchreibung jenes Briefs bei Photius in mehreren Punkten nicht mit dem vor den Homilien ſtehenden Briefe übereinſtimmt. Nach dem petriniſchen Brief des Photius waren die petriniſchen *κηρύγματα* dem Jacobus auf ſein Verlangen zugeſandt, wogegen in dem vor den Homilien ſtehenden von einem ſolchen Verlangen nicht die Rede iſt. Ferner hatte nach dem petriniſchen Brief des Photius Petrus ſelbſt die *κηρύγματα* verfaßt, wogegen in dem vor den Homilien ſtehenden unbeſtimmt gelaſſen wird, von wem ſie verfaßt, aus den übrigen Stellen der Clementinen aber erhellt, daß ſie als von Clemens abgefaßt erſcheinen ſollten [8]). Endlich ſollte der petriniſche Brief des Photius als Einleitung zu petriniſchen mit demſelben zugleich abgeſchickten *κηρύγματα* dienen, wogegen der vor den Homilien ſtehende die Ueberſendung derſelben ſchon vorausſetzt und ſich als eine Nachſchrift einführt. Denn wenn dies auch aus den Worten *ἅς ἔπεμψά σοι βίβλους* nicht mit Beſtimmtheit hervorgeht, ſo ſetzt doch die ganze Art und Weiſe, wie jener *κηρύγματα* gedacht wird, voraus, daß ſie ſchon abgeſchickt waren. — Aus dem Angegebenen erhellt alſo, daß der petriniſche Brief, den Photius in einigen Exemplaren vor den Recognitionen fand, nicht identiſch, ſondern nur ein ähnliches Schreiben iſt mit dem vor den Homilien ſtehenden.

Daß aber jener Brief nicht wirklich zu den Recognitionen gehört, ergibt ſich leicht. Denn einmal erwähnt Rufin deſſelben gar nicht, ſodann iſt auch nicht abzuſehn, wie ein petriniſcher Brief mit den Recognitionen ein Ganzes bilden kann [9]). Wir

7) Ueber den Charakter jenes Briefs vergl. Cap. I. §. 3., über den der Recognitionen ſiehe weiterhin §. 6. Der clementiniſche Brief trägt lange nicht ein ſo beſtimmtes Gepräge als der petriniſche, daher konnte der erſtere in dieſer Hinſicht unverändert bleiben, wenn er auch den Recognitionen vorgeſetzt wurde.

8) Vergl. Cap. I. §. 5. Anm. 2.

9) Daß dieſer Brief mit den Homilien ein Ganzes bildet, haben wir früher gezeigt. Dieſe führen ſich nämlich als einen Auszug aus frühern petriniſchen *κηρύγματα* ein, indem nun für dieſe *κηρύγματα* jener Brief die Autorität des Petrus vindiciren ſollte, ſchien dadurch zugleich den Homilien eine größere Glaubwürdigkeit geſichert, vergl. Cap. I. §. 5.

müſſen demnach annehmen, daß ein in ſpäterer Zeit, vielleicht erſt nach Rufin Lebender auch den vor den Homilien ſtehenden petriniſchen Brief mit einigen Aenderungen den Recognitionen vorſetzte, wobei er aber nicht bedachte, daß ein ſolcher Brief vor denſelben gar keinen Sinn hat.

---

§. 5.

Verſuche, den Verfaſſer beſtimmt anzugeben. — Die verſchiedenen Anſichten über das Verhältniß der Recognitionen zu den Clementinen. Prüfung derſelben.

Fragen wir nach dem Verfaſſer der Recognitionen, ſo bezeichnen dieſe ſelbſt den römiſchen Clemens als ſolchen, da nicht allein in den Ueberſchriften der Codices der Name des Clemens ausdrücklich hinzugefügt iſt, ſondern derſelbe Name auch gleich im Anfang der Schrift ſelbſt vorkommt: **ego Clemens in urbe Roma natus.** Und das patriſtiſche Alterthum iſt im Allgemeinen in der Bezeichnung des Clemens als des Verfaſſers einverſtanden, nur wird daneben behauptet, daß ſeine Schrift Interpolationen von Seiten der Häretiker erfahren habe [1]).

Sonach dürfen wir uns gewiß nicht wundern, wenn die erſten Herausgeber Sichardus und Gruterus Venradius noch an dem clementiniſchen Urſprung unſerer Schrift feſthalten. Der nächſte Schritt zur Anerkennung der Unächtheit war das Geſtändniß, daß die Schrift von Häretikern interpolirt ſei [2]). Allein wie in der That nur eine oberflächliche Bekanntſchaft mit derſelben zur Einſicht genügend iſt, daß ſie ein untergeſchobenes Product iſt, ſo ward die Unächtheit ſchon früh allgemein, nicht allein von evangeliſchen [3]), ſondern auch von katholi-

---

Aber zu den Recognitionen, die ſich nirgends als ſolchen Auszug angeben, kann ebendeshalb ein petriniſcher Brief nicht paſſen.

1) Vergl. Cap. I. §. 10.

2) So Sandius, nucleus historiae eccles., ed. II. Coloniae 1676. p. 15., der hierin mit Sixtus Senenſis und Joh. Driedo einverſtanden zu ſein behauptete, ferner Germon, de veteribus haereticis eccl. codd. corruptoribus, Pariſiis 1713. p. 238—252.

3) Von den Lutheranern ſind hier hauptſächlich zu nennen Gerhard, confessio catholica, Jenae 1633. lib. I. p. 2. c. 13. und Ittig,

ſchen Theologen [4]) anerkannt und mit ſiegreichen Gründen erwieſen.

Dennoch hat ſich die Behauptung der Aechtheit von Zeit zu Zeit wieder geltend machen wollen. Peterſen vertheidigte ſie in ſeiner Schrift, **nubes testium veritatis de regno Christi glorioso** [5]), ebenſo Arnold in der Vorrede zu ſeiner Ueberſetzung der Recognitionen [6]), auch Whiſton [7]) behauptete, daß ſie, wenn auch nicht von Clemens ſelbſt, doch von einem ſeiner Zuhörer und Schüler verfaßt ſein müßten. In der neueſten Zeit hat Keſtner [8]) die Vertheidigung der Aechtheit übernommen. Grade aus dieſem Buch, wie aus dem gleichfalls für ächt erklärten clementiniſchen Brief [9]) ſind die Hauptdata für ſeine mit Recht antiquirte Behauptung entlehnt, daß Clemens nach dem Tode des Apoſtels Petrus Stifter eines chriſtlichen Weltbundes und das Haupt deſſelben habe werden wollen. — Nur ein litterär-hiſtoriſches Intereſſe haben die Behauptungen von Böclerus **hist. univers. I. p. 14.**, daß die Recognitionen vom falſchen Iſidor verfaßt ſeien, von Blondell **Pseudo-Isidorus et Turrianus vapulantes, Genevae 1628. p. 28.**, daß ſie von demſelben Verfaſſer herrührten, als die apoſtoliſchen Conſtitutionen, — von Cave, **historia litteraria** (nach der Ausgabe **Basileae 1741. p. 30.**) [10]), daß Bardeſanes, endlich von

---

dissertat. de patribus apostolicis, welche als Einleitung zu ſeiner bibliotheca patrum apostolicorum, Lipsiae 1699. erſchien, p. 221 seqq., — von den Reformirten Dan. Chamier in ſeiner panstratia catholica (erſchien zuerſt 1626) tom. I. lib. IX. c. 16., Gerh. Joh. Voß, de historicis graec., Lugduni Batav. 1651. lib. II. c. 9., Dudin, comment. de scriptor. eccles., tom. I. Francofurti ad Moenum 1722. p. 35—44.

4) Carl Bovius in ſeiner Vorrede zu den apoſtoliſchen Conſtitutionen, Baronius, annales eccles. ad annum domini 34. §. 280. 291., ad ann. 41. §. 10., ann. 51. §. 52 u. 53., ann. 102. §. 22. u. a.

5) Francofurti ad Moenum 1696. lib. II. p. 60.

6) Unter dem Titel: Hiſtorie von der Lehre, Leben und Thaten der beiden Apoſtel Petri und Pauli, Roſtock und Leipzig 1708.

7) In der Vorrede zum fünften Bande ſeines ſchon angeführten Werks primitive etc. p. 18.

8) Agape, Jena 1819. S. 27 u. 28.

9) Vergl. Cap. I. §. 3. Anm. 2.

10) Vergl. auch ſeine antiquitates patrum ins Deutſche überſetzt, Thl. I. Bremen 1701. S. 211.

Tenzel [11]) exercitat. selectae p. II. p. 68 seqq. und bibliotheca curiosor. I. p. 218., daß ein Schüler des Bardeſanes der Verfaſſer geweſen — Alles dies Behauptungen, die ebenſowenig einer Widerlegung bedürfen, als die Annahme der Aechtheit.

Von bedeutenden Folgen für die Unterſuchung über die Recognitionen war die Herausgabe der Clementinen durch Cotelerius im Jahr 1672. Die auffallende Aehnlichkeit beider Schriften mußte die verſchiedenſten Urtheile über das Verhältniß beider zu einander hervorrufen, denn weder konnte die Anſicht Montfaucons [12]), beide ſeien zwei durchaus von einander unabhängige Schriften, vielen Beifall finden, noch genügte die Annahme, daß beide Schriften Bearbeitungen deſſelben Gegenſtandes, oder derſelben Sage ſeien [13]) als Erklärungsgrund für die oft wörtliche Uebereinſtimmung. Die unbeſtimmteſte Vorſtellung über dies Verhältniß lag in dem Urtheil ausgeſprochen, Recognitionen und Clementinen ſeien nur verſchiedene Ausgaben oder Recenſionen derſelben Schrift [14]), indem dabei weder beſtimmt wurde, ob die eine eine Ueberarbeitung der andern, oder beide Ueberarbeitung einer dritten Schrift ſeien. Die, welche dies Verhältniß genauer beſtimmen wollten, mußten ſich für eine von beiden Annahmen entſcheiden, entweder beide als verſchiedene Recenſionen einer dritten zu Grunde liegenden Schrift betrachten, oder die eine Schrift für eine Ueberarbeitung der andern halten, wobei wieder ein Doppeltes möglich war, entweder die eine Schrift für eine ſpätere Ausgabe der andern durch denſelben Verfaſſer, oder die eine als Ueberarbeitung der andern durch fremde Hand zu erklären. So ergibt ſich uns

11) Ich habe dies entnommen aus Strunzii historia Bardesanis.

12) Vergl. Starck's Geſchichte der chriſtlichen Kirche des erſten Jahrh., Band II. Berlin und Leipzig 1779. S. 545.

13) Dafür hat ſich noch neuerdings Engelhardt in ſeinem verdienſtvollen Handbuch der Kirchengeſchichte entſchieden, Theil I. Erlangen 1832. S. 226.

14) So Maranus divinitas domini nostri Jesu Christi, Parisiis 1746. lib. II. c. 7. §. 4., Mosheim, de rebus Christianorum ante Constantinum magnum commentarii, Helmstadii 1753. p. 158., Schröckh, Kirchengeſchichte, Theil II. Leipzig 1770. S. 271. u. a.

die Möglichkeit einer dreifachen Erklärungsweiſe der Aehnlichkeit beider Schriften; allen dreien hat es nicht an Vertretern gefehlt.

I. Die eine Schrift iſt nur eine ſpätere veränderte Ausgabe der andern durch denſelben Verfaſſer, oder:

II. Die eine enthält eine Ueberarbeitung der andern durch fremde Hand, oder endlich:

III. Beide Schriften ſind Bearbeitungen einer dritten, beiden zu Grunde liegenden Schrift von verſchiedenen Verfaſſern.

I. Für die erſte Annahme hatte ſich ſchon Cotelerius in ſeinem judicium de recognitionibus entſchieden, nach ihm Ittig [15]) und Keil [16]). Allein wie dieſe Annahme nur unter der Vorausſetzung des weſentlich gleichen dogmatiſchen Inhalts beider Schriften beſtehen konnte, ſo mußte ſie mit der Einſicht in die dogmatiſche Verſchiedenheit derſelben fallen, und grade das aus dieſer Verſchiedenheit entnommene Argument iſt auch ſchon von Döderlein in ſeinem commentarius de Ebionaeis, Butzovii et Wismariae 1770. p. 280. dagegen geltend gemacht.

II. Mehr Vertreter hat die zweite Annahme gefunden, nach welcher die eine Schrift eine Ueberarbeitung der andern durch fremde Hand enthält. Dieſe Anſicht iſt zuerſt von Clericus [17]), ſodann von Cave [18]), Whiſton [19]), Pertſchen [20 a]),

15) In ſeiner dissertatio de patribus apostolicis p. 226. vor ſeiner bibliotheca patrum apost., Lipsiae 1699.

16) Vergl. ſeine opuscula academica ed. Goldhorn, Lipsiae 1821. p. 693. Auch Engelhardt in ſeiner Dogmengeſchichte, Theil I. Neuſtadt 1839. S. 26. ſcheint ſich hierfür zu entſcheiden. Daſſelbe will auch wohl Winter (Patrologie, München 1814.) wenn er S. 186. ſagt: Recognitionen und Clementinen bilden unter verſchiedenen Titeln nur Ein Werk. Aehnlich auch Stollberg, Kirchengeſchichte Theil VII. Wien 1817. S. 387.

17) In der Vorrede zu den Recognitionen vor ſeiner Ausgabe der apoſtoliſchen Väter.

18) antiquitates patrum ins Deutſche überſetzt, Thl. I. Bremen 1701. S. 210.

19) a. a. O. p. 10.

20 a) Kirchenhiſtorie, Leipzig 1736. S. 622.

Tenzel [11]) exercitat. selectae p. II. p. 68 seqq. und bibliotheca curioſor. I. p. 218., daß ein Schüler des Bardeſanes der Verfaſſer geweſen — Alles dies Behauptungen, die ebenſowenig einer Widerlegung bedürfen, als die Annahme der Aechtheit.

Von bedeutenden Folgen für die Unterſuchung über die Recognitionen war die Herausgabe der Clementinen durch Cotelerius im Jahr 1672. Die auffallende Aehnlichkeit beider Schriften mußte die verſchiedenſten Urtheile über das Verhältniß beider zu einander hervorrufen, denn weder konnte die Anſicht Montfaucons [12]), beide ſeien zwei durchaus von einander unabhängige Schriften, vielen Beifall finden, noch genügte die Annahme, daß beide Schriften Bearbeitungen deſſelben Gegenſtandes, oder derſelben Sage ſeien [13]) als Erklärungsgrund für die oft wörtliche Uebereinſtimmung. Die unbeſtimmteſte Vorſtellung über dies Verhältniß lag in dem Urtheil ausgeſprochen, Recognitionen und Clementinen ſeien nur verſchiedene Ausgaben oder Recenſionen derſelben Schrift [14]), indem dabei weder beſtimmt wurde, ob die eine eine Ueberarbeitung der andern, oder beide Ueberarbeitung einer dritten Schrift ſeien. Die, welche dies Verhältniß genauer beſtimmen wollten, mußten ſich für eine von beiden Annahmen entſcheiden, entweder beide als verſchiedene Recenſionen einer dritten zu Grunde liegenden Schrift betrachten, oder die eine Schrift für eine Ueberarbeitung der andern halten, wobei wieder ein Doppeltes möglich war, entweder die eine Schrift für eine ſpätere Ausgabe der andern durch denſelben Verfaſſer, oder die eine als Ueberarbeitung der andern durch fremde Hand zu erklären. So ergibt ſich uns

11) Ich habe dies entnommen aus Strunzii historia Bardesanis.

12) Vergl. Starck's Geſchichte der chriſtlichen Kirche des erſten Jahrh., Band II. Berlin und Leipzig 1779. S. 545.

13) Dafür hat ſich noch neuerdings Engelhardt in ſeinem verdienſtvollen Handbuch der Kirchengeſchichte entſchieden, Theil I. Erlangen 1832. S. 226.

14) So Maranus divinitas domini nostri Jesu Christi, Parisiis 1746. lib. II. c. 7. §. 4., Mosheim, de rebus Christianorum ante Constantinum magnum commentarii, Helmstadii 1753. p. 158., Schröckh, Kirchengeſchichte, Theil II. Leipzig 1770. S. 271. u. a.

die Möglichkeit einer dreifachen Erklärungsweiſe der Aehnlichkeit beider Schriften; allen dreien hat es nicht an Vertretern gefehlt.

I. Die eine Schrift iſt nur eine ſpätere veränderte Ausgabe der andern durch denſelben Verfaſſer, oder:

II. Die eine enthält eine Ueberarbeitung der andern durch fremde Hand, oder endlich:

III. Beide Schriften ſind Bearbeitungen einer dritten, beiden zu Grunde liegenden Schrift von verſchiedenen Verfaſſern.

I. Für die erſte Annahme hatte ſich ſchon Cotelerius in ſeinem judicium de recognitionibus entſchieden, nach ihm Ittig [15]) und Keil [16]). Allein wie dieſe Annahme nur unter der Vorausſetzung des weſentlich gleichen dogmatiſchen Inhalts beider Schriften beſtehen konnte, ſo mußte ſie mit der Einſicht in die dogmatiſche Verſchiedenheit derſelben fallen, und grade das aus dieſer Verſchiedenheit entnommene Argument iſt auch ſchon von Döderlein in ſeinem commentarius de Ebionaeis, Butzovii et Wismariae 1770. p. 280. dagegen geltend gemacht.

II. Mehr Vertreter hat die zweite Annahme gefunden, nach welcher die eine Schrift eine Ueberarbeitung der andern durch fremde Hand enthält. Dieſe Anſicht iſt zuerſt von Clericus [17]), ſodann von Cave [18]), Whiſton [19]), Pertſchen [20a]),

15) In ſeiner dissertatio de patribus apostolicis p. 226. vor ſeiner bibliotheca patrum apost., Lipsiae 1699.

16) Vergl. ſeine opuscula academica ed. Goldhorn, Lipsiae 1821. p. 693. Auch Engelhardt in ſeiner Dogmengeſchichte, Theil I. Neuſtadt 1839. S. 26. ſcheint ſich hierfür zu entſcheiden. Daſſelbe will auch wohl Winter (Patrologie, München 1814.) wenn er S. 186. ſagt: Recognitionen und Clementinen bilden unter verſchiedenen Titeln nur Ein Werk. Aehnlich auch Stollberg, Kirchengeſchichte Theil VII. Wien 1817. S. 387.

17) In der Vorrede zu den Recognitionen vor ſeiner Ausgabe der apoſtoliſchen Väter.

18) antiquitates patrum ins Deutſche überſetzt, Thl. I. Bremen 1701. S. 210.

19) a. a. O. p. 10.

20a) Kirchenhiſtorie, Leipzig 1736. S. 622.

Lardner [20b]), Döderlein [21]), Starck [22]), Roſenmüller [23]), Flügge [24]), Stäudlin [25]), Neander [26]), Tzſchirner [27]), Credner [28]), Schneckenburger [29]), Mayerhoff [30]), Paniel [31]), Möhler [32]), endlich von Lücke [33]) aufgeſtellt worden. Während aber Tzſchirner erklärt, die Kritik habe noch nicht entſchieden, ob die Recognitionen, oder die Clementinen als Urſchrift zu betrachten ſeien, halten Cave, Whiſton, Pertſchen, Döderlein, Starck, Roſenmüller, Flügge, Stäudlin und Paniel die Recognitionen, dagegen Clericus, Lardner (obwohl dieſer nur vermuthungsweiſe), Neander, Credner, Schneckenburger, Mayerhoff, Möhler und Lücke die Clementinen für die Grundſchrift.

III. Für die dritte der oben bezeichneten Annahmen, nach welcher die Aehnlichkeit beider Schriften aus der gemeinſamen Benutzung einer dritten erklärt werden ſoll, haben ſich grade in der neueſten Zeit ſehr Viele entſchieden. Entweder bezeichnete man dieſe dritte Schrift nicht genauer, wie Krabbe [34]), Baumgarten-Cruſius [35]), Klauſen [36]) und Alzog [37]). Aber wie man in der neueſten Zeit aufhörte, die *περίοδοι Πέτρου* mit den Recognitionen zu identificiren, ſie vielmehr nur als eine den

---

20b) Glaubwürdigkeit u. ſ. w. Thl. II. S. 684.

21) de Ebionaeis etc. p. 280.

22) a. a. O. S. 547.

23) historia interpr. etc. p. 77.

24) Geſchichte der theol. Wiſſenſchaften, Thl. I. Halle 1796. S. 315.

25) Geſchichte der Sittenlehre, Bd. II. Göttingen 1802. S. 78.

26) Gnoſtiſche Syſteme S. 400.

27) Fall des Heidenthums S. 381.

28) Beiträge u. ſ. w. S. 280 ff.

29) Das Evangelium der Aegyptier, Bern 1834. S. 31.

30) Einleit. in die petr. Schriften S. 317.

31) Geſchichte der Homiletik, Bd. I. Abth. I. Leipzig 1839. S. 107.

32) Patrologie S. 79.

33) In der neueſten Auflage ſeines trefflichen Commentars über das joh. Evangelium, Bonn 1840. S. 225.

34) Ueber Urſprung und Inhalt u. ſ. w. S. 108.

35) Lehrbuch der Dogmengeſchichte, Thl. I. Jena 1832. S. 89.

36) Hermeneutik des neuen Teſtaments, nach der deutſchen Ueberſetzung S. 134.

37) Univerſalgeſchichte der chriſtlichen Kirche, Theil I. Mainz 1843. (2te Auflage) S. 117.

Clementinen und Recognitionen verwandte Schrift betrachtete [38]), ſo lag es nahe, dieſe für die beiden zu Grunde liegende Urſchrift auszugeben. So ſchon Dodwell [39]), dem Kleuker inſofern folgt, als er wenigſtens die Recognitionen aus den *περίοδοι* entſtanden ſein läßt [40]). Beide — Recognitionen und Clementinen — führte in der neueſten Zeit zuerſt Schmidt auf die *περίοδοι* zurück [41]), ſodann Cölln [42]), Gieſeler [43]), Bretſchneider [44]), Gersdorf [45]), Meier [46a]), Gfrörer [46b]) und Simſon [47]).

Dieſe Behauptung ſtützt ſich:

1) auf die Annahme, daß die von den Vätern ſchon früh erwähnten *περίοδοι Πέτρου* eine ſowohl von den Clementinen als den Recognitionen verſchiedene, aber denſelben verwandte Schrift ſeien.

2) auf die ausdrücklichen Zeugniſſe der Väter von der Verfälſchung der *περίοδοι* durch die Häretiker. In dieſen Zeugniſſen glaubte man einen Beweis zu haben, daß die *περίοδοι* Umarbeitungen hätten erfahren müſſen, welche man denn in den Recognitionen und Homilien finden wollte.

3) Endlich machte man auch die ſo große Uebereinſtimmung beider Schriften geltend, welche ſich durch die Annahme

---

38) Vergl. §. 3. Anm. 8.

39) a. a. O. Freilich verbindet Dodwell hiermit die Meinung, daß die Grundſchrift der *περίοδοι* das *κήρυγμα Πέτρου* iſt (vergl. §. 1. Anm. 2.), betrachtet aber Recognitionen und Homilien als Ueberarbeitung dieſer *περίοδοι*.

40) a. a. O. Ueber die Clementinen äußert Kleuker ſich nicht weiter.

41) Vergl. die Litteratur Anm. 48.

42) In der öfter angeführten Abhandlung über die Clementinen.

43) Lehrbuch der Kirchengeſchichte, Theil I. dritte Auflage, Bonn 1831. S. 148.

44) Die Grundlage des evangeliſchen Pietismus, Leipzig 1833. S. 362 u. 363.

45) In der Vorrede zu ſeiner Ausgabe der Recognitionen S. 7.

46a) Dogmengeſchichte, Gießen 1840. S. 47.

46b) Kirchengeſchichte, Band I. Stuttgard 1840. S. 256 f.

47) Leben und Lehre Simon des Magiers (Illgens Zeitſchrift 1841. Heft III. S. 16.).

einer beiden gemeinſamen Quelle — der περίοδοι Πέτρου — ſehr wohl erklären laſſe.

Allein dieſe ganze Annahme fällt mit dem oben (§. 3.) gegebenen Nachweis zuſammen, daß die περίοδοι Πέτρου oder Κλήμεντος mit den Recognitionen identiſch ſind. Wenn die Väter von einer Verfälſchung derſelben reden, ſo thun ſie es unter der unrichtigen Vorausſetzung der clementiniſchen Abfaſſung; die große Aehnlichkeit der Recognitionen und Homilien erklärt ſich auch auf andere Weiſe genügend. Will man aber entgegnen, es folge nur ſo viel, daß die περίοδοι jene dritte zu Grunde liegende Schrift nicht geweſen ſein können, dabei ſei aber doch die Annahme möglich, daß beide Schriften eine andere Schrift benutzt haben, und eben daraus die große Aehnlichkeit zu erklären ſei, ſo iſt zu antworten, daß in dieſer Faſſung jeder Beweis fehlt, und man ſich nur auf die vielfache Uebereinſtimmung beider berufen könnte, die ſich jedoch auf andere Weiſe genügend erklärt. Ferner würde die vielfache, oft wörtliche Uebereinſtimmung der Recognitionen und Clementinen, wollten wir dieſe durch Benutzung einer dritten Schrift erklären, uns nöthigen, beide als Bearbeitungen zu denken, welche nichts weniger als frei zu nennen wären, ſondern größtentheils wörtlich die Urſchrift wiedergegeben hätten. Denn ſicher müßten wir annehmen, daß nicht allein in den Stellen, wo die Clementinen und Recognitionen übereinſtimmen, ſondern auch in vielen andern, bald von den Clementinen, bald von den Recognitionen, die Grundſchrift treu wiedergegeben würde. Damit ſteht aber die hohe Originalität der Clementinen, von der ſpäterhin ein Mehreres, in Widerſpruch. So bleibt uns zur Erklärung der Aehnlichkeit nur die zweite der oben bezeichneten Annahmen übrig, nach welcher der Verfaſſer der einen die andere Schrift benutzt hat. Und zwar wird ſich uns ergeben, daß die Recognitionen eine Ueberarbeitung der Clementinen ſind. Dies haben wir oben als Anſicht von Clericus, Lardner, Neander, Credner, Schneckenburger, Mayerhoff und Möhler erkannt. Allein das, was bisher zum Beweis hauptſächlich nur von Credner vorgebracht iſt, iſt nicht im Stande die Frage zur Entſcheidung zu führen [48].

---

48) Vergl. meine Abhandlung über die Recognitionen.

Ehe wir den Beweis für unſere Behauptung geben können, iſt es nothwendig, beide Schriften einer Vergleichung zu unterwerfen, ſowohl hinſichtlich ihres geſchichtlichen als dogmatiſchen Inhalts.

---

§. 6.

Vergleichung der Recognitionen und Clementinen 1) hinſichtlich ihres geſchichtlichen, 2) ihres dogmatiſchen Inhalts.

I. Der Anfang der Erzählung iſt in beiden Schriften völlig derſelbe [1]). Clemens, von Zweifeln umhergetrieben, ſucht vergebens Aufſchluß in der heidniſchen Philoſophie, hört von Chriſto und reiſet ſelbſt nach Judäa. Nur darin weichen die Recognitionen ab, daß ſie von einem Aufenthalt des Clemens in Alexandria, wohin er nach den Homilien verſchlagen wird, nichts wiſſen; was die Letztern alſo dort zwiſchen ihm und Barnabas vorgehn laſſen, geſchieht nach den Recogn. (lib. I. 6. u. 7.) zu Rom. In Cäſarea Stratonis trifft Clemens nach der Relation beider Schriften mit Petrus zuſammen und ſchließt ſich ihm an. Darin findet wieder eine Verſchiedenheit Statt, daß die Disputation, welche eigentlich ſchon am Tage nach Clemens Ankunft zwiſchen Petrus und Simon Magus Statt finden ſollte, nach den Homilien einen Tag, nach den Recognitionen ſieben Tage aufgeſchoben wird (rec. I, 20.), daß ferner nach den Homilien Petrus den Clemens inzwiſchen mit dem zum Verſtändniß der Disputation Erforderlichen bekannt macht, während in den Recognitionen Petrus ihm außerdem noch das nach dem Tode Chriſti Vorgefallene kurz berichtet. Nach abgelaufener Friſt beginnt die Disputation, rec. II, 20. h. III, 30. Während aber nach den Homilien mehrere Mal, zu Cäſarea Stratonis und ſpäter zu Laodicea eine ſolche zwiſchen beiden Statt findet, wiſſen die Recognitionen nur von dieſer einzigen und verlegen in dieſelbe faſt alle Streitpunkte, welche die Homilien in beiden Disputationen verhandelt werden laſſen, rec. II, 20. — III, 48. Ueberwunden eilt nach dem Bericht der Recognitionen und Ho-

---

1) Ich verweiſe hierbei auf Cap. I. §. 2., wo der Inhalt der Clementinen ausführlich mitgetheilt iſt.

milien Simon von Cäſarea hinweg. Doch im Folgenden findet wieder eine Verſchiedenheit Statt. Den Letztern zufolge flieht der Magier nach Tyrus, und Petrus, behindert, augenblicklich zu folgen, ſchickt ihm Clemens, Nicetas und Aquila nach. Als dieſe in Tyrus ankommen, entflieht der Magier auch von hier nach Sidon, nur Apion, Annubion und Athenodorus ſind von ſeinen Freunden zurückgeblieben, dem Erſtern gegenüber thut Clemens die Nichtigkeit des Heidenthums dar. Darauf kommt Petrus ſelbſt an, bleibt längere Zeit dort, um dem Magier ſodann nach Sidon, und von da nach Berytus und Tripolis zu folgen, h. IV—VII. Dagegen erwähnen die Recognitionen nur mit wenigen Worten, daß Petrus dem Magier über Tyrus, Sidon und Berytus nach Tripolis gefolgt ſei (vergl. das Ende des dritten Buchs) und berichten von einer Disputation zwiſchen Clemens und Apion gar nichts. — In Tripolis verweilt Petrus mit ſeinen Schülern drei Monate, während aber die Homilien bloß das einfache Factum berichten, daß er die Stadt nach drei Monaten verlaſſen habe, laſſen die Recognitionen ihn vorher ausdrücklich ankündigen, daß er den Winter (alſo 3 Monate) dort bleiben wolle (rec. IV, 1.). In Hinſicht der Vorgänge daſelbſt herrſcht in beiden Schriften eine völlige Uebereinſtimmung (rec. IV, 1.—VI, 18.). Nach beiden reiſet Petrus von da nach Orthoſias, ſodann nach Antaradus, auf dieſer Reiſe theilt ihm Clemens das Genauere über ſeine Familienverhältniſſe mit, wie er in früher Jugend von ſeinen Eltern und Brüdern getrennt worden ſei. Nur darin findet eine Abweichung Statt, daß die Clementinen den Vater Fauſtus und ſeine beiden Brüder Fauſtinus und Fauſtinianus, die Recognitionen den Vater Fauſtinianus, dagegen ſeine Brüder Fauſtinus und Fauſtus nennen. Das Wiederfinden ſeiner Mutter Matthidia auf der Inſel Aradus, wohin ſie eine Ausflucht machen, erzählen beide ganz übereinſtimmend (rec. VII, 1—23.), ihre Wiederherſtellung von einer jahrelangen Lähmung berichten dagegen nur die Homilien. Von hier geht die Reiſe nach Laodicea über Balanäa, Paltus, Gabala; in Laodicea treffen ſie mit Nicetas und Aquila, die dorthin voraufgeſchickt waren, wieder zuſammen, die, wie ſich jetzt ergibt, die Brüder des Clemens ſind — in allem dieſen ſtimmen die Recognitionen (rec. VII,

24—34.) mit den Homilien genau zuſammen. In Laodicea finden ſie bei Gelegenheit der Taufe der Matthidia auch den Vater wieder. Hier herrſcht zwiſchen beiden Berichten die unbedeutende Differenz, daß nach den Homilien der Vater zuerſt zu Petrus allein kommt, nach den Recognitionen dagegen zu ihm im Beiſein der Matthidia und ihrer drei Söhne. Der Vater iſt dem Glauben an ein Fatum ergeben, nach den Erſtern disputirt er mit Petrus hierüber, nach den Letztern mit Nicetas, Aquila und Clemens, und Petrus hat die Rolle des Schiedsrichters. Auch werden die Streitpunkte, welche nach den Erſtern zwiſchen Apion und Clemens verhandelt werden, in das Geſpräch des Fauſtinianus mit ſeinen Söhnen hineingezogen (rec. VIII. IX.).

Der Schluß iſt in den Recognitionen ein ganz anderer als in den Homilien. Die Relation der Erſtern iſt folgende. Simon Magus hatte ſich mit Annubion, Apion und Athenodorus in Antiochia aufgehalten und hier das Volk auf's Aeußerſte gegen Petrus erbittert, ſo daß diejenigen, welche von Petrus dorthin geſchickt worden waren, ſich in ihrer Noth an den kaiſerlichen Hauptmann Cornelius wandten. Dieſer ließ darauf das Gerücht ausſprengen, daß er gekommen ſei, den Simon zu verhaften, worauf dieſer mit ſeinen Freunden von Antiochia nach Laodicea entflieht. Sobald der Vater des Clemens die Ankunft ſeiner alten Freunde, Apion und Annubion erfährt, eilt er zu ihnen und kommt auf dieſe Weiſe mit Simon Magus in Berührung. Um der vermeintlichen Verfolgung zu entgehen, benutzt der Magier dieſe Gelegenheit, dem Vater des Clemens eine Salbe zu geben, durch deren Einreibung das Geſicht deſſelben in das ſeinige verwandelt wird. Als Fauſtinianus den andern Morgen zu den Seinigen zurückkehrt, erſchrecken alle; Annubion, der gleich darauf zu ihnen kommt, berichtet den ganzen Vorgang und erzählt zugleich, daß Simon in der Nacht nach Judäa entflohen ſei. Petrus verſpricht hierauf, dem Fauſtinianus ſein Geſicht wiederherzuſtellen, wenn er ſich entſchlöſſe, nach Antiochia zu gehn, dort als Simon Magus aufzutreten und öffentlich zu bekennen, daß Alles, was er wider Petrus geſagt, erlogen ſei. So eilt denn Fauſtinianus nach Antiochia, thut hier, wie ihm befohlen iſt, und ſtimmt dadurch die Einwoh-

milien Simon von Cäſarea hinweg. Doch im Folgenden findet wieder eine Verſchiedenheit Statt. Den Letztern zufolge flieht der Magier nach Tyrus, und Petrus, behindert, augenblicklich zu folgen, ſchickt ihm Clemens, Nicetas und Aquila nach. Als dieſe in Tyrus ankommen, entflieht der Magier auch von hier nach Sidon, nur Apion, Annubion und Athenodorus ſind von ſeinen Freunden zurückgeblieben, dem Erſtern gegenüber thut Clemens die Nichtigkeit des Heidenthums dar. Darauf kommt Petrus ſelbſt an, bleibt längere Zeit dort, um dem Magier ſodann nach Sidon, und von da nach Berytus und Tripolis zu folgen, h. IV—VII. Dagegen erwähnen die Recognitionen nur mit wenigen Worten, daß Petrus dem Magier über Tyrus, Sidon und Berytus nach Tripolis gefolgt ſei (vergl. das Ende des dritten Buchs) und berichten von einer Disputation zwiſchen Clemens und Apion gar nichts. — In Tripolis verweilt Petrus mit ſeinen Schülern drei Monate, während aber die Homilien bloß das einfache Factum berichten, daß er die Stadt nach drei Monaten verlaſſen habe, laſſen die Recognitionen ihn vorher ausdrücklich ankündigen, daß er den Winter (alſo 3 Monate) dort bleiben wolle (rec. IV, 1.). In Hinſicht der Vorgänge daſelbſt herrſcht in beiden Schriften eine völlige Uebereinſtimmung (rec. IV, 1.—VI, 18.). Nach beiden reiſet Petrus von da nach Orthoſias, ſodann nach Antaradus, auf dieſer Reiſe theilt ihm Clemens das Genauere über ſeine Familienverhältniſſe mit, wie er in früher Jugend von ſeinen Eltern und Brüdern getrennt worden ſei. Nur darin findet eine Abweichung Statt, daß die Clementinen den Vater Fauſtus und ſeine beiden Brüder Fauſtinus und Fauſtinianus, die Recognitionen den Vater Fauſtinianus, dagegen ſeine Brüder Fauſtinus und Fauſtus nennen. Das Wiederfinden ſeiner Mutter Matthidia auf der Inſel Aradus, wohin ſie eine Ausflucht machen, erzählen beide ganz übereinſtimmend (rec. VII, 1—23.), ihre Wiederherſtellung von einer jahrelangen Lähmung berichten dagegen nur die Homilien. Von hier geht die Reiſe nach Laodicea über Balanäa, Paltus, Gabala; in Laodicea treffen ſie mit Nicetas und Aquila, die dorthin voraufgeſchickt waren, wieder zuſammen, die, wie ſich jetzt ergibt, die Brüder des Clemens ſind — in allem dieſen ſtimmen die Recognitionen (rec. VII,

24—34.) mit den Homilien genau zuſammen. In Laodicea finden ſie bei Gelegenheit der Taufe der Matthidia auch den Vater wieder. Hier herrſcht zwiſchen beiden Berichten die unbedeutende Differenz, daß nach den Homilien der Vater zuerſt zu Petrus allein kommt, nach den Recognitionen dagegen zu ihm im Beiſein der Matthidia und ihrer drei Söhne. Der Vater iſt dem Glauben an ein Fatum ergeben, nach den Erſtern disputirt er mit Petrus hierüber, nach den Letztern mit Nicetas, Aquila und Clemens, und Petrus hat die Rolle des Schiedsrichters. Auch werden die Streitpunkte, welche nach den Erſtern zwiſchen Apion und Clemens verhandelt werden, in das Geſpräch des Fauſtinianus mit ſeinen Söhnen hineingezogen (rec. VIII. IX.).

Der Schluß iſt in den Recognitionen ein ganz anderer als in den Homilien. Die Relation der Erſtern iſt folgende. Simon Magus hatte ſich mit Annubion, Apion und Athenodorus in Antiochia aufgehalten und hier das Volk auf's Aeußerſte gegen Petrus erbittert, ſo daß diejenigen, welche von Petrus dorthin geſchickt worden waren, ſich in ihrer Noth an den kaiſerlichen Hauptmann Cornelius wandten. Dieſer ließ darauf das Gerücht ausſprengen, daß er gekommen ſei, den Simon zu verhaften, worauf dieſer mit ſeinen Freunden von Antiochia nach Laodicea entflieht. Sobald der Vater des Clemens die Ankunft ſeiner alten Freunde, Apion und Annubion erfährt, eilt er zu ihnen und kommt auf dieſe Weiſe mit Simon Magus in Berührung. Um der vermeintlichen Verfolgung zu entgehen, benutzt der Magier dieſe Gelegenheit, dem Vater des Clemens eine Salbe zu geben, durch deren Einreibung das Geſicht deſſelben in das ſeinige verwandelt wird. Als Fauſtinianus den andern Morgen zu den Seinigen zurückkehrt, erſchrecken alle; Annubion, der gleich darauf zu ihnen kommt, berichtet den ganzen Vorgang und erzählt zugleich, daß Simon in der Nacht nach Judäa entflohen ſei. Petrus verſpricht hierauf, dem Fauſtinianus ſein Geſicht wiederherzuſtellen, wenn er ſich entſchlöſſe, nach Antiochia zu gehn, dort als Simon Magus aufzutreten und öffentlich zu bekennen, daß Alles, was er wider Petrus geſagt, erlogen ſei. So eilt denn Fauſtinianus nach Antiochia, thut hier, wie ihm befohlen iſt, und ſtimmt dadurch die Einwoh-

ner günſtig für Petrus, ſo daß dieſer gleich bei ſeinem erſten Auftreten eine große Menge für's Chriſtenthum gewinnt. Dem Verſprechen gemäß gibt er jetzt dem Vater des Clemens ſein eignes Geſicht wieder und ertheilt ihm dann die Taufe.

Anders muß der Schluß der Homilien geweſen ſein, denn obwohl ein Theil der 19ten und die ganze 20ſte Homilie fehlt, ſo läßt ſich doch nach dem Vorhergehenden beſtimmen, was den Inhalt des fehlenden Schluſſes ausgemacht haben muß [2]), und ſicher zeigen, daß das abgeſchmackte, an ſich ſchon dem Charakter der Clementinen wenig entſprechende Mährchen von jener Verwandlung hier keine Stelle gefunden haben kann. Die Verwandlung des Geſichts iſt nämlich nach den Recognitionen nur durch den Unglauben des Fauſtinianus möglich. Nach den Homilien iſt er aber weit entſchiedener für die Lehre des Petrus günſtig geſinnt, und ſtellt ſich gleich bei der Ankunft des Simon in Laodicea in ein mehr feindliches Verhältniß zu ihm, ſo daß er nach denſelben gewiß nicht an einem Mahl mit ihm Theil genommen haben wird, wodurch Simon nach den Recognitionen Gelegenheit erhält, ſein Geſicht vermittelſt einer Salbe zu verwandeln. Ferner hat die Verwandlung nach den Recognitionen den Grund, daß Simon ſich verfolgt glaubt und ſo der Verfolgung zu entgehn hofft. Von einer Verfolgung des Magiers iſt aber in den Homilien, ſoweit wir ſie haben, nicht die Rede, und daß auch der fehlende Theil nichts davon enthalten haben kann, iſt ſchon daraus mehr als wahrſcheinlich, daß dieſe vermeintliche Verfolgung nach den Recognitionen der Grund iſt, weshalb Simon aus Antiochia entweicht, nach den Homilien dagegen der Weggang von dort eine ganz andere Urſache hat. Nach dem Bericht der Letztern nämlich eilt Simon deshalb von Antiochia nach Laodicea, um die Bekehrung des Vaters des Clemens zu verhindern. — Nehmen wir hierzu noch das Zeugniß des Rufin in ſeiner Vorrede hinzu, daß in der einen Ausgabe der Recognitionen die Verwandlung berichtet wird, in der andern nicht, ſo wird unſere Behauptung, daß in den Clementinen dieſelbe nicht Statt gefunden hat, außer allem Zweifel geſetzt.

2) Was den Inhalt ausgemacht haben muß, haben wir Cap. I. §. 2. Abſchn. VII. gezeigt.

Aus dem mitgetheilten geſchichtlichen Inhalt erhellt mit Gewißheit, daß unmöglich beide Schriften unabhängig von einander entſtanden ſein können, daß alſo, wenn ſich die Annahme einer beiden zu Grunde liegenden dritten Schrift als unhaltbar erwieſen hat, der Verfaſſer der einen die andere benutzt haben muß. Noch mehr wird dies durch die vielfache wörtliche Uebereinſtimmung beider außer Zweifel geſetzt. Wir ſtellen die ſich entſprechenden Stellen zuſammen.

Recognit. lib. I.

Die erſten ſechs Capitel und die Hälfte des ſiebenten ſtimmen mit denſelben Capiteln der erſten Homilie zuſammen. Den Inhalt der letzten Hälfte des ſiebenten und das ganze 8te Capitel der erſten Homilie haben die Recognitionen nicht, dagegen ſtimmt die 2te Hälfte des 7ten und das 8te und 9te Capitel der Recognitionen mit h. I, 9. 10. 11. Das 12te Capitel in den Homilien hat kein entſprechendes in den Recognitionen, rec. I, 10—19. entſpricht dagegen wieder ganz h. I, 13—22. Das 20ſte und 21ſte Capitel des erſten Buchs der Recognitionen entſpricht dem 35ſten und 36ſten der zweiten Homilie. Die übrigen Capitel des erſten Buchs der Recognitionen haben nichts wörtlich Entſprechendes in den Homilien.

lib. II.

Das zweite Buch hat größtentheils nichts Entſprechendes in den Homilien. Das erſte Capitel bietet manches Entſprechende dar mit h. II, 1. — Cap. 7—15. ſtimmt ziemlich zuſammen mit h. II, 22—32., faſt wörtlich entſprechen ſich davon rec. II, 11. und h. II, 24. Rec. II, 19. ſtimmt mit h. III, 29. Die Disputation mit Simon Magus rec. II, 20—70. und rec. III, 12—48. ſtimmt theilweiſe mit der h. III, 30 seqq. berichteten, theilweiſe mit einer andern, welche nach den Clementinen zu Laodicea vorgefallen war, h. XVI—XIX, theilweiſe endlich iſt ſie ſelbſtſtändig.

lib. III.

Das dritte Buch iſt größtentheils ſelbſtſtändig, doch iſt eine Rückſichtsnahme in einzelnen Capiteln unverkennbar, z. B. das 38ſte Capitel iſt zu vergleichen mit dem Anfang der 18ten Homilie, das 44ſte mit h. II, 29.

lib. IV.

Die drei erſten und die erſte Hälfte des 4ten Capitels ſtimmen überein mit denſelben Capiteln der 8ten Homilie; rec. IV, 5. entſpricht dem 6ten und zum Theil dem 7ten Capitel derſelben Homilie, rec. IV, 6. ſtimmt mit h. VIII, 8., rec. IV, 8. 9. 10. mit h. VIII, 9. 10. 11., rec. IV, 11. 12. 13. hat nichts Entſprechendes in den Homilien, rec. IV, 14. ſtimmt mit h. IX, 8. und dem Anfang des 9ten Capitels, rec. IV, 15. entſpricht der zweiten Hälfte des 9ten Capitels der 9ten Homilie, rec. IV, 16. 17. 18. ſtimmt mit h. IX, 10. 11. 12., rec. IV, 19. mit h. IX, 13. und 14., rec. IV, 20. mit h. IX, 16. Auch die folgenden Capitel haben viel Verwandtes mit der 9ten Homilie, beſonders rec. IV, 33. mit h. IX, 20. u. 21., rec. IV, 34. mit h. IX, 23. und dem Anfang von h. XI, 35., rec. IV, 35. mit dem übrigen Theil von h. XI, 35.

lib. V.

Der Anfang des 5ten Buchs iſt dem Anfang der 10ten Homilie entſprechend, was dann folgt bis zum 14ten Capitel, hat nichts Entſprechendes in den Homilien. Rec. V, 14. 15. 16. 17. ſtimmt mit h. X, 7. 8. 9. 10., rec. V, 18. mit h. X, 12. 13., rec. V, 19. mit h. X, 14. 15., rec. V, 20. 21. mit h. X, 16. 17., rec. V, 22. mit h. X, 19. 20., rec. V, 23. mit h. XI, 4., rec. V, 24. mit h. XI, 6., rec. V, 25. mit h. XI, 7. 8., rec. V, 26—31. mit h. XI, 9—14., rec. V, 32 u. 33. enthält nur einzelne Anklänge aus h. XI, 15., rec. V, 34. 35. 36. aus h. XI, 16. 17. 18.

lib. VI.

Die erſten 3 Capitel ſind den drei erſten der 11ten Homilie entſprechend. Rec. VI, 4. entſpricht h. XI, 19. theilweiſe. Wörtlich ſtimmt rec. VI, 5. 6. mit h. XI, 20. 21. Es entſprechen ſich ferner rec. VI, 7. und h. XI, 22. 23., rec. VI, 8. und der Anfang von h. XI, 24. und c. 25., rec. VI, 9. und h. XI, 26. 27., rec. VI, 10. und das Ende von h. XI, 24. und zum Theil c. 28., rec. VI, 11. und das Ende von h. XI, 28. und c. 29., rec. VI, 12. hat nichts Entſprechendes in den Homilien, rec. VI, 13. entſpricht h. XI,

33., rec. VI, 15. iſt eine Zuſammenziehung der drei letzten Capitel der 11ten Homilie.

lib. VII.

Die erſten 24 Capitel ſtimmen ganz überein mit den erſten 24 der 12ten Homilie, rec. VII, 25. mit h. XIII, 1., rec. VII, 26. 27. entſpricht h. XIII, 2., rec. VII, 28—37. h. XIII, 3—12., rec. VII, 38. erzählt die Taufe der Matthidia, die in den Homilien erſt h. XIV, 1. berichtet wird, enthält aber viele Anklänge aus den letzten Capiteln der 13ten Homilie.

lib. VIII.

Der Anfang entſpricht dem Anfang der 14ten Homilie. Im Uebrigen hat das 8te Buch größtentheils nichts Entſprechendes in den Homilien, einzelne Anklänge abgerechnet. Rec. VIII, 22. vergl. mit h. XII, 35. u. 36., die letzte Hälfte von rec. VIII, 56., mit dem Ende von h. VII, 4., rec. VIII, 60. mit h. III, 13. 14. 15.

lib. IX. und X.

Wenige Stellen abgerechnet, haben dieſe Bücher nichts Entſprechendes in den Homilien.

II. Größer iſt die dogmatiſche Verſchiedenheit beider Schriften. Wenn nämlich das ganze Syſtem der Clementinen auf der Behauptung der Identität des wahren Judenthums und Chriſtenthums ruht [3]), ſo mußte die Abweichung der Recognitionen in dieſer Lehre auch mannigfache andere mit ſich führen, ſo daß, wie mit jener Lehre alle eigenthümlichen Lehren der Clementinen zuſammenhängen, ſo in der Abweichung der Recognitionen in dieſem Punkt auch die übrigen begründet ſind.

Während die Homilien Chriſtenthum und wahres Judenthum identificiren, erkennen die Recognitionen im Judenthum eine Vorbereitung auf das Chriſtenthum [4]) und geben als die Bedeutung des Letztern an, implere id, quod Mosis institutis deerat (rec. I, 39., vergl. auch c. 36.). Als Unterſchied

3) Vergl. hierzu die Entwicklung des Lehrbegriffs der Clementinen.

4) Rec. I, 40: sed ne sic quidem populus (scil. judaicus) credidit, qui ad haec credenda tot saeculis eruditus est. Vergl. auch c. 36.

des Chriſtenthums vom Judenthum wird in demſelben Buch c. 43. angegeben der Glaube an Jeſum Chriſtum, als an den erſchienenen Meſſias. Wenn alſo die Clementinen behaupten, daß für die Juden zur Seligkeit genüge, dem Moſes zu glauben, ſo erklärt der Verfaſſer der Recognitionen, daß der Glaube an Chriſtum auch für den Juden abſolut nothwendig ſei [5]), und erkennt ſehr wohl, daß nur wenige Juden an Chriſtum glauben (rec. V, 11., vergl. I, 50.), die meiſten feindſelig gegen ihn geſinnt ſind. Wenn ferner der Verfaſſer der Homilien gradezu den Ausdruck «Juden» zur Bezeichnung wahrer Gottesverehrer gebraucht, wie er im 16ten Cap. der 11ten Homilie ſagt, daß den Böſen die zeitlichen Strafen nichts nützten, aber die in Sünde gefallenen **Juden** durch dieſelben von den ewigen Strafen befreit würden, ſo heißt es in der entſprechenden Stelle der Recognitionen (rec. V, 34.): **Deum vero colentium castigatio — — — commissi ab iis exigit debitum, ut praevenientes judicium in praesenti saeculo peccati debitum solvant et liberentur — — — ab aeternis poenis.**

Wenn nun aber mit der Identificirung beider Religionen die Anſicht der Homilien zuſammenhängt, daß das wahre Judenthum in der von Adam, Henoch, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Moſes verkündigten Lehre beſtehe, die ſich aber in voller Reinheit nur unter wenigen Würdigen in geheimer Tradition fortgepflanzt habe, mit mannigfachen Verfälſchungen dagegen im Pentateuch vorliege [6]), daß alle übrigen Schriften aber gar nicht in Betracht kämen, da ſie von der weiblichen oder falſchen Prophetie herrührten, ſo konnte der Verfaſſer der Recognitionen weder die Lehre von der Verfälſchung des Pentateuchs und einer ſolchen geheimen Tradition, in welcher die Wahrheit von Anfang an überliefert ſei, noch die Herabſetzung der übrigen Schriften des alten Teſtaments mit den Homilien theilen. Eben ſo mußte er mit der Verwerfung jener Identificirung des Ju-

---

5) Rec. IV, 5: Hebraeus, qui ex deo habet, ut credat Mosi, habere debet — — — ut credat in Jesum. Vergleiche damit die entſprechende Stelle in den Homilien (h. VIII, 6. u. 7.), wo gradezu behauptet wird, daß der Glaube an Moſes zur Seligkeit genügend ſei. Vergl. Cap. II. §. 15.

6) Vergl. Cap. II. §. 12.

denthums und Chriſtenthums auch die damit zuſammenhängende Identificirung von Adam, Henoch, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Moſes und Chriſtus verwerfen, indem er Adam, Abraham u. ſ. w. unter Chriſtus ſtellte. Wir haben dies alles jetzt ausführlicher zu entwickeln.

Zunächſt hing alſo mit der Verwerfung der Theorie der Clementinen von der Identität der ächt jüdiſchen und chriſtlichen Religion die Gleichſtellung aller altteſt. Schriften in den Recognitionen zuſammen, während der Pentateuch das einzige Buch iſt, dem die Clementinen in gewiſſer Weiſe ein göttliches Anſehn beilegen [7]. So heißt es rec. I, 69: **Jacobus noster coepit ostendere, quia et prophetae, quae dicunt, ex lege sumserint et legi consona sint locuti.** — Damit iſt zu vergleichen rec. II, 48: **Si enim in voluntate est filii, revelare patrem, cui voluerit, filius, qui ab initio et semper cum patre fuit, per singulas quasque generationes, sicut revelavit Mosi patrem, ita et aliis prophetis.** Sodann konnte wegen der richtigern Betrachtung des alten Teſtaments als einer Vorbereitung auf das neue die Lehre der Clementinen von der Verfälſchung des Pentateuchs, welche mit ihrer Identification des Chriſtenthums und Judenthums eng zuſammenhing, in den Recognitionen keine Stelle finden. Demnach mußte das Urtheil beider Schriften

7) Die altteſt. Propheten galten ja den Clementinen als weibliche Propheten, d. h. als Propheten des Irrthums und der Lüge, vergl. Cap. II. §. 11. Mit dieſer Verſchiedenheit hängt auch die verſchiedene Stellung, welche beide dem Täufer Johannes anweiſen, zuſammen. Während nämlich nach den Homilien Johannes ebenfalls zur Klaſſe der weiblichen, d. h. falſchen Propheten (ἐν γεννητοῖς γυναικῶν, vergl. Cap. II. §. 3. Anm. 9.) gehört, und der Magier Simon ſein beſter Schüler iſt (vergl. Cap. I. §. 2. Anm. 2.), ſo wird er in den Recognitionen als Vorläufer Chriſti höher geſtellt als alle Propheten (rec. I, 60.). Während alſo in den Homilien (h. II, 23.) Simon Magus als Schüler des Johannes ausgegeben wird, iſt davon in dem entſprechenden Capitel der Recognitionen (rec. II, 8.) nicht die Rede, während ferner nach den Homilien Johannes eine Syzygie mit Chriſtus, d. h. den graden Gegenſatz zu ihm bildet (vergl. Cap. II. §. 3. Anm. 9.), wiſſen die Recognitionen hiervon nichts, da unter den zehn Syzygien, welche ſie (rec. III, 61.) aufführen, Chriſtus nur mit dem tentator und dem Antichristus als Syzygie zuſammengeſtellt wird.

über ſolche Inſtitute des Judenthums, welche beide nicht billigten, ſehr verſchieden ausfallen. Die Homilien rechneten die Stellen, in welchen dieſe geboten werden, zu den verfälſchten, wie z. B. alle Stellen, in denen Opfer vorgeſchrieben werden [8]). Der Verfaſſer der Recognitionen iſt dagegen der Anſicht, daß, wie das alte Teſtament überhaupt nur ſeine Bedeutung als Vorbereitung auf das Chriſtenthum habe, ſo auch die Zeit der Opfer, die im Judenthum geboten ſeien, mit der Erſcheinung Chriſti vorbei ſei [9]). Ferner behaupten die Homilien, wie die Recognitionen, daß im alten Teſtament von mehreren Göttern die Rede ſei; während aber die Homilien ſolche Stellen, in denen ſie die Erwähnung mehrerer Götter finden, zu den verfälſchten rechnen, helfen ſich die Recognitionen anders: Tribus igitur modis, behaupten ſie, deus quis dicitur, vel quia vere est, vel quia ei, qui vere est, ministrat, et ob honorem mittentis, ut plena sit ejus auctoritas. — — Sed et sancti homines impiorum efficiuntur dii, tanquam qui potestatem acceperint in eos vitae ac necis etc. Dennoch nähern ſich die Recognitionen der Lehre der Clementinen von der Verfälſchung der Schrift und der Fortpflanzung der Wahrheit in geheimer Tradition, wenn ſie annehmen, die wahre Lehre liege im alten Teſtament nicht ſo deutlich vor, als ſie von Moſes u. ſ. w. mündlich ausgeſprochen ſei .... quae tamen manifeste quidem dicta, non tamen manifeste scripta sunt (rec. I, 21.). Deshalb ſei allerdings die Gefahr des Mißverſtändniſſes da; denn gehe man mit vorgefaß-

---

8) Vergl. Cap. II. §. 12.

9) Vergl. rec. I, 64: Nos enim, inquam, pro certo comperimus, quod super sacrificiis, quae offertis, multo magis exasperatur deus sacrificiorum tempore etiam nunc expleto (das etiam gehörte im griechiſchen Text wohl zu sacrificiorum), et quia vos non vultis agnoscere, emensum esse jam tempus hostias offerendi, ob hoc destruetur et templum et abominatio desolationis statuetur in loco sancto. Die Opfer ſind nach den Recognitionen von Moſes eingeſetzt, aber nur um der Herzenshartnäckigkeit des Volks willen. Die Wurzel des Uebels konnte nicht durch ihn, ſondern nur durch Chriſtus geheilt werden, daher denn mit Chriſtus der Opfercultus ſein Ende erreicht hat. Vergl. rec. I, 36. Ganz anders die Homilien, nach ihnen rühren die Opfer nicht von Moſes her.

ten Meinungen an das Leſen deſſelben, ſo finde man gar leicht die ſchon vorher gefaßte Meinung durch daſſelbe beſtätigt [10]). Dieſe Gefahr iſt aber propter peccatum, quod coadolevit hominibus (rec. I, 21.) ſo groß, daß es ſehr ſchwer, ja unmöglich iſt, die Schrift sine expositore zu verſtehn (ebendaſelbſt). Leicht gerathen alſo diejenigen, welche das Geſetz leſen magistris non tradentibus (rec. II, 55.), in Irrthümer. Durch Tradition hat ſich das rechte Verſtändniß der Schrift fortgepflanzt, rec. II, 45. Vergl. auch rec. III, 30., wo geſagt wird, das Geſetz ſei ex traditione Mosis zu leſen (vergl. auch rec. X, 42.). Der Unterſchied der Recognitionen von den Homilien in dieſer Lehre iſt demnach dieſer: daß, während beide darin übereinſtimmen, daß die Tradition zur rechten Erkenntniß des Geſetzes nothwendig ſei, die Clementinen als Grund hiervon angeben, daß in der Schrift Wahres und Unwahres enthalten ſei, die Recognitionen dagegen, weil die Schrift nicht ganz deutlich und allgemein verſtändlich die Wahrheit enthalte; ferner daß nach den Clementinen in der geheimen Tradition daſſelbe enthalten war, was auch Chriſtus lehrte, nach den Recognitionen dagegen in der Tradition nur die rechte Auslegung der heiligen Bücher des alten Teſtaments, alſo nur im Vergleich mit dem Chriſtenthum *relative* Wahrheit fortgepflanzt wurde, da ihnen, wie wir geſehen haben, keineswegs die Erkenntniß, daß das Chriſtenthum etwas Neues ſei, fehlte.

Mit der Anerkennung der altteſt. Religion als Vorbereitung auf's Chriſtenthum hing ferner die höhere Stellung, welche die Recognitionen Chriſto ertheilen, eng zuſammen. Während die Clementinen ihrer Identificirung des alten und neuen Bundes zufolge Chriſtum mit Adam, Abraham, Moſes u. ſ. w. [11]) identificiren, wiſſen die Recognitionen nicht allein nichts von ſolcher *Identificirung*, ſondern opponiren ſich auch gegen die *Gleichſetzung* Chriſti mit Moſes, wie mit den andern

10) Vergl. rec. X, 42: Sunt enim multa verba in scripturis divinis, quae possunt trahi ad eum sensum, quem sibi unusquisque sponte praesumsit, quod fieri non oportet. Non enim sensum, quem extrinsecus attuleris alienum et extraneum, debes quaerere, quem ex scripturarum auctoritate confirmes etc.

11) Vergl. Cap. II. §. 1.

über ſolche Inſtitute des Judenthums, welche beide nicht billigten, ſehr verſchieden ausfallen. Die Homilien rechneten die Stellen, in welchen dieſe geboten werden, zu den verfälſchten, wie z. B. alle Stellen, in denen Opfer vorgeſchrieben werden [8]). Der Verfaſſer der Recognitionen iſt dagegen der Anſicht, daß, wie das alte Teſtament überhaupt nur ſeine Bedeutung als Vorbereitung auf das Chriſtenthum habe, ſo auch die Zeit der Opfer, die im Judenthum geboten ſeien, mit der Erſcheinung Chriſti vorbei ſei [9]). Ferner behaupten die Homilien, wie die Recognitionen, daß im alten Teſtament von mehreren Göttern die Rede ſei; während aber die Homilien ſolche Stellen, in denen ſie die Erwähnung mehrerer Götter finden, zu den verfälſchten rechnen, helfen ſich die Recognitionen anders: Tribus igitur modis, behaupten ſie, deus quis dicitur, vel quia vere est, vel quia ei, qui vere est, ministrat, et ob honorem mittentis, ut plena sit ejus auctoritas. — — Sed et sancti homines impiorum efficiuntur dii, tanquam qui potestatem acceperint in eos vitae ac necis etc. Dennoch nähern ſich die Recognitionen der Lehre der Clementinen von der Verfälſchung der Schrift und der Fortpflanzung der Wahrheit in geheimer Tradition, wenn ſie annehmen, die wahre Lehre liege im alten Teſtament nicht ſo deutlich vor, als ſie von Moſes u. ſ. w. mündlich ausgeſprochen ſei .... quae tamen manifeste quidem dicta, non tamen manifeste scripta sunt (rec. I, 21.). Deshalb ſei allerdings die Gefahr des Mißverſtändniſſes da; denn gehe man mit vorgefaß-

8) Vergl. Cap. II. §. 12.

9) Vergl. rec. I, 64: Nos enim, inquam, pro certo comperimus, quod super sacrificiis, quae offertis, multo magis exasperatur deus sacrificiorum tempore etiam nunc expleto (das etiam gehörte im griechiſchen Text wohl zu sacrificiorum), et quia vos non vultis agnoscere, emensum esse jam tempus hostias offerendi, ob hoc destruetur et templum et abominatio desolationis statuetur in loco sancto. Die Opfer ſind nach den Recognitionen von Moſes eingeſetzt, aber nur um der Herzenshartnäckigkeit des Volks willen. Die Wurzel des Uebels konnte nicht durch ihn, ſondern nur durch Chriſtus geheilt werden, daher denn mit Chriſtus der Opfercultus ſein Ende erreicht hat. Vergl. rec. I, 36. Ganz anders die Homilien, nach ihnen rühren die Opfer nicht von Moſes her.

ten Meinungen an das Leſen deſſelben, ſo finde man gar leicht die ſchon vorher gefaßte Meinung durch daſſelbe beſtätigt [10]). Dieſe Gefahr iſt aber propter peccatum, quod coadolevit hominibus (rec. I, 21.) ſo groß, daß es ſehr ſchwer, ja unmöglich iſt, die Schrift sine expositore zu verſtehn (ebendaſelbſt). Leicht gerathen alſo diejenigen, welche das Geſetz leſen magistris non tradentibus (rec. II, 55.), in Irrthümer. Durch Tradition hat ſich das rechte Verſtändniß der Schrift fortgepflanzt, rec. II, 45. Vergl. auch rec. III, 30., wo geſagt wird, das Geſetz ſei ex traditione Mosis zu leſen (vergl. auch rec. X, 42.). Der Unterſchied der Recognitionen von den Homilien in dieſer Lehre iſt demnach dieſer: daß, während beide darin übereinſtimmen, daß die Tradition zur rechten Erkenntniß des Geſetzes nothwendig ſei, die Clementinen als Grund hiervon angeben, daß in der Schrift Wahres und Unwahres enthalten ſei, die Recognitionen dagegen, weil die Schrift nicht ganz deutlich und allgemein verſtändlich die Wahrheit enthalte; ferner daß nach den Clementinen in der geheimen Tradition daſſelbe enthalten war, was auch Chriſtus lehrte, nach den Recognitionen dagegen in der Tradition nur die rechte Auslegung der heiligen Bücher des alten Teſtaments, alſo nur im Vergleich mit dem Chriſtenthum relative Wahrheit fortgepflanzt wurde, da ihnen, wie wir geſehen haben, keineswegs die Erkenntniß, daß das Chriſtenthum etwas Neues ſei, fehlte.

Mit der Anerkennung der altteſt. Religion als Vorbereitung auf's Chriſtenthum hing ferner die höhere Stellung, welche die Recognitionen Chriſto ertheilen, eng zuſammen. Während die Clementinen ihrer Identificirung des alten und neuen Bundes zufolge Chriſtum mit Adam, Abraham, Moſes u. ſ. w. [11]) identificiren, wiſſen die Recognitionen nicht allein nichts von ſolcher Identificirung, ſondern opponiren ſich auch gegen die Gleichſetzung Chriſti mit Moſes, wie mit den andern

10) Vergl. rec. X, 42: Sunt enim multa verba in scripturis divinis, quae possunt trahi ad eum sensum, quem sibi unusquisque sponte praesumsit, quod fieri non oportet. Non enim sensum, quem extrinsecus attuleris alienum et extraneum, debes quaerere, quem ex scripturarum auctoritate confirmes etc.

11) Vergl. Cap. II. §. 1.

Propheten: Non dicimus Jesum solum aequalem Mosi, sed majorem — — — — Non ideo credendum esse Jesu, quia de eo prophetae praedixerint, sed ideo magis credendum esse prophetis, quod vere prophetae sint, quia iis Christus testimonium reddat, heißt es rec. I, 59. Chriſtus ſteht ſoviel höher als Moſes und die Propheten, daß ſelbſt Johannes der Täufer, der größer iſt als alle Propheten, ſoviel hinter ihm zurückſteht, als der Vorläufer hinter dem, welchem er als Vorläufer dient (rec. I, 60.). Während daher die Homilien in der Stelle Deuteron. XVIII, 18. (wie ſie h. III, 53. angeführt wird: *προφήτην ἐγερεῖ ὑμῖν κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὥσπερ καὶ ἐμὲ, αὐτοῦ ἀκούετε κατὰ πάντα*) das *ὡς ἐμὲ* dem hebräiſchen Text ſowohl, als der alexandriniſchen Verſion gemäß auf den erſten Satz beziehen, führt der Verfaſſer der Recognitionen, um die ſcheinbar darin enthaltene Gleichſtellung von Moſes und Chriſtus zu vermeiden, die Worte ſo an: Prophetam vobis suscitabit dominus deus vester, quem sicut me audite (rec. I, 36.). Obgleich ſomit der Verfaſſer nicht allein die Identificirung, ſondern auch die Gleichſtellung von Adam, Abraham — — — — Moſes und Chriſtus verwarf, ſo nahm er doch eine innige Verbindung Chriſti mit den Patriarchen und mit Moſes, wie mit den Propheten des alten Teſtaments an, vermöge welcher ihnen mannigfache Offenbarungen von Chriſto zu Theil geworden [12]), vergl. rec. I, 33: apparuit ei (scil. Abrahamo) verus propheta et omnia ei, quae desiderabat, aperuit, c. 34: apparuit verus propheta Mosi, vergl. auch die ſchon angeführte Stelle rec. II, 48: Filius, qui ab initio et semper cum patre fuit, per singulas quasque

---

12) Rec. VIII, 59. wird freilich geſagt, daß in jedem Menſchen der wahre Prophet wohnt: inest intra uniuscujusque nostrum mentem, sed in aliis quidem, qui desiderium dei agnitionis et justitiae ejus nullum gerunt, otiatur, in his vero, qui, quod animae suae expedit, quaerunt, operatur. Vergl. auch rec. I, 52. (Wer wird nicht an den *λόγος σπερματικός* des Juſtin erinnert!) Wenn daſſelbe an andern Stellen dem Abraham, Moſes und den Propheten des alten Teſtaments noch beſonders zugeſchrieben wird, ſo iſt da offenbar von einer beſondern Wirkſamkeit die Rede.

generationes, sicut revelavit Mosi patrem, ita et aliis prophetis. So hat Chriſtus von Anfang an die Erkenntniß der Wahrheit vermittelt — in dieſem Sinn heißt er öfter κατ᾽ ἐξοχήν der wahre Prophet — und erſchien endlich ſelbſt auf Erden, quia impossibile erat, mortalium mala purgari per alium, rec. I, 51. (vergl. damit rec. I, 36., wo geſagt wird, daß die Wurzel des Uebels nicht durch Moſes, ſondern nur durch Chriſtus geheilt werden konnte), wurde aber, weil er als humilis unter den Menſchen wandelte (rec. I, 49.), von den meiſten Juden nicht als Meſſias anerkannt (rec. I, 50.). Er litt und ſtarb (rec. I, 41.), aber ſtand wieder auf von den Todten (c. 42.), regiert beſtändig ſeine Kirche und wird einſt wiederkommen, Gericht zu halten über alle Menſchen — adventus secundus gloriosus (rec. I, 49. II, 42.). — Es erhellt leicht, daß ſomit in den Recognitionen Chriſto eine viel höhere Würde ertheilt wird, als in den Clementinen. Nach den Vorſtellungen der Letztern geht das, was Chriſtus iſt, in den Begriff des wahren Propheten auf, dagegen behaupten die Erſtern ausdrücklich, daß Chriſtus noch mehr ſei (rec. I, 59.). Nach den Clementinen war Chriſtus derſelbe wie Adam u. ſ. w., ganz anders urtheilen, wie wir geſehn haben, die Recognitionen. Des Kreuzestodes Chriſti wird in den Clementinen nur in Einer Stelle gedacht, ſeiner Auferſtehung gar nicht. Das Halten des Gerichts wird Gott [13]), dagegen in den Recognitionen Chriſto zugeſchrieben. Ueberhaupt iſt in den Recognitionen weit häufiger von Chriſto die Rede, als in den Homilien, und manches, was in dieſen Gott zugeſchrieben wird, legen ſie Chriſto bei. So heißt es rec. III, 3., welches Capitel dem 3ten der 12ten Homilie entſpricht: per Christi providentiam electus es, während in den Homilien ſteht: ὑπὸ τῆς τοῦ θεοῦ προνοίας ἐξελέγης.

So viel höhere Vorſtellungen die Recognitionen aber auch von Chriſto haben, ſo ſtimmen ſie doch mit den Homilien in der Läugnung ſeiner Gottheit überein [14]). Die Anſicht, daß der

---

13) Vergl. Cap. II. §. 19. am Ende.

14) Hierauf werden wir ſpäterhin §. 9. genauer einzugehn haben.

Sohn das Medium der Schöpfung geweſen [15]), theilen ſie (rec. III, 10. IX, 3.) mit den Homilien. Aber die Erſtern behaupten, daß auch der heilige Geiſt durch den Sohn geſchaffen worden iſt (rec. III, 11. factus est per factum), während die Letztern ſo wenig ausgebildete Vorſtellungen über denſelben haben, daß ſie ihn an vielen Stellen mit dem Sohn identificiren (vergl. Cap. II. §. 1.). Einer ſolchen Identification widerſetzen ſich ausdrücklich die Recognitionen, rec. III, 11: cum ergo unus sit ingenitus et unus genitus, spiritus sanctus filius dici non potest nec primogenitus, wie ſie überhaupt feſtere und beſtimmtere Vorſtellungen über denſelben haben. Der heilige Geiſt habet, quod est, ab unigenito (rec. III, 11.), und, wie der Sohn das imago dei iſt, ſo iſt der heilige Geiſt plenissima declaratio virtutis ejus.

---

15) Während die Recognitionen mit den Homilien in der Unterſcheidung der erſten Schöpfung der ὕλη ἄμορφος von der zweiten, dem Bilden und Formen der Materie (rec. VIII, 42. ab initio deus elementa insensibilia creavit, quibus ad reliqua omnia formanda uteretur), übereinſtimmen, ſo weichen ſie doch inſofern ab, als ſie die Behauptung der Letztern von einem ewigen Exiſtiren der Materie in Gott und einer Emanation aus ihm, wie einer vierfachen Theilung dieſes Urſtoffes nicht billigen, ja dieſelbe nicht undeutlich bekämpfen (rec. VIII, 14.). Ebendeshalb konnten ſie auch die hiermit in den Clementinen zuſammenhängende Lehre von einer der Materie innewohnenden Seele (vergl. Cap. II. §. 4) nicht theilen. Wie hierin weiter die ſtrengasketiſche Richtung der Clementinen begründet iſt (vergl. Cap. II. §. 17.), ſo mußten die Recognitionen hierin weit milder urtheilen, ja ſie legen die Anſichten der Erſtern über den Körper des Menſchen ſogar dem Magier in den Mund, den ſie (rec. II, 58.) behaupten laſſen: Omnibus tenebris tetrius et omni luto gravius est corpus hoc, quo circumdatur anima, während in den Homilien (h. XVI, 19.) Petrus behauptet, daß rückſichtlich der Subſtanz Alles beſſer ſei als der menſchliche Körper (vergl. Cap. II. §. 7.). Wenn die Homilien den Genuß alles Fleiſches (vergl. Cap. II. §. 16.) für verwerflich halten, ſo findet ſich hiervon in den Recognitionen keine Spur, nur der Genuß des unreinen Fleiſches wird unterſagt (rec. VIII, 48.). Wenn die Erſtern den Beſitz alles deſſen, was nicht unumgänglich nothwendig iſt, für Sünde erklären (Cap. II. §. 17.), ſo urtheilen die Letztern auch hierin anders. Petrus hält ſich nach rec. I, 12. einen janitor, Clemens nach rec. VIII, 36. mehrere pedissequi und iſt im Stande, der Freundin ſeiner Mutter 1000 Drachmen zu ſchenken (rec. VII, 24.). Uebrigens ſind auch die Recognitionen keineswegs gänzlich von einer asketiſchen Richtung freizuſprechen.

Mit der höhern Stellung Chriſti im Syſtem der Recognitionen hängt zunächſt die höhere Vorſtellung derſelben über die Apoſtel zuſammen. Wenn gleich die Homilien Petrus einen *ἀνὴρ, οὗ πάντες οἱ τῆς νῦν γενεᾶς ἄνθρωποι τῷ τῆς γνώσεως καὶ εὐσεβείας λόγῳ ἥττονες τυγχάνουσιν* (h. XII, 7.) nennen, ſo erreicht dies doch noch lange nicht das, was die Recognitionen von ihm ausſagen rec. VIII, 5: **homo enim dei est, plenus totius scientiae, quem ne graeca quidem latet eruditio, quia spiritu dei repletus est, quem nihil latet.** Und wenn die Homilien ihrem ganzen Syſtem gemäß unmöglich den Apoſteln Inſpiration zuſchreiben konnten [16]), ſo erhellt aus der angeführten Stelle, daß die Recognitionen hierüber anders urtheilen. Auch beurkundet ſich darin die höhere Vorſtellung über die Apoſtel, daß, während nach den Homilien Petrus ſelbſt mit dem Vater des Clemens disputirt, nach den Recognitionen derſelbe mit ſeinen drei Söhnen disputiren muß, wobei Petrus die Entſcheidung abgeben ſoll (ſiehe oben). Dieſe Differenz läßt ſich bei aufmerkſamer Betrachtung in vielen anſcheinend unbedeutenden Einzelnheiten erkennen. So wird z. B. in den Homilien einfach gemeldet, daß Petrus die Stadt Tripolis nach drei Monaten verlaſſen habe, nach dem Bericht der Recognitionen kündigt er dagegen von vorn herein an, daß er ſo lange dort bleiben werde. Weshalb dieſe Aenderung? Wohl aus keinem andern Grunde, als weil Petrus nach einem beſtimmten Plan handelnd erſcheinen ſoll. Gleich von vorn herein weiß Petrus, wie lange ſein Aufenthalt in dieſem oder jenem Ort nöthig iſt. Obgleich die Recognitionen, wie die Homilien, den Petrus und Jacobus vor allen übrigen Apoſteln hoch ſtellen (rec. I, 68. 72. IV, 35. VIII, 5.), ſo theilen ſie doch keineswegs die Erbitterung der Letztern gegen Paulus. Wenn auch ihre Anſichten, namentlich die anthropologiſchen, der pauliniſchen Lehre fern ſtehen, ſo bilden ſie doch nicht einen ſolchen directen Gegenſatz zu derſelben, als die Vorſtellungen der Homilien. Zwar wird Paulus in den Recognitionen ebenſowenig als in den Homilien genannt, allein nicht nur fehlt in den Erſtern jede beſtimmte Polemik gegen ihn — denn, wenn

16) Vergl. Cap. II. §. 14.

auch rec. I, 70. unter dem **homo inimicus**, der feindſelig gegen das Chriſtenthum für das Judenthum auftritt, Paulus zu verſtehen iſt, ſo iſt doch hier nur von der Chriſtenverfolgung durch Paulus vor ſeiner Bekehrung die Rede — ſondern es wird in denſelben nicht ſelten unverkennbar auf pauliniſche Stellen Rückſicht genommen [17]). Vor allem aber tritt dieſer Unterſchied in dem verſchiedenen Urtheil über die Gültigkeit ſeiner Berufung zum Apoſtel hervor. Während nämlich die Homilien, wie ſie überhaupt die Viſionen auf den Zorn Gottes zurückführen [18]), ſo auch die von Paulus zur Beglaubigung ſeiner apoſtoliſchen Dignität geltend gemachte perſönliche Erſcheinung und Berufung Chriſti nicht anerkennen [19]), betrachten die Recognitionen dagegen dies Beglaubigungsmittel als ein durchaus gültiges, da ihnen die Annahme von Viſionen und Erſcheinungen als Offenbarungsmitteln Gottes als eine durchaus berechtigte erſcheint [20]).

Mit jener höhern Stellung Chriſti im Syſtem der Recognitionen hing auch eine Differenz in der Anthropologie nothwendig zuſammen. Denn erkannte der Verfaſſer den ſpecifiſchen Unterſchied Chriſti von allen Menſchen, ſo mußte er die Nothwendigkeit ſeiner Erſcheinung auch dadurch rechtfertigen, **quia impossibile erat, mortalium mala purgari per alium** (rec. I, 51.), was dem Ausſpruch der Homilien (h. VIII, 5.): *οὔτε γὰρ ἂν Μωυσέως, οὔτε τῆς τοῦ Ἰησοῦ παρουσίας χρεία ἦν, εἴπερ ἀφ' ἑαυτῶν τὸ εὔλογον νοεῖν ἐβούλοντο* gradezu entgegenſteht. Freilich müſſen wir ſagen, daß, wie die Recognitionen in der Lehre von Chriſto von der Wahrheit abweichen, ſie ſo auch in der Anthropologie das Rechte nicht tref-

---

17) rec. I, 35. und I. Corinth. X, 4. — rec. II, 18. u. II. Corinth. XI, 14., vergl. ferner rec. II, 21. und Röm. I, 20. — rec. II, 71. und I. Corinth. X, 20. — rec. V, 34. und Röm. II, 28.

18) Vergl. Cap. II. §. 11.

19) Vergl. Cap. I. §. 6.

20) rec. IV, 21: quod a vero deo dicitur, sive per prophetas, sive per visiones diversas etc. Vergl. rec. I, 35. Lex vocibus et visionibus coelestibus traditur und rec. I, 52. II, 22. Wenn ſie an einer andern Stelle doch den Paulus bekämpfen, ſo gehört dies zu den Inconſequenzen, deren ſich manche bei ihnen finden. Vergl. den folgenden §.

ſen konnten. — Gehen wir genauer auf die anthropologiſchen Differenzen der beiden Schriften ein, ſo begegnet uns ſchon darin eine wichtige Verſchiedenheit, daß die Homilien die Seele von Natur als ſterblich betrachten und deshalb den Seelen der Gottloſen keine Ewigkeit zuſchreiben, die Recognitionen beſtimmt auch die Ewigkeit der Böſen behaupten [21]. Von noch größerer Bedeutung ſind ihre Differenzen hinſichtlich des Urſprungs der Sünde. Wenn die Homilien die Stellen des alten Teſtaments, welche vom Sündenfall Adams handeln, zu den verfälſchten zählen [22], und jedem Menſchen das Vermögen beilegen, ſich mit vollkommner Freiheit für das Böſe und Gute zu entſcheiden, ein vollkommen heiliges und gerechtes Leben zu führen, und ſich dem Böſen hinzugeben [23], ſo urtheilen die Recognitionen hierüber ganz anders. Zwar erwähnen ſie des Sündenfalles nicht, allein daß ſie die Anſicht der Homilien, wonach Adam mit Chriſto identiſch iſt, nicht theilen, haben wir geſehn. Fehlt ihnen ſo dasjenige, worin jene Anſicht der Homilien über den Sündenfall begründet iſt — die Anſicht, daß Adam der wahre Prophet geweſen —, ſo fehlt ihnen ja auch das Mittel, deſſen ſich jene bedienten, um den Sündenfall Adams wegzuſchaffen, nämlich die Meinung, daß das alte Teſtament viele verfälſchte Stellen enthalte. Daß aber die Recognitionen die Geſchichte vom Sündenfall im eigentlichen Sinne feſthalten [24], beweiſet die Stelle rec. II, 44: Terram denique comedere condemnatur (scil. serpens) et tali cibo dignum videbatur os, quod primum omnium appellationum deorum introduxit in mundum; vergl. auch Cap. 45: nec primam mulierem excusare potuit, male credidisse serpenti, sed morte, quia male credidit, condemnata est. Noch beſtimmter iſt der Sündenfall Adams in der Stelle rec. V, 17. enthalten: Ille (scil. ser-

21) Rec. V, 28: Immortales namque sunt etiam impiorum animae, quas ipsi fortasse velint pariter cum corporibus suis finiri, sed non ita est. — — — — Ad perniciem sui naturam non habet moriendi. Vergl. auch rec. IV, 14. und I, 24. III, 26. Ueber die Lehre der Clementinen vergl. dagegen Cap. II. §. 7.

22) Vergl. Cap. II. §. 8.

23) Vergl. Cap. II. §. 10.

24) Ganz unrichtig Bretſchneider, evangel. Pietismus S. 365.

pens) enim pro nequitia sua ab initio terram edere condemnatus est propter eum, quem de terra assumptum iterum resolvi fecit in terram [25]). Wie ſomit der Verfaſſer den Sündenfall Adams nicht in Abrede ſtellt, ſo erkennt er auch die Folgen deſſelben auf alle Menſchen an (rec. I, 21: .... propter peccatum, quod coadolevit hominibus), die dergeſtalt bedeutend ſind, daß es unmöglich iſt, mala hominum purgari per alium scil. atque per Christum (rec. I, 51.). Es bedurfte alſo eines, per quem cuncta repararentur (rec. V, 11.), die radix mali konnte nicht durch Moſes, ſondern nur durch Chriſtus gehoben werden (rec. I, 36.). Nur durch Chriſtus iſt die Rettung möglich (rec. I, 63.). Nur wer den Sohn Gottes aufnimmt (suscipere), wird mit Gott verſöhnt (reconciliatur deo ebendaſelbſt). Hierin iſt es auch begründet, wenn in den Recognitionen dem Glauben an Chriſtum eine weit größere Bedeutung beigelegt wird als in den Homilien [26]). So wird rec. IV, 5. verlangt, daß auch der Jude an Chriſtum glauben ſolle, und rec. V, 34. wird geſagt: qui autem videtur quidem colere deum, sed neque fide plena etc. — — — Fuge incredulitatis viam — — — sequere fidei viam, ut pervenire possis ad regem illum, qui etc. heißt es rec. VIII, 54. Daher wird in den Recognitionen des Glaubens auch weit häufiger Erwähnung gethan, als in den Homilien, z. B. rec. II, 18. 19. 29. III, 68. IV, 17. IX, 11. 29. X, 72. und öfter. Indeſſen iſt zu bemerken, daß in vielen Stellen das Bewußtſein der Sündhaftigkeit und die Anerkennung, daß nur in Chriſto Heil zu finden ſei, zurücktritt, daß Chriſtus in den Recognitionen doch hauptſächlich — wenn gleich nicht ausſchließlich — als der Prophet der Wahrheit erſcheint, und dem Menſchen öfter die Kraft beigelegt wird, durch ſich

25) Aus dieſer Stelle erhellt zugleich, daß die Recognitionen den Tod erſt als Folge der Sünde betrachteten, wogegen die Homilien ihn als von Anfang an beſtimmte Naturnothwendigkeit anſehn. Vergl. Cap. II. §. 8. Anm. 3.

26) In den Homilien iſt dagegen gar nicht vom Glauben an Chriſtum die Rede, ſondern nur davon, daß man Chriſto glauben müſſe. Vergl. Cap. II. §. 15.

ſelbſt ein heiliges Leben zu führen [27]). Sind alſo auch die Recognitionen nicht vom Pelagianismus ganz freizuſprechen, ſo tritt dieſer doch lange nicht ſo ſtark, als in den Clementinen hervor.

Nach dem bisher Entwickelten ergibt ſich leicht, daß die vielfach ausgeſprochene Behauptung, in den Recognitionen wie in den Homilien liege weſentlich daſſelbe Syſtem vor, eine durchaus unrichtige iſt. Grade in den Hauptlehren ſtehen die Syſteme beider in Widerſpruch. Unbedeutender ſind folgende Abweichungen.

In Betreff der Natur Gottes haben die Recognitionen wohl geiſtigere Vorſtellungen, da ſie die Behauptung der Homilien, daß Gott eine Lichtnatur ſei, dem Magier beilegen, **rec. II, 61.** [28]). Ebenſo theilen ſie auch nicht die Anſicht der Letztern (**h. XVII, 7.**), daß bei der Auferſtehung die Körper in Lichtnaturen verwandelt werden würden, ſondern lehren eine eigentliche Auferſtehung des Körpers, **rec. III, 26: — — donec — — — animae beatorum corporibus suis redditae inducerentur in lucem** [29]), **impiorum vero animae — — spiritu flammeo circumdatae in profundum ignis inexstinguibilis mergerentur.**

Wenn die Recognitionen mit den Clementinen in der abſoluten Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit einverſtanden ſind (**rec. I, 55. 63. 69.** und öfter), ſo haben ſie noch das Beſondere, daß ſie auch das Abendmahl als ein nothwendiges Erforderniß der Seligkeit anſehn (**rec. I, 63.**).

Die Lehre von den Dämonen, welche die Menſchen auf alle mögliche Weiſe zur Sünde zu verführen und ſich ſo derſelben zu bemächtigen ſuchen, haben ſie ebenfalls mit den Clementinen gemein, **rec. II, 72. IV, 15. 16.** Aber darin weichen ſie ab, daß ſie nicht, wie jene, ihre Entſtehung aus der Vermiſchung von Engeln mit menſchlichen Weibern herleiten.

---

27) Solche Stellen hat Bretſchneider a. a. O. auch aus den Recognitionen zuſammenzutragen gewußt.

28) Vergl. den folgenden §.

29) Das (**induci in lucem**) «ins Licht eingeführt werden» ſteht parallel mit den Worten: **in profundum ignis inexstinguibilis mergi.** Schon deshalb iſt die Variante **induerentur** ſtatt **inducerentur** falſch.

Vielmehr erklären ſie die Stelle Geneſis cap. VI., worauf ſich jene Fabel ſtützt, anders [30]). Und wenn die Homilien von den Dämonen die Aſtrologie herleiten, ſo urtheilen ſie hierüber anders, indem ſie dieſelbe als etwas Erlaubtes, ja als ein Mittel anſehn, zur Erkenntniß Gottes zu gelangen (rec. I, 32.). Ebenſo urtheilen ſie auch milder über die heidniſche Philoſophie, indem ſie zwiſchen wahren und falſchen Philoſophen unterſcheiden (rec. VIII, 53.), während die Clementinen alle Philoſophie für etwas Verwerfliches halten.

Kehren wir jetzt zur Beantwortung der Frage, ob die Homilien oder die Recognitionen die Grundſchrift ſind, zurück. —

---

§. 7.

Die Recognitionen eine Ueberarbeitung der Clementinen.

Aus den Erörterungen §. 5. hatte ſich uns ergeben, daß entweder der Verfaſſer der Clementinen die Recognitionen, oder der der Recognitionen die Clementinen überarbeitet haben muß. Fragen wir jetzt, welche Schrift die Grundſchrift ſei, ſo iſt ſchon von vorn herein wahrſcheinlicher, daß die dem kirchlichen Lehrbegriff ferner ſtehende Recenſion — alſo die Clementinen — die Originalſchrift iſt. Allein wir brauchen nicht bei Wahrſcheinlichkeitsgründen ſtehen zu bleiben, da wir die Sache zur Gewißheit fördern können.

Ein wichtiges Criterium für die Urſprünglichkeit der Clementinen iſt die hohe Einheit und Originalität in der äußern Anlage und dem innern Organismus. Wir haben ſchon früher [1]) ausführlich nachgewieſen, wie ſie ein mit großer Geſchick-

---

30) Sie erklären die betreffenden Worte ſo (rec. I, 29.): homines justi, qui angelorum vixerant vitam, illecti pulchritudine mulierum ad promiscuos et illicitos concubitus declinaverunt. Wenn gleich hieraus nach dem Bericht der Recognitionen Giganten entſtanden, wie nach den Homilien aus der Vermiſchung der Engel mit den menſchlichen Weibern, ſo ſagen ſie doch davon, daß die Seelen dieſer Giganten die Dämonen ſeien — die Annahme der Homilien — kein Wort.

1) Vergl. Cap. I. §. 5. u. 6.

lichkeit angelegtes und ausgeführtes Ganze bilden, in welchem auch das Speciellſte nicht ohne Bedeutung, ſondern alles Einzelne im Organismus des Ganzen begründet iſt, wie ſie den Eindruck der Urſprünglichkeit, den Eindruck, daß ſie aus Einem Guſſe ſind, in einem Grade machen, wie wohl wenige Schriften des chriſtlichen Alterthums. Wir haben gezeigt, wie geſchickt der Verfaſſer die Richtungen ſeiner Zeit, auf deren Bekämpfung er es abgeſehn hatte, in den verſchiedenen Gegnern des Petrus und Clemens darſtellte, ohne doch die Zeit, in der er ſchrieb, zu verrathen (Cap. I. §. 6.), wie geſchickt er die äußere Geſchichte des Petrus mit Disputationen, Lehrvorträgen an das Volk, vertraulichen Mittheilungen zu verbinden und dadurch ein kunſtvolles Ganze hervorzubringen wußte, wie fein er endlich Alles darauf berechnet hatte, das Berichtete über allen Zweifel zu erheben (Cap. I. §. 5.). In allem dieſen ſtehn die Recognitionen weit hinter den Clementinen zurück. Wozu dient in denſelben die Bezugnahme auf frühere, von Clemens verfaßte petriniſche *κηρύγματα* [2]), die in den Clementinen eine wohlberechnete war? Wenn nämlich der Verfaſſer der Letztern dieſer *κηρύγματα* gedenkt, indem er ſeine Schrift als einen Auszug aus ihnen einführt, und nun einerſeits bemüht iſt, für dieſe die Autorität des Petrus zu vindiciren, anderſeits die Uebereinſtimmung des angeblichen Auszugs mit den *κηρύγματα* zu verbürgen, um ſomit mittelbar für ſeine Schrift die Autorität des Petrus zu gewinnen [3]), ſo iſt in den Recognitionen, die ſich nirgends als ſolchen Auszug ausgeben, und ebenſowenig bemüht ſind, jene frühern *κηρύγματα* durch Petrus ſelbſt beglaubigen zu laſſen, nicht recht abzuſehn, wozu die Bezugnahme auf dieſelben dienen ſoll. — Ferner werden zwar in den Recognitionen ganz dieſelben Hauptperſonen vorgeführt als in den Clementinen. Aber das beſtimmte Gepräge, welches ſie in den Letztern tragen [4]), iſt in den Erſtern mehr verwiſcht, ja zum Theil iſt ihr Auftreten ganz und gar nicht motivirt, wie es durchaus in den Clementinen der Fall iſt. So erſcheint Apion

2) Vergl. §. 1. gegen Ende.

3) Wie wir dies Cap. I. §. 5. gezeigt haben.

4) Vergl. Cap. I. §. 6.

in den Letztern als Vertreter der allegoriſchen Interpretation der heidniſchen Mythen. In den Recognitionen tritt er nun zwar auch auf, aber ohne daß ſein Auftreten dadurch, daß er eine beſtimmte Richtung repräſentirt, begründet wäre. Das Bemerkte ließe ſich noch in vielen Einzelnheiten durchführen, doch mag das Beigebrachte genügen. Nur das müſſen wir noch bemerken, was ſicher bei der Frage, ob die Clementinen oder die Recognitionen die Originalſchrift ſind, ein nicht unbedeutendes Gewicht gegen die Originalität der Letztern in die Wage legt, daß der Verfaſſer der Recognitionen eine ziemlich lange Stelle aus der Schrift des Bardeſanes *περὶ εἱμαρμένης*, rec. IX, c. 19 seqq. entnommen hat (vergl. §. 2. Anm. 10.).

Außer allem Zweifel aber wird die Annahme, daß die Recognitionen eine Ueberarbeitung der Clementinen enthalten, durch folgende Betrachtungen geſetzt.

I. In den Recognitionen finden ſich nicht nur Wendungen und Phraſen gebraucht, welche — ohne beſtimmt Anſichten zu enthalten, die mit ihrem Syſtem in Widerſpruch ſtehn, ſich dagegen in den Clementinen finden — doch nicht aus den Vorſtellungen der Erſtern, ſondern nur der Letztern hervorgegangen ſind [5]); ſodann — und dies iſt die Hauptſache — es haben

5) Ein recht deutliches Beiſpiel iſt hiervon die Stelle rec. II, 22: Nam et ipse verus propheta (Christus) ab initio mundi per saeculum currens festinat ad requiem. Dieſes per saeculum currere wird nachher erklärt: adest enim omnibus — — — et, si quando necesse est, apparet. Nach den Recognitionen iſt Chriſtus nämlich allen Menſchen gegenwärtig, und iſt, ſo oft es nöthig geweſen, dem Abraham, Moſes und den Propheten erſchienen (vergl. rec. I, 33. II, 48. VIII, 59. ſiehe oben). Höchſt auffallend iſt es jedoch, daß dies per saeculum currere genannt wird. Aufſchluß, wie der Ausdruck zu erklären iſt, erhalten wir, wenn wir auf die Homilien zurückgehn. Dort heißt es in der entſprechenden Stelle h. III, 20: ὃς (nämlich der wahre Prophet) *ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει, μέχρις ὅτε — — — εἰς ἀεὶ ἕξει τὴν ἀνάπαυσιν.* Zu den Vorſtellungen der Homilien paßt der Ausdruck *τὸν αἰῶνα τρέχειν* vortrefflich. Indem der wahre Prophet nämlich zu verſchiedenen Zeiten und in verſchiedenen Geſtalten — in der Perſon Adam's, Henoch's, Noah's, Abraham's, Iſaak's, Jakob's, Moſis, Jeſu — auf Erden erſchienen iſt, durchläuft er *τὸν αἰῶνα.* Mithin muß der Verfaſſer der Recognitionen dieſe

ſich auch theilweiſe Stellen in dieſelben eingeſchlichen, in welchen beſtimmt Anſichten ausgeſprochen ſind, die ihrem Syſtem entgegen, dagegen den Clementinen eigen ſind, deren Eindringen alſo nur unter der Vorausſetzung, daß der Verfaſſer der Recognitionen die Homilien benutzt hat, erklärlich iſt [6]).

Dahin gehört zuerſt die Stelle rec. I, 47. Wir haben

Stelle der Homilien vor ſich gehabt haben, da ſich nur ſo der Ausdruck per saeculum currere in den Recognitionen erklärt.

6) Es leuchtet wohl ein, daß dies etwas ganz anderes iſt, als wenn Credner a. a. O. behauptet, daß in den Recognitionen und Homilien daſſelbe Syſtem vorliege, in den Letztern conſequent durchgeführt, in den Erſtern mit mancherlei Lücken und Widerſprüchen, und daraus eine Benutzung der Clementinen von Seiten des Verfaſſers der Recognitionen beweiſen will. Denn ebenſogut als Credner behauptet, der Verfaſſer der Letztern habe manches zu Fremdartige und zu ſehr gegen die Vorſtellungen der andern chriſtlichen Parteien Verſtoßende entfernen wollen, aber dadurch nicht ſelten Widerſprüche hineingebracht, kann man — wäre Credner's Vorausſetzung, daß weſentlich daſſelbe Syſtem in beiden Schriften vorliege, wirklich wahr — doch immer behaupten, daß der Verfaſſer der Clementinen das Syſtem, welches nicht vollſtändig und innerlich verbunden in den Recognitionen vorliegt, conſequent durchgeführt habe, alſo umgekehrt daraus auf eine Benutzung der Recognitionen von Seiten des Verfaſſers der Homilien folgern. Allein jene Vorausſetzung iſt, wie wir gezeigt haben, eine unrichtige. Iſt nun aber das Syſtem der Recognitionen von dem der Clementinen weſentlich verſchieden, findet ſich gleichwohl manches in den Erſtern, was mit ihrem ganzen Syſtem in Widerſpruch ſteht, dagegen mit den Clementinen zuſammenſtimmt, ſo ſind wir genöthigt, die Frage, ob der Verfaſſer der Recognitionen die Clementinen benutzt hat, oder der Verfaſſer der Clementinen die Recognitionen, dahin zu beantworten, daß wir das Erſtere bejahen. — Uebrigens dürfen wir uns nicht wundern, daß dergleichen Widerſprüche und Inconſequenzen ſich im Syſtem der Recognitionen vorfinden. Zu der Annahme werden wir freilich hingeführt, daß der Verfaſſer kein beſtimmt ausgeprägtes dogmatiſches Bewußtſein und kein geübtes Auge für Entdeckung der Häreſien gehabt haben muß. Auf ähnliche Erſcheinungen treffen wir öfter, daß, wenn häretiſche Schriften nach der Rechtgläubigkeit umgeformt werden ſollen, doch noch manches ſtehn bleibt, was das zum Grunde liegende häretiſche Product verräth. So iſt bekannt, daß die Commentare des Pelagius zu den pauliniſchen Briefen durch die Fürſorge des Caſſiodorus im kirchlichen Sinn überarbeitet ſind, daß ſich dennoch aber in ihnen des Häretiſchen genug findet. Vergl. die Schrift meines Freundes Jacobi: die Lehre des Pelagius, Leipzig 1842. S. 3.

in den Letztern als Vertreter der allegoriſchen Interpretation der heidniſchen Mythen. In den Recognitionen tritt er nun zwar auch auf, aber ohne daß ſein Auftreten dadurch, daß er eine beſtimmte Richtung repräſentirt, begründet wäre. Das Bemerkte ließe ſich noch in vielen Einzelnheiten durchführen, doch mag das Beigebrachte genügen. Nur das müſſen wir noch bemerken, was ſicher bei der Frage, ob die Clementinen oder die Recognitionen die Originalſchrift ſind, ein nicht unbedeutendes Gewicht gegen die Originalität der Letztern in die Wage legt, daß der Verfaſſer der Recognitionen eine ziemlich lange Stelle aus der Schrift des Bardeſanes *περὶ εἱμαρμένης*, rec. IX, c. 19 seqq. entnommen hat (vergl. §. 2. Anm. 10.).

Außer allem Zweifel aber wird die Annahme, daß die Recognitionen eine Ueberarbeitung der Clementinen enthalten, durch folgende Betrachtungen geſetzt.

I. In den Recognitionen finden ſich nicht nur Wendungen und Phraſen gebraucht, welche — ohne beſtimmt Anſichten zu enthalten, die mit ihrem Syſtem in Widerſpruch ſtehn, ſich dagegen in den Clementinen finden — doch nicht aus den Vorſtellungen der Erſtern, ſondern nur der Letztern hervorgegangen ſind [5]); ſodann — und dies iſt die Hauptſache — es haben

---

5) Ein recht deutliches Beiſpiel iſt hiervon die Stelle rec. II, 22: Nam et ipse verus propheta (Christus) ab initio mundi p e r s a e c u l u m c u r r e n s ſestinat ad requiem. Dieſes per saeculum currere wird nachher erklärt: adest enim omnibus — — — et, si quando necesse est, apparet. Nach den Recognitionen iſt Chriſtus nämlich allen Menſchen gegenwärtig, und iſt, ſo oft es nöthig geweſen, dem Abraham, Moſes und den Propheten erſchienen (vergl. rec. I, 33. II, 48. VIII, 59. ſiehe oben). Höchſt auffallend iſt es jedoch, daß dies per saeculum currere genannt wird. Aufſchluß, wie der Ausdruck zu erklären iſt, erhalten wir, wenn wir auf die Homilien zurückgehn. Dort heißt es in der entſprechenden Stelle h. III, 20: ὃς (nämlich der wahre Prophet) *ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφὰς ἀλλάσσων τ ὸ ν α ἰ ῶ ν α τ ρ έ χ ε ι, μέχρις ὅτε — — — εἰς ἀεὶ ἕξει τὴν ἀνάπαυσιν.* Zu den Vorſtellungen der Homilien paßt der Ausdruck *τὸν αἰῶνα τρέχειν* vortrefflich. Indem der wahre Prophet nämlich zu verſchiedenen Zeiten und in verſchiedenen Geſtalten — in der Perſon Adam's, Henoch's, Noah's, Abraham's, Iſaak's, Jakob's, Moſis, Jeſu — auf Erden erſchienen iſt, durchläuft er *τὸν αἰῶνα.* Mithin muß der Verfaſſer der Recognitionen dieſe

ſich auch theilweiſe Stellen in dieſelben eingeſchlichen, in welchen beſtimmt Anſichten ausgeſprochen ſind, die ihrem Syſtem entgegen, dagegen den Clementinen eigen ſind, deren Eindringen alſo nur unter der Vorausſetzung, daß der Verfaſſer der Recognitionen die Homilien benutzt hat, erklärlich iſt [6]).

Dahin gehört zuerſt die Stelle rec. I, 47. Wir haben

Stelle der Homilien vor ſich gehabt haben, da ſich nur ſo der Ausdruck per saeculum currere in den Recognitionen erklärt.

6) Es leuchtet wohl ein, daß dies etwas ganz anderes iſt, als wenn Credner a. a. O. behauptet, daß in den Recognitionen und Homilien daſſelbe Syſtem vorliege, in den Letztern conſequent durchgeführt, in den Erſtern mit mancherlei Lücken und Widerſprüchen, und daraus eine Benutzung der Clementinen von Seiten des Verfaſſers der Recognitionen beweiſen will. Denn ebenſogut als Credner behauptet, der Verfaſſer der Letztern habe manches zu Fremdartige und zu ſehr gegen die Vorſtellungen der andern chriſtlichen Parteien Verſtoßende entfernen wollen, aber dadurch nicht ſelten Widerſprüche hineingebracht, kann man — wäre Credner's Vorausſetzung, daß weſentlich daſſelbe Syſtem in beiden Schriften vorliege, wirklich wahr — doch immer behaupten, daß der Verfaſſer der Clementinen das Syſtem, welches nicht vollſtändig und innerlich verbunden in den Recognitionen vorliegt, conſequent durchgeführt habe, alſo umgekehrt daraus auf eine Benutzung der Recognitionen von Seiten des Verfaſſers der Homilien folgern. Allein jene Vorausſetzung iſt, wie wir gezeigt haben, eine unrichtige. Iſt nun aber das Syſtem der Recognitionen von dem der Clementinen weſentlich verſchieden, findet ſich gleichwohl manches in den Erſtern, was mit ihrem ganzen Syſtem in Widerſpruch ſteht, dagegen mit den Clementinen zuſammenſtimmt, ſo ſind wir genöthigt, die Frage, ob der Verfaſſer der Recognitionen die Clementinen benutzt hat, oder der Verfaſſer der Clementinen die Recognitionen, dahin zu beantworten, daß wir das Erſtere bejahen. — Uebrigens dürfen wir uns nicht wundern, daß dergleichen Widerſprüche und Inconſequenzen ſich im Syſtem der Recognitionen vorfinden. Zu der Annahme werden wir freilich hingeführt, daß der Verfaſſer kein beſtimmt ausgeprägtes dogmatiſches Bewußtſein und kein geübtes Auge für Entdeckung der Häreſien gehabt haben muß. Auf ähnliche Erſcheinungen treffen wir öfter, daß, wenn häretiſche Schriften nach der Rechtgläubigkeit umgeformt werden ſollen, doch noch manches ſtehn bleibt, was das zum Grunde liegende häretiſche Product verräth. So iſt bekannt, daß die Commentare des Pelagius zu den pauliniſchen Briefen durch die Fürſorge des Caſſiodorus im kirchlichen Sinn überarbeitet ſind, daß ſich dennoch aber in ihnen des Häretiſchen genug findet. Vergl. die Schrift meines Freundes Jacobi: die Lehre des Pelagius, Leipzig 1842. S. 3.

vorhin (§. 6.) geſehn, daß die Recognitionen die Lehre der Clementinen, nach welcher derſelbe göttliche Geiſt in Adam, Moſes u. ſ. w., wie in Jeſu erſchien, nicht theilen. Wenn hiermit in den Homilien die Behauptung, daß Adam der wahre Prophet geweſen, bei dem die Möglichkeit zu ſündigen nicht Statt gefunden, daß hingegen Eva das Princip der Sünde ſei, und Adam und Eva deshalb eine Syzygie bildeten, eng zuſammenhängt, ſo konnten die Recognitionen eben wegen der Verwerfung jener Lehre auch alle dieſe nicht theilen. So haben wir ſchon vorhin gezeigt, daß ſie den Sündenfall zugeſtehn; ebenſo billigen ſie auch nicht die Behauptung, daß Adam und Eva eine Syzygie bilden, da ſie unter den zehn Syzygien, welche ſie annehmen, dieſe nicht erwähnen und als die erſte Cain und Abel bezeichnen, dann die Giganten und Noah u. ſ. w., **rec. III, 61.** Folgerecht konnten ſie aber auch Adam nicht als wahren Propheten bezeichnen. Während deshalb **h. VIII, 10.** geſagt wird, daß Adam als der wahre Prophet ſeinen Nachkommen den Weg zum Heile gezeigt habe, wird dies in der entſprechenden Stelle der Recognitionen (**rec. IV, 9.**) von Chriſto als vorweltlichem Weſen ausgeſagt [7]). Wenn nun aber gleichwohl in der oben angeführten Stelle, **rec. I, 47.**, Adam als wahrer Prophet bezeichnet wird, ſo ſteht dies in Widerſpruch mit ihrem ganzen Syſtem und iſt nur als eingedrungen aus den Clementinen zu begreifen.

Auch die Lehre von den Syzygien in den Recognitionen

---

7) Deus cum fecisset hominem ad imaginem et similitudinem suam, operi suo spiramen quoddam et odorem suae divinitatis inseruit, ut per hoc participes facti mortales unigeniti ejus per ipsum etiam amici dei et filii adoptionis exsisterent; unde et qua via id possint adipisci, ipse eos ut propheta verus edocuit, sciens quibus actibus hominum delectaretur pater. Daß die Worte «ipse ut propheta verus», wie auch das vorhergehende «per ipsum etiam» auf den unigenitus gehn, iſt unzweifelhaft (nach den Recognitionen iſt nämlich Chriſtus allen Menſchen gegenwärtig geweſen, und, ſo oft es nothwendig war, erſchienen), wogegen die entſprechenden Worte der Homilien: ὁ γεγονὼς (ἄνθρωπος) —— ἀληθὴς προφήτης ὢν ——— τὴν πρὸς φιλίαν αὐτοῦ ἄγουσαν ἐξέφηνεν ὁδὸν, διδάξας ποίαις ἀνθρώπων πράξεσιν ὁ ——— θεὸς εὐφραίνεται, ſich auf den erſten Menſchen beziehen.

(rec. III, 59—61.) iſt ſo wenig im ganzen Syſtem derſelben innerlich begründet, daß ſie ebenfalls nur als aus den Clementinen eingedrungen zu bezeichnen iſt. Wie in den Letztern die Lehre von den Syzygien, oder vom Geſetz des Gegenſatzes, als dem Grundgeſetz des Univerſums in phyſiſcher wie ethiſcher Hinſicht, mit ihrer Anſicht von der Schöpfung, wonach die Materie, von Ewigkeit her in Gott exiſtirend, aus ihm vermöge einer Emanation hervorging, und in vier entgegengeſetzte Elemente geſpalten wurde, die ſodann durch ihn Form und Geſtalt empfingen, eng zuſammenhing [8]), ſo mußte folgerecht mit der Verwerfung dieſer Anſicht über die Schöpfung [9]) auch die Lehre von den Syzygien fallen. Daß die Recognitionen aber dieſe Lehre noch beibehalten haben, zeugt ebenfalls von der Benutzung der Clementinen, aus welchen ſie dieſelbe entlehnt haben müſſen, da ſie mit ihrem eigenen Syſtem in Widerſpruch ſteht. — Wir könnten hier noch manches anführen, z. B. die Lehre der Recognitionen vom Teufel als einem Weſen (**materia**), **quam excepta ac separata creaturae produxerit qualitas**, die gleichfalls nicht im Syſtem derſelben innerlich begründet iſt, daher ebenfalls aus den Homilien eingedrungen ſein muß; ferner die Stelle **IV, 35.**, welche im Widerſpruch mit ihrem Syſtem eine Polemik gegen Paulus enthält u. a. Da aber das genauere Eingehn hierauf zu weit führen würde, ſo wollen wir uns begnügen, nur noch zwei Stellen hervorzuheben, die unſere Behauptung recht eclatant beſtätigen. Zuerſt **rec. IV, 14.**, welches Capitel dem 8ten und dem Anfang des 9ten in der 9ten Homilie entſpricht. Im 8ten Capitel heißt es: *πολλῶν οὖν ἐν βίῳ παρελθουσῶν θρησκειῶν, πάρεσμεν φέροντες ὑμῖν οἱ ἀγαθοὶ ἔμποροι ἐκ προγόνων ἡμῖν παραδοθείσης καὶ φυλαχθείσης θρησκείας.* Wenn Petrus hier ſagt, daß ihm der Inhalt des Chriſtenthums keineswegs neu, vielmehr ſchon *ἐκ προγόνων* überliefert worden ſei, ſo paßt dies allerdings wohl zu dem Syſtem der Clementinen, nach welchem Chriſtus nichts Neues gebracht, vielmehr nur die ſchon vorher

---

8) Vergl. darüber Cap. II. §. 3.

9) Daß die Recognitionen über die Schöpfung anders urtheilen, haben wir §. 6. Anm. 15. geſehn.

in geheimer Tradition fortgepflanzte Wahrheit veröffentlicht hat. Dagegen erkannte der Verfaſſer der Recognitionen ſehr wohl, daß das Chriſtenthum etwas Neues ſei, daß das Judenthum daſſelbe nur vorbereitet habe, und nahm an, daß ſich nur das rechte Verſtändniß des alten Teſtaments und ſomit in Vergleich zur chriſtlichen Religion nur relative Wahrheit in geheimer Tradition bis auf Chriſtus fortgepflanzt habe (vergl. §. 6.). Sonach paßt der angeführte Satz wohl zum Lehrbegriff der Clementinen, aber nicht zu dem der Recognitionen. Wenn wir gleichwohl daſſelbe auch in den Letztern leſen (rec. IV, 14.): Unde cum tam multae in hunc mundum falsae et erraticae religiones essent introductae, missi sumus nos deferentes vobis tanquam boni negociatores a patribus traditum et conservatum veri dei cultum, ſo werden wir dadurch auf die Annahme geführt, daß der Verfaſſer dieſe Stelle aus den Homilien entnommen, folglich dieſelben benutzt hat. — Die andere Stelle iſt rec. II, 72. Wir haben über die Vorſtellungen beider Schriften von den Dämonen ſchon oben geſprochen und geſehen, daß während den Homilien die Dämonen die Seelen der durch Vermiſchung mit menſchlichen Weibern gefallenen Engel und ihrer mit denſelben erzeugten Söhne — der Giganten — ſind, dieſe Meinung den Recognitionen fern ſteht, daß dieſe vielmehr geiſtigere Vorſtellungen von denſelben haben. Beide aber theilen die Anſicht, daß ſie den Menſchen nachſtellen und ſich ihrer zu bemächtigen ſuchen. Nur mußte der Grund hiervon in beiden ein verſchiedener ſein. Wie mit der Vorſtellung der Homilien von den Dämonen, als durch fleiſchliche Begierden gefallenen Engeln, auch ihre Anſicht zuſammenhängt, daß die Dämonen ſich deshalb der Menſchen zu bemächtigen ſuchen, um ſie zu Werkzeugen ihrer ſinnlichen Begierden zu gebrauchen, welche ſie ungeachtet ihrer geiſtigen Natur theilen, aber durch ſich ſelbſt nicht zu befriedigen vermögen, ſo mußte bei einer geiſtigern Vorſtellung von den Dämonen auch ein anderer Grund für die Nachſtellung der Menſchen durch dieſelben angegeben werden. Daß dies nicht bloße Vermuthung iſt, zeigt die Stelle rec. IV, 16., welche dem 10ten Capitel der 9ten Homilie entſpricht. Während nämlich in dieſer Stelle der Homilien der oben angegebene Grund

angeführt wird, wird rec. IV, 16. nur ihre Schlechtigkeit als Grund, weshalb ſie den Menſchen nachſtellen, bezeichnet (spiritus sunt, habentes propositum conversum ad malitiam, per cibos ergo et potus immoderatos ac libidines perurgent homines ad peccatum *)). Nun findet ſich aber doch eine Stelle in den Recognitionen, in welcher derſelbe Grund wie in den Homilien angegeben wird. Rec. II, 72. heißt es nämlich: Amant enim illi spiritus immundi, inhaerere corporibus hominum, ut ipsorum ministerio cupiditates suas expleant. Offenbar iſt alſo dieſer Grund nur als aus den Homilien entnommen zu begreifen.

II. Ein zweites Argument für die Benutzung der Clementinen von Seiten des Verfaſſers der Recognitionen iſt der Umſtand, daß die Letztern in manchen Stellen unverkennbar die Anſichten der Erſtern berückſichtigen, oder gradezu bekämpfen.

Wenn es rec. II, 48. heißt: Si enim in voluntate est filii, revelare patrem, cui voluerit, filius, qui ab initio et semper cum patre fuit, per singulas quasque generationes, sicut revelavit Mosi patrem, ita et aliis prophetis, ſo berückſichtigt der Verfaſſer hier offenbar die Anſicht, nach welcher die alii prophetae nicht als wahre Propheten gelten — die Anſicht der Clementinen [10]). Und wenn rec. I, 69. geſagt wird: quia et prophetae, quae dicunt, ex lege sumserint et legi consona sint locuti, ſo wird deutlich auf die Anſicht Bezug genommen, nach welcher die altteſtamentlichen Propheten ſich nicht im Einklang mit dem Geſetz befanden — die Vorſtellung der Clementinen. Oder wenn rec. I, 59. ſteht: Non dicimus Jesum solum aequalem Mosi sed majorem, ſo ſcheint der Verfaſſer doch die Anſicht, wonach Chriſtus für gleich mit Moſes angeſehen ward — was Anſicht der Homilien iſt — zu bekämpfen. Vor allem aber kommt hier in Betracht rec. I, 36: Prophetam vobis suscitabit dominus deus vester, quem sicut me audite. Wie kommt es, daß der Verfaſſer dem hebräiſchen Text, wie der alexandriniſchen Verſion entgegen das «sicut me», anſtatt es mit dem erſten

*) Ueber dieſe Stelle ſpäterhin.

10) Vergl. Cap. II. §. 11.

in geheimer Tradition fortgepflanzte Wahrheit veröffentlicht hat. Dagegen erkannte der Verfaſſer der Recognitionen ſehr wohl, daß das Chriſtenthum etwas Neues ſei, daß das Judenthum daſſelbe nur vorbereitet habe, und nahm an, daß ſich nur das rechte Verſtändniß des alten Teſtaments und ſomit in Vergleich zur chriſtlichen Religion nur relative Wahrheit in geheimer Tradition bis auf Chriſtus fortgepflanzt habe (vergl. §. 6.). Sonach paßt der angeführte Satz wohl zum Lehrbegriff der Clementinen, aber nicht zu dem der Recognitionen. Wenn wir gleichwohl daſſelbe auch in den Letztern leſen (rec. IV, 14.): **Unde cum tam multae in hunc mundum falsae et erraticae religiones essent introductae, missi sumus nos deferentes vobis tanquam boni negociatores *a patribus traditum et conservatum veri dei cultum*,** ſo werden wir dadurch auf die Annahme geführt, daß der Verfaſſer dieſe Stelle aus den Homilien entnommen, folglich dieſelben benutzt hat. — Die andere Stelle iſt rec. II, 72. Wir haben über die Vorſtellungen beider Schriften von den Dämonen ſchon oben geſprochen und geſehen, daß während den Homilien die Dämonen die Seelen der durch Vermiſchung mit menſchlichen Weibern gefallenen Engel und ihrer mit denſelben erzeugten Söhne — der Giganten — ſind, dieſe Meinung den Recognitionen fern ſteht, daß dieſe vielmehr geiſtigere Vorſtellungen von denſelben haben. Beide aber theilen die Anſicht, daß ſie den Menſchen nachſtellen und ſich ihrer zu bemächtigen ſuchen. Nur mußte der Grund hiervon in beiden ein verſchiedener ſein. Wie mit der Vorſtellung der Homilien von den Dämonen, als durch fleiſchliche Begierden gefallenen Engeln, auch ihre Anſicht zuſammenhängt, daß die Dämonen ſich deshalb der Menſchen zu bemächtigen ſuchen, um ſie zu Werkzeugen ihrer ſinnlichen Begierden zu gebrauchen, welche ſie ungeachtet ihrer geiſtigen Natur theilen, aber durch ſich ſelbſt nicht zu befriedigen vermögen, ſo mußte bei einer geiſtigern Vorſtellung von den Dämonen auch ein anderer Grund für die Nachſtellung der Menſchen durch dieſelben angegeben werden. Daß dies nicht bloße Vermuthung iſt, zeigt die Stelle rec. IV, 16., welche dem 10ten Capitel der 9ten Homilie entſpricht. Während nämlich in dieſer Stelle der Homilien der oben angegebene Grund

angeführt wird, wird rec. IV, 16. nur ihre Schlechtigkeit als Grund, weshalb ſie den Menſchen nachſtellen, bezeichnet (spiritus sunt, habentes propositum conversum ad malitiam, per cibos ergo et potus immoderatos ac libidines perurgent homines ad peccatum *)). Nun findet ſich aber doch eine Stelle in den Recognitionen, in welcher derſelbe Grund wie in den Homilien angegeben wird. Rec. II, 72. heißt es nämlich: Amant enim illi spiritus immundi, inhaerere corporibus hominum, ut ipsorum ministerio cupiditates suas expleant. Offenbar iſt alſo dieſer Grund nur als aus den Homilien entnommen zu begreifen.

II. Ein zweites Argument für die Benutzung der Clementinen von Seiten des Verfaſſers der Recognitionen iſt der Umſtand, daß die Letztern in manchen Stellen unverkennbar die Anſichten der Erſtern berückſichtigen, oder gradezu bekämpfen.

Wenn es rec. II, 48. heißt: Si enim in voluntate est filii, revelare patrem, cui voluerit, filius, qui ab initio et semper cum patre fuit, per singulas quasque generationes, sicut revelavit Mosi patrem, ita et aliis prophetis, ſo berückſichtigt der Verfaſſer hier offenbar die Anſicht, nach welcher die alii prophetae nicht als wahre Propheten gelten — die Anſicht der Clementinen [10]). Und wenn rec. I, 69. geſagt wird: quia et prophetae, quae dicunt, ex lege sumserint et legi consona sint locuti, ſo wird deutlich auf die Anſicht Bezug genommen, nach welcher die altteſtamentlichen Propheten ſich nicht im Einklang mit dem Geſetz befanden — die Vorſtellung der Clementinen. Oder wenn rec. I, 59. ſteht: Non dicimus Jesum solum aequalem Mosi sed majorem, ſo ſcheint der Verfaſſer doch die Anſicht, wonach Chriſtus für gleich mit Moſes angeſehen ward — was Anſicht der Homilien iſt — zu bekämpfen. Vor allem aber kommt hier in Betracht rec. I, 36: Prophetam vobis suscitabit dominus deus vester, quem sicut me audite. Wie kommt es, daß der Verfaſſer dem hebräiſchen Text, wie der alexandriniſchen Verſion entgegen das «sicut me», anſtatt es mit dem erſten

*) Ueber dieſe Stelle ſpäterhin.
10) Vergl. Cap. II. §. 11.

Theil des Satzes, mit den Worten «**deus suscitabit vobis prophetam**» zu verbinden, auf den zweiten Theil «**quem audite**» bezieht? Aufſchluß hierüber gibt uns der Umſtand, daß ſich in den Homilien die Lehre von der Identität Chriſti mit Moſes findet. Weil nun dieſe Stelle, wie ſie in den Homilien angeführt wird (**h. III, 53.**) und im hebräiſchen Text und in der alexandriniſchen Verſion lautet, ſcheinbar für die in den Homilien enthaltene Gleichſtellung von Moſes und Chriſtus ſprechen könnte, welche der Verfaſſer der Recognitionen nicht theilte (vergl. §. 6.) ſo nahm er dieſe Aenderung vor. Somit iſt in den oben angeführten Worten **rec. I, 36.** eine Rückſichtsnahme auf die Homilien unverkennbar. — Eine offenbare Bekämpfung der Anſicht der Clementinen von der Lichtnatur Gottes enthält die Stelle **rec. II, 61.** Wie Petrus nach den Homilien (**h. XVII, 7.**) Gott als eine Lichtnatur beſchreibt, mit der verglichen die Sonne für Finſterniß zu halten ſei, ſo behauptet Simon Magus in den Recognitionen a. a. O., daß Gott ein Lichtweſen ſei. Und könnte man noch zweifeln, ob dies wirklich gegen jene Anſicht der Homilien gerichtet ſei, ſo wird es durch den Zuſatz: **tantum (scil. lumen) sine dubio, ut istud solis lumen ad illud tenebrae et non lux esse videatur,** zur völligen Gewißheit erhoben, denn derſelbe Zuſatz findet ſich auch in den Homilien [11]). Auch enthält wohl die Stelle **rec. VIII, 14.** eine Bekämpfung der Schöpfungstheorie der Clementinen; wie vielleicht auch im 58ſten Capitel des zweiten Buchs, wo Simon Magus die Behauptung thut: **omnibus enim tenebris tetrius et omni luto gravius est corpus hoc, quo circumdatur anima,** die Anſicht der Homilien vom Körper bekämpft werden ſollte (vergl. §. 6.). —

III. Auch eine genaue Betrachtung der Form der Darſtellung läßt erkennen, daß der Verfaſſer der Recognitionen die Homilien benutzt hat [12]). Wir wollen bei der vorhin angeführten Stelle, **rec. IV, 16.**, welche dem **10**ten Capitel der **9**ten Homilie entſpricht, ſtehen bleiben.

---

11) *ὡς πρὸς σύγκρισιν αὐτοῦ τὸ ἡλίου φῶς λογισθῆναι σκότος.*

12) Freilich darf man nicht außer Acht laſſen, daß die Recognitionen nur in einer Ueberſetzung vorliegen.

Rec. IV, 16.

Daemones autem habere desiderium mergendi se corporibus hominum, haec causa est. Spiritus sunt, habentes propositum conversum ad malitiam, per cibos ergo et potus immoderatos ac libidines perurgent homines ad peccatum.

Hom. IX, 10.

Τοῦ δὲ τοὺς δαίμονας γλίχεσθαι, εἰς τὰ τῶν ἀνθρώπων εἰςδύειν σώματα, αἰτία αὕτη. Πνεύματα ὄντες καὶ τὴν ἐπιθυμίαν ἔχοντες εἰς βρωτὰ καὶ ποτὰ καὶ συνουσίαν, μεταλαμβάνειν δὲ μὴ δυνάμενοι διὰ τὸ —— δεῖσθαι ὀργάνων τῶν πρὸς τὴν χρῆσιν ἐπιτηδείων, εἰς τὰ τῶν ἀνθρώπων εἰςίασι σώματα.

Während in den Homilien als Grund, weshalb die Dämonen ſich der Menſchen zu bemächtigen ſuchen, ihre ſinnliche Begierde, die ſie als geiſtige Weſen nicht durch ſich ſelbſt befriedigen können, angegeben wird, wird in den Recognitionen ihren übrigen Vorſtellungen gemäß ein anderer Grund hierfür — ihre Schlechtigkeit — angegeben, und das Uebermaß in ſinnlichen Genüſſen iſt nach ihnen **nur** das Mittel, wodurch ſie ſich der Menſchen bemächtigen. In den Homilien ſteht demnach mit Recht voran: *πνεύματα ὄντες*, da ja grade ihre geiſtigere Natur ſie zur Befriedigung der ſinnlichen Triebe unfähig machte, darauf alſo, daß ſie Geiſter ſind, das ganze Gewicht liegt. Dagegen hat die Erwähnung, daß ſie Geiſter ſind, überhaupt, namentlich aber die Voranſtellung des: spiritus sunt, in den Recognitionen gar keinen Sinn, da dies beim Folgenden gar nicht in Betracht kommt. So iſt dies «spiritus sunt» gewiß nur aus einer Benutzung der Homilien von Seiten der Recognitionen zu erklären.

IV. Endlich kommt noch hinzu, daß die evangeliſchen Anführungen, die ſich in den Homilien freier bewegen, in den Recognitionen auf unſere Evangelien zurückgeführt ſind [13]), was, wie Credner bemerkt, die Nachhülfe einer ſpätern, beſſernden Hand verräth.

13) Die Stellen ſind mitgetheilt in meiner Abhandlung über die Recognitionen.

§. 8.

Zeit und Ort der Abfaſſung.

Ueber die Zeit der Abfaſſung unſerer Recognitionen gehen die Anſichten der Gelehrten ziemlich auseinander, indem ſie dieſelben bald dem erſten, bald dem zweiten, bald dem dritten, bald endlich dem vierten Jahrhundert zugeeignet haben [1]. Der richtige Weg zur genauern Beſtimmung ihres Alters iſt ſchon von Fontaninus, Dodwell, Millius und in der neueſten Zeit von Möhler eingeſchlagen worden. Daß ſie nämlich vor dem Jahre **231** verfaßt ſind, beweiſt der Umſtand, daß ſchon Origenes in ſeinem noch vor **231** zu Alexandria verfaßten *τόμος* zur Geneſis eine lange Stelle aus den *περιόδοις* des Clemens, d. i. den Recognitionen mittheilt. Iſt ſo das Jahr **231** der **terminus, ante** quem die Recognitionen verfaßt ſind, ſo iſt der **terminus post** quem das Jahr **211**. Es erhellt nämlich aus einer Stelle, **rec. IX, 27.**, daß zur Zeit der Abfaſſung das römiſche Bürgerrecht allen freigebornen Unterthanen

---

1) Ins erſte Jahrhundert müſſen die Recognitionen alle die verlegen, welche ſie für ein ächtes Werk des Clemens halten (vergl. §. 5.). — Für ein Product des zweiten Jahrhunderts geben ſie aus: Sixtus Senenſis p. 54., Blondellus, proleg. p. 59., Cotelerius, Nurrius, appar. ad bibl. max. diss. XI., Natalis Alexander, hist. eccles. III. p. 51., Cave, antiquitates etc. S. 21. nach der deutſchen Ueberſetzung, Oudinus p. 44., Heinſius I. S. 75., Roſenmüller I. p. 74., Flügge I. S. 315., Gieſeler, hiſtoriſch-kritiſcher Verſuch über die Entſtehung der ſchriftlichen Evangelien, Leipzig 1818. S. 99., Tholuck, Commentar zum Johannes, 2te Auflage, Hamburg 1828. S. 27., Bretſchneider S. 363., Engelhardt, Kirchengeſchichte, Theil I. S. 225., endlich Gfrörer, Jahrhundert des Heils I. S. 211. Unbeſtimmt ob ſie gegen das Ende des zweiten, oder im Anfang des dritten Jahrhunderts verfaßt ſind, laſſen es Schröckh II. S. 272., Starck II. S. 539., Lumper I. p. 48., Krabbe S. 107., Locherer, Patrologie, Mainz 1837. S. 20., endlich Gersdorf. Dem dritten Jahrhundert weiſen ſie zu Strunzius, historia Bardesanis et Bardesanistarum, Vitembergae 1710., Weismann, introductio in memorabilia hist. eccl., Stuttgardiae 1718. p. 46., Mosheim, institutiones hist. eccl. (edit. II.), Helmstadii 1764. p. 46., Kleuker, Apokryphen u. ſ. w. S. 287., Schmidt, Kirchengeſchichte Theil I. (zweite Auflage), Gießen 1824. S. 443 ff. Dem vierten Corrodi, kritiſche Geſchichte des Chiliasmus, Theil II. S. 157. und Lenz, Dogmengeſchichte Theil I., Helmſtädt 1834. S. 58.

der Römer ertheilt worden war. Es heißt dort: quod evidenter a Romanis factum docetur, qui omnem paene orbem omnesque nationes propriis primo et variis legibus institutisque viventes in Romanorum jus et civilia scita verterunt. Nun aber war es Caracalla, der das römiſche Bürgerrecht allen freien Einwohnern der der römiſchen Herrſchaft unterworfenen Nationen ertheilte[2]), und zwar um die Erbſchaftsabgaben, welche er von 5 p. c. (vicesima hereditatum) auf 10 p. c. erhöhte, und die nur römiſche Bürger zahlten, von ſo Vielen als möglich erheben zu können. In den Zeitraum von 212 bis 230 muß alſo die Abfaſſung unſerer Schrift fallen.

Weniger gewiß läßt ſich der Ort der Abfaſſung beſtimmen. Schwerlich hat Blondellus l. l. p. 59. Recht[3]), wenn er Paläſtina als ſolchen angibt. Gewiß hätte der Verfaſſer dann nicht da, wo er von Cäſarea Stratonis ſpricht, rec. I, 12., hinzugefügt, quae est Palaestinae urbs maxima, welcher Zuſatz in den Homilien fehlt (h. I, 15.). Aus demſelben Grunde glaube ich auch nicht, was Andere nach Mosheims Vorgange wollen, daß Alexandria der Ort der Abfaſſung geweſen. Vielmehr ſcheint es mir aus folgenden Gründen am wahrſcheinlichſten, daß die Recognitionen in Rom entſtanden ſind:

1) Das Intereſſe des Verfaſſers, den römiſchen Clemens als Vertreter ſeiner Richtung erſcheinen zu laſſen, weiſet am natürlichſten, obwohl keineswegs mit Beſtimmtheit, auf die Abfaſſung zu Rom hin.

2) Die Abſicht, die Clementinen zu verdrängen, welche

---

2) Vergl. L. 17. Digest. I, 5: In orbe romano qui sunt, ex constitutione imperatoris Antonini cives romani effecti sunt. Wenn früher ſtreitig war, ob dies Geſetz von Antoninus Caracalla oder Marcus Aurelius Antoninus herrührte, ſo haben neuere Unterſuchungen außer allen Zweifel geſetzt, daß der Erſtere der Urheber iſt. Vergl. C. G. Haubold, Ex const. imperat. Antonini quomodo, qui in orbe romano essent, cives romani effecti sunt, Lipsiae 1819., Schweppe, römiſche Rechtsgeſchichte, dritte Auflage, herausgegeben von Gründler, Göttingen 1832. S. 291., Hugo, römiſche Rechtsgeſchichte, elfte Auflage, Abth. I., Berlin 1832. S. 792.

3) Mit Blondellus erklärt ſich Fontaninus (antiquit. hortus p. 317—331.) einverſtanden.

wir deshalb bei dem Verfaſſer der Recognitionen vorausſetzen müſſen, weil ſie ſicher ebenſo wie dieſe (vergl. Cap. I. §. 4.) für eine wirkliche Schrift des Clemens gelten wollten, beide aber unmöglich als ſolche gelten konnten, führt aus dem Grunde am natürlichſten auf Rom als den Ort der Abfaſſung, weil hier die Clementinen entſtanden [4]), hier alſo auch wohl am meiſten verbreitet waren.

3) Auch die genaue Bekanntſchaft des Verfaſſers mit allen religiöſen Erſcheinungen der Zeit, namentlich den verſchiedenſten Geſtaltungen des Heidenthums, die er nicht allein aus den Clementinen geſchöpft haben konnte, dürfte vielleicht die Abfaſſung in einem Ort wahrſcheinlich machen, wo der Verfaſſer ſelbſt Gelegenheit hatte, die mannigfachſten religiöſen Erſcheinungen wahrzunehmen.

4) Auch die Unbekanntſchaft, welche der Verfaſſer bei ſeinen Leſern mit Paläſtina vorausſetzt, wenn er rec. I, 12. bei der Erwähnung von Cäſarea Stratonis hinzufügt: quae est Palaestinae urbs maxima, zeugt für die Abfaſſung im Abendlande.

5) Endlich dürfte auch der Umſtand, daß die Recognitionen nicht allein eine Form des Monarchianismus — den Patripaſſianismus — bekämpfen, ſondern auch ſelbſt aus einer eigenthümlichen Geſtaltung deſſelben hervorgegangen ſind (über beides vergl. den folgenden §.), am wahrſcheinlichſten auf den eigentlichen Kampfplatz der monarchianiſchen Bewegungen, alſo auf Rom, als auf den Ort der Abfaſſung hinführen.

Freilich muß zugeſtanden werden, daß alle dieſe Gründe keineswegs beweiſend ſind, und daß namentlich für die Abfaſſung in Kleinaſien ſich ebenfalls Manches anführen ließe.

---

§. 9.

Richtung der Recognitionen.

Bei Beantwortung der Frage nach der Richtung der Recognitionen wiederholt ſich faſt dieſelbe Verſchiedenheit der An-

4) Wie wir in der Folge zeigen werden.

ſichten, die uns bei der gleichen Frage hinſichtlich der Clementinen entgegengetreten war. Bald ſind ſie als ein rein kirchliches Product [1]), bald als Erzeugniß der jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie [2]), bald als eine gnoſtiſche und zwar aus der Partei der Marcioniten hervorgegangene [3]), am häufigſten aber als eine ebionitiſche [4]) Schrift bezeichnet worden, oft auch verbunden mit der Behauptung, daß ſie ſpäterhin von Arianern verfälſcht worden ſeien [5]). Allein alle dieſe Behauptungen erweiſen ſich bei einem genauern Eingehn als unhaltbar. Daß ſie kein kirchliches Product ſind, geht aus ihrer Beſtreitung der Gottheit Chriſti hervor (wovon gleich nachher), ebenſowenig können ſie als Erzeugniß der jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie gelten, mit der ſie zwar in einzelnen, aber nur unbedeutenden Punkten zuſammentreffen. Noch viel weniger dür-

---

1) So Grabe, spicil. I. p. 279., Cotta, Kirchengeſchichte II. S. 1167., Stäudlin, Geſchichte der Sittenlehre II. S. 78., Schmidt, Kirchengeſchichte I. S. 453 ff. (ſiehe die Litteratur üb. die Clement. Anm. 48.).

2) So nach dem Vorgange von Mosheim instit. majores saec. I. p. 217. (vergl. auch ſeine instit. histor. eccl., Helmstadii 1764. p. 46.), Schröckh, Kirchengeſchichte II. 272., Locherer, Patrologie, Mainz 1837. S. 27. und Gersdorf in der Vorrede zu ſeiner Ausgabe der Recognitionen.

3) Baumgarten-Cruſius, Lehrbuch der Dogmengeſchichte I. S. 89. Auch Meier, Dogmengeſchichte S. 47. behauptet, daß ſich Anklänge marcionitiſcher Gnoſis darin finden.

4) So ſchon Nourry, apparatus ad bibl. patrum lib. I. diss. XI. art. 7., Du-Pin, nouv. biblioth. I. 33., Millius, proleg. p. 32., Ittig, selecta capita histor. eccles., Lipsiae 1709. saec. I. p. 57., Fabricius, bibl. graec. (nach der Ausgabe von Harleß tom. VII. p. 29.), Döderlein, de Ebionaeis p. 281., Starck, Kirchengeſchichte II. S. 539., Flügge, Geſchichte der theologiſchen Wiſſenſchaften I. S. 323., Credner, Beiträge S. 435 ff., Mayerhoff, Einleitung in die petriniſchen Schriften S. 317., Gfrörer, Jahrhundert des Heils II. S. 435., Engelhardt, Dogmengeſchichte I. S. 25 ff., Meier, Dogmengeſchichte S. 47 f., Alzog, Kirchengeſchichte I. S. 117.

5) So Germon, de veter. haeret. eccl. codd. corruptoribus, Parisiis 1713. p. 238—252., Lardner, Glaubwürdigkeit II. 1. S. 681. u. 695., Möhler, Patrologie I. S. 72. Aehnlich behauptet auch Reuß, Geſchichte der heiligen Schriften des neuen Teſtaments S. 82 f., daß die Recognitionen eine ebionitiſche Schrift ſei, die ſich aber dem Arianismus nähere.

ſen ſie als ebionitiſche Schrift betrachtet werden, indem ſie weder aus dem vulgairen Ebionitismus (über denſelben vergl. Cap. IV.) hervorgegangen ſein können, noch aus der gnoſtiſchen Geſtaltung deſſelben, welche in den Clementinen vorliegt, da die Annahme, als ſei weſentlich daſſelbe Syſtem in beiden Schriften enthalten, ſich uns als gänzlich unhaltbar erwieſen hat. Auch ſind ſie kein Erzeugniß des Gnoſticismus, da die weſentlichen Unterſcheidungslehren deſſelben bei ihnen gänzlich fehlen. — Vielmehr führen uns die Recognitionen eine eigenthümliche Geſtaltung des Monarchianismus vor, die als Fortführung des Artemonitismus angeſehen werden kann und eine Mittelſtufe zwiſchen dieſem und dem Arianismus bildet.

Gehen wir zur Rechtfertigung dieſer Behauptung auf das Syſtem der Recognitionen näher ein, ſo müſſen wir uns hier auf die §. 6. gegebene Entwicklung der Lehrdifferenzen zwiſchen denſelben und den Clementinen berufen. Nur Ein Punkt war dort unerörtert gelaſſen, ihre Chriſtologie. Und nur ihre Anſichten hierüber geſtatten nicht, ſie für ein rein kirchliches Product zu halten, wofür wir ſie nach den frühern Erörterungen über ihr Lehrſyſtem allerdings halten müßten [6]).

Die Hauptſtelle, aus welcher wir ihre Chriſtologie kennen lernen, iſt die, deren Uebertragung wir einem andern Ueberſetzer als Rufin verdanken (vergl. §. 2.) — rec. III, 2—11.

Wenn gleich an keiner Stelle **ausdrücklich** die Gottheit Chriſti beſtritten wird, ſo geht gleichwohl aus der hier gegebenen Entwicklung auf's Beſtimmteſte hervor, daß der Verfaſſer dieſelbe entſchieden in Abrede ſtellte. Denn, wenn er auseinanderſetzt, daß nur Ein principium, Ein ingenitum exiſtire (rec. III, 3: Unum est enim principium, et unum sine principio principium), daß aber für dieſes ingenitum oder principium «Gott» die eigenthümliche Benennung ſei (c. 7. hoc autem sine initio et ingenitum est deus), daß dies

6) Allerdings enthalten die Recognitionen auch außerdem noch manche häretiſche Lehren, z. B. ihre Lehre vom Teufel. Aber wir haben §. 7. gezeigt, wie dieſe ſo wenig innerlich in ihrem Syſtem begründet ſind, daß ſie vielmehr nur als aus den Clementinen eingedrungen zu begreifen ſind.

ingenitum der deus ſei, von dem es heiße: Ego deus primus et ego post haec et praeter me deus non est, daß aber der Sohn nicht ingenitus ſei, ſondern einen Anfang genommen habe durch den ingenitus, daher ſowohl genitura als factura und creatura mit Recht genannt werde, quia substantia non est ingenitum (c. 8.), ſo iſt wohl klar, daß er die Gottheit des Sohns bekämpft. Recht deutlich tritt dieſe Entgegenſetzung: der Vater als ingenitus iſt Gott, dagegen der Sohn iſt nicht ingenitus, ſondern genitus, — alſo, ſo muß man folgern, obwohl dieſe Folgerung nicht beſtimmt ausgeſprochen iſt, auch nicht Gott, — in den Worten hervor (rec. III, 8.): qui ergo esse non inchoavit praedictus deus (was ſich auf das Vorhergehende: hoc autem sine initio et ingenitum est deus bezieht) genuit primogenitum omnis creaturae. Und nicht undeutlich wird die Gottheit des Sohns bekämpft, wenn die Anſicht, infectum a facto appellatione sola distare, d. h. daß der infectus und factus, der Vater und Sohn, nicht weſentlich verſchieden ſeien, der Sohn alſo ebenſowohl als der Vater an der Gottheit Theil nehme, als impietas dargeſtellt wird, rec. III, 10. [7]). Und wenn rec. I, 69. geſagt wird: nolite putare, nos duos ingenitos dicere deos, aut unum divisum esse in duos, sed filium dei unigenitum dicimus, ſo kann der Sinn kein anderer ſein, als: Wir nehmen weder das Daſein von zwei Göttern — denn das ingenitus und deus fällt unſerm Verfaſſer, wie wir geſehn, zuſammen —, noch die Zerſpaltung des Einen Gottes in zwei an, ſondern der Sohn iſt nicht ingenitus, alſo nicht Gott, vielmehr unigenitus.

Der Sohn hat demnach nach den Recognitionen einen

7) Wenn wir ſo einerſeits ſehen, daß der Verfaſſer die Gottheit Chriſti bekämpft, anderſeits aber, daß er hierin mit der größten Vorſicht zu Werke geht — was auch darin ausgeſprochen iſt, daß er Petrus ſagen läßt (rec. III, 7.): non modicum periculum est, de deo, quod sine principio est, loqui — ſo ſind wir zu der Annahme berechtigt, daß er nur durch Rückſichten, die er zu nehmen hatte, bewogen ward, offen mit ſeiner Anſicht hervorzutreten, vielleicht, weil er die Täuſchung, als ob Clemens der Verfaſſer ſei, aufzuheben befürchtete. — Möglich iſt es auch, daß wirklich die Gottheit des Sohns in den Recognitionen ausdrücklich beſtritten war, und Rufin ſolche Stellen geändert.

ſen ſie als ebionitiſche Schrift betrachtet werden, indem ſie weder aus dem vulgairen Ebionitismus (über denſelben vergl. Cap. IV.) hervorgegangen ſein können, noch aus der gnoſtiſchen Geſtaltung deſſelben, welche in den Clementinen vorliegt, da die Annahme, als ſei *weſentlich* daſſelbe Syſtem in beiden Schriften enthalten, ſich uns als gänzlich unhaltbar erwieſen hat. Auch ſind ſie kein Erzeugniß des Gnoſticismus, da die weſentlichen Unterſcheidungslehren deſſelben bei ihnen gänzlich fehlen. — *Vielmehr führen uns die Recognitionen eine eigenthümliche Geſtaltung des Monarchianismus vor, die als Fortführung des Artemonitismus angeſehen werden kann und eine Mittelſtufe zwiſchen dieſem und dem Arianismus bildet.*

Gehen wir zur Rechtfertigung dieſer Behauptung auf das Syſtem der Recognitionen näher ein, ſo müſſen wir uns hier auf die §. 6. gegebene Entwicklung der Lehrdifferenzen zwiſchen denſelben und den Clementinen berufen. Nur Ein Punkt war dort unerörtert gelaſſen, ihre Chriſtologie. Und nur ihre Anſichten hierüber geſtatten nicht, ſie für ein rein kirchliches Product zu halten, wofür wir ſie nach den frühern Erörterungen über ihr Lehrſyſtem allerdings halten müßten [6]).

Die Hauptſtelle, aus welcher wir ihre Chriſtologie kennen lernen, iſt die, deren Uebertragung wir einem andern Ueberſetzer als Rufin verdanken (vergl. §. 2.) — rec. III, 2—11.

Wenn gleich an keiner Stelle **ausdrücklich** die Gottheit Chriſti beſtritten wird, ſo geht gleichwohl aus der hier gegebenen Entwicklung auf's Beſtimmteſte hervor, daß der Verfaſſer dieſelbe entſchieden in Abrede ſtellte. Denn, wenn er auseinanderſetzt, daß nur Ein principium, Ein ingenitum exiſtire (rec. III, 3: Unum est enim principium, et unum sine principio principium), daß aber für dieſes ingenitum oder principium «Gott» die eigenthümliche Benennung ſei (c. 7. hoc autem sine initio et ingenitum est deus), daß dies

6) Allerdings enthalten die Recognitionen auch außerdem noch manche häretiſche Lehren, z. B. ihre Lehre vom Teufel. Aber wir haben §. 7. gezeigt, wie dieſe ſo wenig innerlich in ihrem Syſtem begründet ſind, daß ſie vielmehr nur als aus den Clementinen eingedrungen zu begreifen ſind.

ingenitum der deus ſei, von dem es heiße: **Ego deus primus et ego post haec et p r a e t e r me d e u s non est,** daß aber der Sohn nicht ingenitus ſei, ſondern einen Anfang genommen habe durch den ingenitus, daher ſowohl genitura als factura und creatura mit Recht genannt werde, quia substantia non est ingenitum (c. 8.), ſo iſt wohl klar, daß er die Gottheit des Sohns bekämpft. Recht deutlich tritt dieſe Entgegenſetzung: der Vater als ingenitus iſt Gott, dagegen der Sohn iſt nicht ingenitus, ſondern genitus, — alſo, ſo muß man folgern, obwohl dieſe Folgerung nicht beſtimmt ausgeſprochen iſt, auch nicht Gott, — in den Worten hervor (rec. III, 8.): qui ergo esse non inchoavit p r a e d i c t u s deus (was ſich auf das Vorhergehende: hoc autem sine initio et ingenitum est deus bezieht) genuït primogenitum omnis creaturae. Und nicht undeutlich wird die Gottheit des Sohns bekämpft, wenn die Anſicht, infectum a facto appellatione sola distare, d. h. daß der infectus und factus, der Vater und Sohn, nicht weſentlich verſchieden ſeien, der Sohn alſo ebenſowohl als der Vater an der Gottheit Theil nehme, als impietas dargeſtellt wird, rec. III, 10.[7]. Und wenn rec. I, 69. geſagt wird: nolite putare, nos duos ingenitos dicere deos, aut unum divisum esse in duos, sed filium dei unigenitum dicimus, ſo kann der Sinn kein anderer ſein, als: Wir nehmen weder das Daſein von zwei Göttern — denn das ingenitus und deus fällt unſerm Verfaſſer, wie wir geſehn, zuſammen —, noch die Zerſpaltung des Einen Gottes in zwei an, ſondern der Sohn iſt nicht ingenitus, alſo nicht Gott, vielmehr unigenitus.

Der Sohn hat demnach nach den Recognitionen einen

---

7) Wenn wir ſo einerſeits ſehen, daß der Verfaſſer die Gottheit Chriſti bekämpft, anderſeits aber, daß er hierin mit der größten Vorſicht zu Werke geht — was auch darin ausgeſprochen iſt, daß er Petrus ſagen läßt (rec. III, 7.): non modicum periculum est, de deo, quod sine principio est, loqui — ſo ſind wir zu der Annahme berechtigt, daß er nur durch Rückſichten, die er zu nehmen hatte, bewogen ward, offen mit ſeiner Anſicht hervorzutreten, vielleicht, weil er die Täuſchung, als ob Clemens der Verfaſſer ſei, aufzuheben befürchtete. — Möglich iſt es auch, daß wirklich die Gottheit des Sohns in den Recognitionen a u s d r ü c k l i c h beſtritten war, und Rufin ſolche Stellen geändert.

Anfang ſeines Daſeins gehabt, er iſt nicht ewig, nicht sine initio, wie der Vater, ſondern nur primogenitus omnis creaturae, rec. III, 8. Gott erzeugte ihn voluntate praecedente. Was die Art der Entſtehung anlangt, ſo iſt der Sohn weder aus dem Weſen des Vaters — womit die Unveränderlichkeit Gottes nicht beſtehn könnte —, noch aus irgend etwas Anderm, vielmehr aus Nichts geſchaffen. Intelligatur autem, heißt es rec. III, 9. qualiter deum decuit unigenitum generare et primogenitum omnis creaturae, sed non quasi ex aliquo, haec enim animantium et inanimantium est servitus, sed nec in operationem veniens ipse sui aliquid genuit, non enim maneret inviolabilis et impassibilis operatus in se ipso. Da nun aber das Wort gignere vom Hervorbringen des Sohns durch den Vater gebraucht, ſo mißverſtanden werden könnte, als ob Gott ihn aus ſeinem eignen Weſen erzeugt hätte, ſo iſt der paſſendere Ausdruck dafür facere oder creare, rec. III, 9. u. 11. [8]).

Hiermit iſt in den Recognitionen eine Bekämpfung aller entgegengeſetzten chriſtologiſchen Anſichten, namentlich aber der patripaſſianiſchen verbunden [9]).

---

8) Wenn es alſo rec. I, 69. heißt: filium dei . . . dicimus . . . non ex alio initio, sed ex ipso (deo) ineffabiliter natum, ſo iſt dies «sed ex ipso» eine Aenderung Rufins, da die *γέννησις ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός* beſtimmt in der von einem Andern als Rufin überſetzten Stelle, rec. III, 2—11. beſtritten wird. Ebenſo muß das: filius, qui ab initio et semper cum patre fuit, rec. II, 48. von Rufin herrühren, da das *ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν* beſtimmt rec. III, 2—11. gelehrt wird, wie wir oben geſehn. Geſteht Rufin doch ſelbſt in der Chriſtologie der Recognitionen geändert zu haben.

9) Eine Bekämpfung der ſ. g. Patripaſſianer iſt deutlich in der Stelle rec. III, 10. enthalten: Unum enim non est (nämlich der Vater und der Sohn), neque ipse sibi praecipit dicens, sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum. Gegen ebendieſelben iſt auch wohl die Stelle gerichtet (c. 11.): Unigenitus ipse quidem ingenitus non est, — — ab his vero, qui non diligenter inquisiverunt, ingenitus suspicabatur. Allerdings wäre es möglich dieſe Worte ſo zu faſſen «der Sohn iſt nicht unerzeugt» u. ſ. w. Aber nach dem ganzen Zuſammenhang, wie auch darnach, daß dem Verfaſſer der Begriff «Gott» und das ingenitus zuſammenfällt, iſt die Erklärung «der Sohn (unigenitus) iſt nicht mit dem Vater (ingenitus)

Demnach tritt uns in den Recognitionen eine eigenthümliche Form des Monarchianismus entgegen. — Wenn die beiden Klaſſen der Monarchianer, die Patripaſſianer und Artemoniten, von dem Intereſſe geleitet wurden, die Einheit Gottes zu retten, und deshalb jede Unterſcheidung mehrerer Hypoſtaſen im göttlichen Weſen verwarfen, ſo beſtand doch der ſehr bedeutende Unterſchied, daß die Erſtern daneben noch das eigenthümlich chriſtliche Intereſſe hatten, die Gottheit Chriſti feſtzuhalten, und deshalb das Eine göttliche Weſen in Chriſto erſcheinen ließen, die Letztern aber die Einheit nicht anders als durch Läugnung der Gottheit Chriſti retten zu können glaubten, und deshalb die höhere Natur in ihm als bloße göttliche Kraft auffaßten. Beiden gegenüber hatte die Kirchenlehre vor allem die Unterſcheidung des Vaters und Sohns als beſonderer Hypoſtaſen feſtzuhalten.

Mit dieſer letzten Claſſe der Monarchianer — den Artemoniten — ſtimmen die Recognitionen inſofern völlig überein, als ſie ebenfalls die Einheit Gottes nur durch Läugnung der Gottheit Chriſti retten zu können glauben. Aber während die Artemoniten die Gottheit Chriſti ſo beſtritten, daß ſie ſeine höhere Natur als bloße göttliche Kraft, nicht als eigne Hypoſtaſe auffaßten, ſtimmt der Verfaſſer der Recognitionen mit der Kirchenlehre gegen die Artemoniten darin völlig überein, daß er die höhere Natur Chriſti als eine eigene Hypoſtaſe betrachtete, auch darin, daß er der Subordinationstheorie huldigte, nur beſtritt er grade dadurch, daß er dieſe auf die Spitze trieb, die Gottheit des Sohns, während die Kirchenlehre die Gottheit deſſelben mit ihrer Subordinationstheorie zu vereinigen wußte. — Wie nun aber das monarchianiſche Syſtem der Recognitionen die Subordination ausbeutete, dieſe alſo ihnen nur das Mittel war um die Gottheit Chriſti bekämpfen zu können — (er iſt nicht ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, ſondern aus Nichts geſchaffen und hat einen Anfang des

identiſch, wie diejenigen behaupten, qui non diligenter inquisiverunt» viel natürlicher. — Es iſt übrigens zu bemerken, daß der Text grade in dieſem Abſchnitt (rec. III, 2—11.) dergeſtalt corrumpirt iſt, daß Manches gar kein Verſtändniß zuläßt.

Daſeins gehabt, ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν [10]), ebendeshalb kann er nicht Gott ſein) — ſo brauchte nur ſeine Gottheit zugeſtanden, das ganze Gewicht dagegen auf die Subordination gelegt zu werden, ſo war der Arianismus fertig.

Demnach iſt das Gemeinſame des Syſtems der Recognitionen mit dem Artemonitismus die Behauptung der Einheit Gottes durch Läugnung der Gottheit Chriſti, die Verſchiedenheit beſteht darin, daß der Artemonitismus die höhere Natur in Chriſto als bloße Kraft faßte, der Verfaſſer der Recognitionen aber als eigne Hypoſtaſe, dabei aber die Subordination ausbeutete, um die Gottheit Chriſti bekämpfen zu können. Ihr Gemeinſames mit der damaligen kirchlichen Richtung beſteht in der Annahme mehrerer Hypoſtaſen im göttlichen Weſen, wie in der Unterordnung des Sohns unter den Vater, die Verſchiedenheit darin, daß die Kirche dabei die Gottheit Chriſti feſthielt, die Recognitionen dieſelbe aber durch ſchärfer hervorgehobenen Subordinatianismus beſtritten. Ihr Gemeinſames mit dem Arianismus beſteht in der Hervorhebung der Subordination, die Verſchiedenheit darin, daß dieſe Hervorhebung den Recognitionen nur Mittel war, die Gottheit Chriſti zu bekämpfen, während der Arianismus ſeine Gottheit zugab, ſich aber dafür um ſo mehr an die Subordination hing, und dieſe zur Hauptſache erhob, welche bei den Recognitionen nur mehr Nebenſache und bloßes Mittel geweſen war, die Gottheit Chriſti bekämpfen zu können.

---

§. 10.

Die ſogenannte clementiniſche Epitome.

Die zweite Ueberarbeitung der Clementinen, die wir noch beſitzen, iſt die ſogenannte clementiniſche Epitome, zuerſt von Turnebus **Parisiis 1555** und ſodann von Cotelerius in ſeiner Sammlung der apoſtoliſchen Väter herausgegeben. Sie iſt ebenfalls in Form eines Briefes von Clemens an Jacobus verfaßt und führt die Aufſchrift: *Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης περὶ*

---

10) Vergl. die kurz vorher gegebene Auseinanderſetzung der Chriſtologie der Recognitionen.

τῶν πράξεων ἐπιδημιῶν τε καὶ κηρυγμάτων Πέτρου ἐπιτομή, ἐν ῇ καὶ ὁ αὐτοῦ συμπεριείληπται βίος πρὸς Ἰάκωβον ἐπίσκοπον Ἱεροσολύμων [1]). Die Erzählung iſt im Weſentlichen durchaus dieſelbe, wie in den Clementinen. Clemens, früh von Eltern und Brüdern getrennt, von Zweifeln umhergetrieben, deren Löſung er vergeblich in den heidniſchen Philoſophien ſucht, hört von Chriſto, reiſet nach Judäa und kommt mit Petrus in Cäſarea Stratonis zuſammen, durch den er für's Chriſtenthum gewonnen wird. Er begleitet ihn auf ſeinen verſchiedenen Reiſen und findet endlich ſeine Eltern und Brüder wieder.

Bis auf den Schluß iſt dieſe Epitome ein häufig ganz wörtlicher Auszug aus den Clementinen; nur ſind die häretiſchen Stellen ausgelaſſen, oder verändert. Es entſprechen ſich Epit. c. 1—11. u. h. I, 1—11., Epit. c. 12—16. u. h. I, 13—17., Epit. c. 17. u. h. I, 18., doch ſind hier die Abweichungen bedeutender, Epit. c. 18. u. h. XI, 25. 26. 27., Epit. c. 19. u. h. I, 21. 22., Epit. c. 20. 21. u. h. II, 1. 2., Epit. c. 22. u. h. II, 3. u. der Anfang von c. 12., Epit. c. 23. u. das Ende von h. II, 12. u. c. 13., Epit. c. 24. u. der Schluß von h. II, 18. u. c. 21., Epit. c. 25. 26. u. h. II, 22. 23., Epit. c. 27. u. h. II, 25. 26., Epit. c. 28—33. u. h. II, 27—32., Epit. c. 34. 35. u. h. III, 29—31., Epit. c. 36—41. u. h. III, 38—43., Epit. c. 42. u. h. III, 58. 59., Epit. c. 43. u. h. III, 60. u. c. 72., Epit. c. 44. u. h. III, 73. u. h. IV, 1., Epit. c. 45. u. h. IV, 4. 5., Epit. c. 46. u. h. IV, 6. 7., Epit. c. 47. u. h. IV, 8., Epit. c. 48. u. h. IV, 9. 10., Epit. c. 49. u. h. IV, 11. 12. 13., Epit. c. 50. u. h. IV, 13. 14., Epit. c. 51. u. h. IV, 16. u. c. 22., Epit. c. 52. u. h. IV, 23., Epit. c. 53. u. h. IV, 24. 25. u. h. VII, 1., Epit. c. 54. u. h. VII, 2. 3. 4., Epit. c. 55. u. h. VII, 5., Epit. c. 56. u. h. VII, 6. 8., Epit. c. 57. u. h. VII, 9., Epit. c. 58. u. h. VII, 10. 12., Epit. c. 59. u. h. VII, 12. u. h. VIII, 1., Epit. c. 60—62. u. h. VIII, 2—4., Epit. c. 63. u. h. VIII, 8., Epit. c. 64. u. h. VIII, 10. 23.,

---

1) Andere Inſchriften führt Cotelerius an in ſeiner Ausgabe der Epitome.

Daſeins gehabt, ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν [10]), ebendeshalb kann er nicht Gott ſein) — ſo brauchte nur ſeine Gottheit zugeſtanden, das ganze Gewicht dagegen auf die Subordination gelegt zu werden, ſo war der Arianismus fertig.

Demnach iſt das Gemeinſame des Syſtems der Recognitionen mit dem Artemonitismus die Behauptung der Einheit Gottes durch Läugnung der Gottheit Chriſti, die Verſchiedenheit beſteht darin, daß der Artemonitismus die höhere Natur in Chriſto als bloße Kraft faßte, der Verfaſſer der Recognitionen aber als eigne Hypoſtaſe, dabei aber die Subordination ausbeutete, um die Gottheit Chriſti bekämpfen zu können. Ihr Gemeinſames mit der damaligen kirchlichen Richtung beſteht in der Annahme mehrerer Hypoſtaſen im göttlichen Weſen, wie in der Unterordnung des Sohns unter den Vater, die Verſchiedenheit darin, daß die Kirche dabei die Gottheit Chriſti feſthielt, die Recognitionen dieſelbe aber durch ſchärfer hervorgehobenen Subordinatianismus beſtritten. Ihr Gemeinſames mit dem Arianismus beſteht in der Hervorhebung der Subordination, die Verſchiedenheit darin, daß dieſe Hervorhebung den Recognitionen nur Mittel war, die Gottheit Chriſti zu bekämpfen, während der Arianismus ſeine Gottheit zugab, ſich aber dafür um ſo mehr an die Subordination hing, und dieſe zur Hauptſache erhob, welche bei den Recognitionen nur mehr Nebenſache und bloßes Mittel geweſen war, die Gottheit Chriſti bekämpfen zu können.

---

§. 10.

Die ſogenannte clementiniſche Epitome.

Die zweite Ueberarbeitung der Clementinen, die wir noch beſitzen, iſt die ſogenannte clementiniſche Epitome, zuerſt von Turnebus Pariſiis 1555 und ſodann von Cotelerius in ſeiner Sammlung der apoſtoliſchen Väter herausgegeben. Sie iſt ebenfalls in Form eines Briefes von Clemens an Jacobus verfaßt und führt die Aufſchrift: Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης περὶ

---

10) Vergl. die kurz vorher gegebene Auseinanderſetzung der Chriſtologie der Recognitionen.

τῶν πράξεων ἐπιδημιῶν τε καὶ κηρυγμάτων Πέτρου ἐπιτομή, ἐν ᾗ καὶ ὁ αὐτοῦ συμπεριείληπται βίος πρὸς Ἰάκωβον ἐπίσκοπον Ἱεροσολύμων [1]). Die Erzählung iſt im Weſentlichen durchaus dieſelbe, wie in den Clementinen. Clemens, früh von Eltern und Brüdern getrennt, von Zweifeln umhergetrieben, deren Löſung er vergeblich in den heidniſchen Philoſophien ſucht, hört von Chriſto, reiſet nach Judäa und kommt mit Petrus in Cäſarea Stratonis zuſammen, durch den er für's Chriſtenthum gewonnen wird. Er begleitet ihn auf ſeinen verſchiedenen Reiſen und findet endlich ſeine Eltern und Brüder wieder.

Bis auf den Schluß iſt dieſe Epitome ein häufig ganz wörtlicher Auszug aus den Clementinen; nur ſind die häretiſchen Stellen ausgelaſſen, oder verändert. Es entſprechen ſich Epit. c. 1—11. u. h. I, 1—11., Epit. c. 12—16. u. h. I, 13—17., Epit. c. 17. u. h. I, 18., doch ſind hier die Abweichungen bedeutender, Epit. c. 18. u. h. XI, 25. 26. 27., Epit. c. 19. u. h. I, 21. 22., Epit. c. 20. 21. u. h. II, 1. 2., Epit. c. 22. u. h. II, 3. u. der Anfang von c. 12., Epit. c. 23. u. das Ende von h. II, 12. u. c. 13., Epit. c. 24. u. der Schluß von h. II, 18. u. c. 21., Epit. c. 25. 26. u. h. II, 22. 23., Epit. c. 27. u. h. II, 25. 26., Epit. c. 28—33. u. h. II, 27—32., Epit. c. 34. 35. u. h. III, 29—31., Epit. c. 36—41. u. h. III, 38—43., Epit. c. 42. u. h. III, 58. 59., Epit. c. 43. u. h. III, 60. u. c. 72., Epit. c. 44. u. h. III, 73. u. h. IV, 1., Epit. c. 45. u. h. IV, 4. 5., Epit. c. 46. u. h. IV, 6. 7., Epit. c. 47. u. h. IV, 8., Epit. c. 48. u. h. IV, 9. 10., Epit. c. 49. u. h. IV, 11. 12. 13., Epit. c. 50. u. h. IV, 13. 14., Epit. c. 51. u. h. IV, 16. u. c. 22., Epit. c. 52. u. h. IV, 23., Epit. c. 53. u. h. IV, 24. 25. u. h. VII, 1., Epit. c. 54. u. h. VII, 2. 3. 4., Epit. c. 55. u. h. VII, 5., Epit. c. 56. u. h. VII, 6. 8., Epit. c. 57. u. h. VII, 9., Epit. c. 58. u. h. VII, 10. 12., Epit. c. 59. u. h. VII, 12. u. h. VIII, 1., Epit. c. 60—62. u. h. VIII, 2—4., Epit. c. 63. u. h. VIII, 8., Epit. c. 64. u. h. VIII, 10. 23.,

1) Andere Inſchriften führt Cotelerius an in ſeiner Ausgabe der Epitome.

Epit. c. 65. u. h. VIII, 24., Epit. c. 66. u. h. IX, 1. u. 19. u. 23., Epit. c. 67. u. h. X, 1. 19. 26., Epit. c. 68. u. h. XI, 15. 29., Epit. c. 69. u. h. XI, 35. 36., Epit. c. 70. u. h. XII, 1., Epit. c. 71—95. u. h. XII, 3—27., Epit. c. 96. u. h. XII, 28. 29. 32., Epit. c. 97. u. h. XII, 33., Epit. c. 98—109. u. h. XIII, 1—12., Epit. c. 110—121. u. h. XIV, 1—12., Epit. c. 122. u. 123. u. h. XV, 1. 2., Epit. c. 124. u. h. XV, 3. 4., Epit. c. 125. u. h. XV, 5., Epit. c. 126. u. h. XV, 6. 8., Epit. c. 127. u. h. XV, 9. 10., Epit. c. 128. u. h. XV, 11., Epit. c. 129—132. u. h. XVI, 1—4., Epit. c. 133. im Anfang u. h. XVI, 21.

Hier verläßt der Verfaſſer die Clementinen und hält ſich bis zum 142ſten Capitel an den Schluß [2]) der Recognitionen. Dem Ende von Epit. c. 133. entſpricht rec. X, 52., Epit. c. 134. u. 135. iſt ſelbſtſtändig. Es entſprechen ſich Epit. c. 136. 137. u. rec. X, 53. 54., Epit. c. 138. u. rec. X, 56., Epit. c. 139. u. rec. X, 60., Epit. c. 140. u. rec. X, 65., Epit. c. 141. 142. entſpricht den letzten Capiteln der Recognitionen.

Wenn der Verfaſſer ſich in dem Vorhergehenden ganz dem geſchichtlichen Bericht der Clementinen und Recognitionen angeſchloſſen hatte, ſo führt er in den folgenden Capiteln die Erzählung weiter fort. Seine Eltern, ſo läßt er den Clemens weiter berichten, ſeien als der kaiſerlichen Familie verwandt, vom Kaiſer Tiberius nach Rom zurückgerufen, er aber mit ſeinen Brüdern bei Petrus geblieben und ſo endlich auch nach Rom gekommen, c. 143. und 144. Sind dieſe beiden Capitel ſelbſtſtändig, ſo iſt doch ſchon das gleich darauf Folgende, c. 145—147., wieder nur ein Auszug und zwar aus dem zu den Homilien gehörenden pſeudoclementiniſchen Briefe. Er ſei, erzählt Clemens weiter, kurz vor dem Tode des Petrus von ihm zum Biſchof der römiſchen Gemeinde ungeachtet ſeiner anfänglichen Weigerung eingeſetzt und habe den Auftrag erhalten, dem Jacobus ſowohl ſeinen Tod, als ſeine Lehrverkündigungen mitzutheilen.

---

2) Wir haben vorher §. 6. gezeigt, daß der Schluß der Homilien, der nicht auf uns gekommen iſt, ein anderer geweſen ſein muß als der der Recognitionen; der Verfaſſer der Epitome hält ſich hier an die Letztern.

Hier endet der angebliche Bericht des Clemens. Die folgenden Capitel, c. 148—173. enthalten einige Mittheilungen über die Wirkſamkeit des Clemens zu Rom und über ſeinen Märtyrertod, den er nach einer Verbannung in den pontiſchen Cherſoneſus unter dem Kaiſer Trajan erlitten haben ſoll. Nur c. 148. iſt ſelbſtſtändig, in den übrigen Capiteln c. 149—173. hat der Verfaſſer faſt wörtlich das gleichfalls von Cotelerius herausgegebene *μαρτύριον τοῦ ἁγίου Κλήμεντος* des Simeon Metaphraſtes benutzt. Der Schluß der Epitome, c. 174—179., iſt aus der dem Biſchof von Cherſon, Ephraim, beigelegten Schrift *περὶ τοῦ θαύματος τοῦ γεγονότος εἰς παῖδα ὑπὸ τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Κλήμεντος* [3]) entnommen. Das Meer, in welches Clemens verſenkt war, wird hier erzählt, trat jährlich einmal an ſeinem Todestage zurück, ſo daß man ungehindert bis zu ſeinen Ueberreſten gelangen konnte. Ein frommer Mann, der mit ſeiner Frau und ſeinem Sohne ebenfalls an einem jener Tage das Grab des Clemens beſuchte, verlor hier ſeinen Sohn, fand ihn aber nach einem Jahr wohlerhalten dort wieder vor.

So iſt die ganze Schrift eine höchſt armſelige Compilation aus andern, theilweiſe eben ſo dürftigen Schriften und in der That ganz ohne allen Werth, höchſtens geeignet, die Armſeligkeit einer Zeit, die an ſolchen Erzählungen Geſchmack finden konnte, ans Licht zu ſetzen.

Als den Verfaſſer hat Cotelerius, geſtützt auf die Marginalanmerkung einer Handſchrift, den Simeon Metaphraſtes bezeichnet. Wenn jedoch das *μαρτύριον τοῦ ἁγίου Κλήμεντος*, deſſen wir vorhin gedachten, von ihm herrührt, ſo kann er nicht wohl Verfaſſer unſerer Epitome geweſen ſein. Denn die Epitome enthält zugleich eine Benutzung der Schrift *περὶ τοῦ θαύματος κ. τ. λ.* [4]), welche aber deshalb ſpäter als das

3) Die gleichfalls von Cotelerius herausgegeben iſt. Ueber dieſe Schrift vergl. Lumper l. l. p. 53—56.

4) Daß der Verfaſſer der Epitome die Schrift *περὶ τοῦ θαύματος κ. τ. λ.* benutzt hat, und nicht umgekehrt der Verfaſſer dieſer die Epitome, ergibt ſich ſchon daraus, daß das 174ſte Capitel der Epitome, von welchem an dieſelbe mit der Schrift *περὶ τοῦ θαύματος* übereinſtimmt, ſich nicht recht an das Vorhergehende anſchließt, was offenbar

μαρτύριον entſtanden ſein muß, weil ſie ſich auf daſſelbe bezieht [5]). Iſt mithin Simeon Verfaſſer des *μαρτύριον*, ſo kann er nicht füglich auch der der Epitome geweſen ſein; wenn wir nicht annehmen wollten, er habe zuerſt das *μαρτύριον* verfaßt, ein Anderer kurze Zeit nachher die Schrift *περὶ τοῦ θαύματος*, und er ſodann beide benutzt, was gewiß höchſt unnatürlich iſt.

Noch iſt zu bemerken, daß außer dieſer Epitome nach dem Bericht des Cotelerius noch zwei andere in Handſchriften vorhanden ſind, wovon die eine wenig Abweichungen von der von Cotelerius herausgegebenen darbietet, die zweite dagegen bedeutend umfangreicher iſt. Beide gehören aber gleichfalls ſehr ſpäten Zeiten an, da ſie ebenfalls das *μαρτύριον* und die Schrift *περὶ τοῦ θαύματος* vorausſetzen.

---

§. 11.

Die übrigen verloren gegangenen Ueberarbeitungen der Clementinen, die kirchliche Recenſion derſelben und die *διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος*.

Außer jener Epitome gab es noch eine andere vom kirchlichen Standpunkt aus überarbeitete, jetzt bis auf wenige Bruchſtücke verloren gegangene Recenſion der Clementinen, wie wir ſogleich zeigen werden.

Anaſtaſius von Sinai (in der zweiten Hälfte des 6ten Jahrh.) führt in ſeinem *ὁδηγός* [1]) eine Stelle an, welche ziemlich mit einer Stelle aus den Clementinen, **h. II, 32. u. IV, 4.**, zuſammenſtimmt. Beide Stellen finden ſich gleichfalls verbunden und mit faſt ganz denſelben Abweichungen von den Clementinen, wie im Anaſtaſius, von Cedren in ſeiner *σύνοψις*

---

darauf hinweiſt, daß der Verfaſſer hier eine neue Schrift vor Augen gehabt, die er mit den frühern zu einem Ganzen verbinden wollte.

5) Vergl. c. 4: *ὡς καὶ ἡ τοῦ ἐνδόξου αὐτοῦ (Κλήμεντος) μαρτυρίου βίβλος δεδήλωκεν.*

1) Auch betitelt *ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις περὶ διαφόρων κεφαλαίων κ. τ. λ.* Vergl. die Antwort auf die zwanzigſte Frage (abgedruckt in Gretseri opera omnia, tom. XIV., Ratisbonae 1740., vergl. dort p. 280 seqq.).

ἱστοριῶν, als in einer Schrift des römiſchen Clemens befindlich angeführt[2]). Es entſteht hier alſo die Frage, woher haben beide dieſe Stellen entnommen. Aus unſern Clementinen? Allein wie wäre dann der Umſtand zu erklären, daß beide in ihren Abweichungen von denſelben zuſammentreffen, ferner daß beide h. II, 32. und IV, 4. mit einander verbinden? Wir könnten ſagen, Anaſtaſius habe unſere Clementinen vor ſich gehabt und ſowohl einige Aenderungen vorgenommen, als h. II, 32. mit IV, 4. verbunden, Cedren (der im 11ten Jahrhundert lebte) habe dann dieſe Stelle des Anaſtaſius ausgeſchrieben. Allein dieſer Ausweg erweiſet ſich als ungenügend, da Cedren eine ungleich längere Stelle anführt[3]), worunter ſich auch die von Anaſtaſius mitgetheilte befindet. Weiſet uns dieſer Umſtand auf eine gemeinſame Quelle hin, aus der beide ſchöpften, und können die Clementinen, wie wir ſie beſitzen, dieſelbe nicht geweſen ſein, weil beide in ihrer Abweichung von denſelben zuſammenſtimmen, ſo können beide nur eine den Clementinen verwandte Schrift vor Augen gehabt haben. Es kommt hinzu, daß auch Nicephorus Calliſti[4]) die Stellen h. II, 32. und IV, 4. mit einander verbunden anführt. Freilich gibt er nicht wörtlich den Text des Anaſtaſius und Cedren wieder, allein es erhellt auch keineswegs, daß er die Stelle wörtlich mittheilen wollte, da er gar nicht andeutet, daß er die Stelle aus einer fremden Schrift entlehnt hat[5]).

---

2) In der Ausgabe von Xylander p. 164. — — — *ἅτινα Κλήμης ὁ Ῥωμαῖος καὶ πάνσοφος μαθητὴς Πέτρου καὶ συνέκδημος διηγήσατο, ἀφ᾽ ὧν ὀλίγα συντάξομεν ἐνταῦθα.* Die darauf angeführte Stelle ſiehe Anm. 5.

3) Ueber dieſe Stelle gleich nachher.

4) h. e. II, 27.

5) Die betreffende Stelle lautet:

In den Clementinen.	bei Anaſtaſius.	bei Cedren.	bei Nicephorus.
Ἀνδριάντας ποιεῖ περιπατεῖν καὶ ἐπὶ πῦρ κυλιόμενος οὐ καίεται[1]), *ἐνίοτε*	*Ἀνδριάντας γὰρ ἐποίει περιπατεῖν, καὶ εἰς πῦρ κυλιόμενος οὐκ ἐκαίε-*	*Ἀνδριάντας γὰρ ἐποίει περιπατεῖν, εἰς πῦρ κυλιόμενος οὐκ ἐκαίετο*[1]),	*Καὶ γὰρ ἀνδριάντας κινεῖσθαι ἐποίει, καὶ τὰ κατ᾽ οἶκον σκεύη ἔνθεν κἀ-*

1) In den Clementinen ſteht das Präſens, im Anaſtaſius und

Wenn wir ſomit zur Annahme hingeführt werden, daß Anaſtaſius, Cedren und Nicephorus eine den Clementinen verwandte

In den Clementinen.	bei Anaſtaſius.	bei Cedren.	bei Nicephorus.
δὲ καὶ πέπαται καὶ ἐκ λίθων ἄρτους ποιεῖ, ὄφις γίνεται, εἰς αἶγα μεταμορφοῦται [2]), *διπρόσωπος γίνεται, εἰς χρυσὸν μεταβάλλεται, θύρας κεκλεισμένας ἀνοίγει, σίδηρον λύει, ἐν δείπνοις εἴδωλα παντοδαπῶν εἰδέων παρίστησι, τὰ ἐν οἰκίᾳ σκεύη ὡς αὐτόματα φερόμενα πρὸς ὑπηρεσίαν βλέπεσθαι ποιεῖ τῶν φερόντων οὐ βλεπομένων* [3]). h. IV, 4. — — — *καὶ προϊόντος αὐτοῦ ἀνδριάντες κινοῦνται, καὶ σκιαὶ πολλαὶ προηγοῦνται, ἅσπερ αὐτὰς ψυχὰς τῶν τεθνηκότων εἶναι λέγει* [4]),	*το* [1]), *εἰς ἀέρα ἵπτατο καὶ ἐκ λίθων ἄρτους ἐποίει, ὄφις ἐγίνετο καὶ εἰς ἕτερα ζῶα μετεμορφοῦτο* [2]), *διπρόσωπος ἐγένετο, εἰς χρυσὸν μετεβάλλετο, θύρας κεκλεισμένας ἤνοιγε, σιδηρᾶ δεσμὰ διέλυεν, ἐν δείπνοις εἴδωλα παντοδαπῶν εἰδέων παρίστα, τὰ ἔνοικα σκεύη ὡς αὐτόματα φερόμενα πρὸς ὑπηρεσίαν βλέπεσθαι ἐποίει τῶν φερόντων οὐχ ὁρωμένων* [3]), *σκιὰς πολλὰς προηγεῖσθαι αὐτοῦ παρεσκεύαζεν, ἅσπερ ψυχὰς τῶν τεθνηκότων εἶναι ἔφασκε* [4]), *πολλοὺς δὲ γόητα λέγειν αὐτὸν πει-*	*εἰς ἀέρα ἵπτατο, ἐκ λίθων ἄρτους ἐποίει, δράκων ἐγίνετο, εἰς χρυσὸν μετεβάλλετο καὶ εἰς ὄφεις καὶ ἕτερα ζῶα μετεμορφοῦτο* [2]), *διπρόσωπος ἐγένετο, θύρας κεκλεισμένας καὶ μεμοχλευμένας ἤνοιγε, σιδηρᾶ δεσμὰ διέλυεν, ἐν δείπνοις εἴδωλα παντοδαπῶν εἰδέων παρίστα, τὰ ἐν οἰκίᾳ σκεύη αὐτομάτως φέρεσθαι πρὸς ὑπηρεσίαν ἐποίει τῶν φερόντων οὐχ ὁρωμένων* [3]), *σκιὰς πολλὰς προηγεῖσθαι αὐτοῦ παρεσκεύαζεν, ἅσπερ ψυχὰς τῶν τεθνεώτων ἔφασκεν εἶναι* [4]), *πολλῶν δὲ γόητα καὶ πλάνον*	*κεῖθεν αὐτόματα μετετίθει, αὐτός τε πυρὶ βαλλόμενος οὐκ ἐκαίετο, καὶ εἰς ἀέρα ἀνίπτατο, ἐκ λίθων ἄρτους φαντάζων ἐποίει, δράκοντός τε μορφὴν ὑπεδύετο, καὶ εἰς διάφορα ζώων εἴδη ἠμείβετο, δύο πρόσωπα περικείμενος ἑωρᾶτο, εἰς χρυσὸν ἀθρόως μετεβάλλετο, θύρας μοχλοῖς καὶ κλεισὶ κατησφαλισμένας διήνοιγε ῥήματι καὶ δεσμὰ ἐκ σιδήρων διέλυε, κἀν τοῖς δείπνοις δὲ παντοδαπῶν εἰδέων εἴδωλα παρίστη, σκιάς τε προηγεῖσθαι αὐτοῦ πλείστας παρεσκεύαζεν, ἃς ψυχὰς εἶναι τῶν πά-*

Cedren hier, wie in der Folge das Imperfectum. Die beiden Letztern ſchieben auch abweichend von den Clementinen nach dem erſten Wort *γάρ* ein.

2) In den Clementinen ſteht: *ἐνίοτε δὲ καὶ πέπαται*, dafür Anaſtaſius und Cedren: *εἰς ἀέρα ἵπτατο*. Beide leſen ferner für das: *εἰς αἶγα* der Clementinen: *εἰς ἕτερα ζῶα*. Darin weicht Anaſtaſius von Cedren ab, daß der Letztere die Worte: *εἰς χρυσὸν μετεβάλλετο* früher ſetzt als der Erſtere. Offenbar war die Umſtellung dieſer Worte leicht möglich.

3) Die Clementinen: *σίδηρον λύει*, Anaſtaſius und Cedren: *σιδηρᾶ δεσμὰ διέλυεν*, die Clementinen: *οὐ βλεπομένων*, Anaſtaſius und Cedren: *οὐχ ὁρωμένων*. Die Abweichung beider unter einander iſt höchſt unbedeutend.

4) In den Clementinen: *σκιαὶ πολλαὶ προηγοῦνται*, im Anaſtaſius und Cedren: *σκιὰς πολλὰς προηγεῖσθαι αὐτοῦ παρεσκεύαζεν*, in beiden fehlt auch das «*αὐτὰς*» nach *ἅσπερ*, beide geben für das *λέγει* der Clementinen: *ἔφασκε*. Ganz unbedeutend iſt es, wenn Cedren von Anaſtaſius darin abweicht, daß er die ioniſche Form *τεθνεώτων* wählt und *εἶναι* nach *ἔφασκε* ſetzt.

Schrift benutzt haben, dies aber weder die Recognitionen, noch die Epitome geweſen ſein können, — beide weichen von dem Text des Anaſtaſius und Cedren weit mehr ab als die Clementinen, auch verbinden ſie nicht die Stellen h. II, 32. u. IV, 4. mit einander [6]) —, ſo ergibt ſich, daß es außer jenen beiden noch eine dritte den Clementinen verwandte Schrift gegeben hat, die (wie ſich aus dem Folgenden noch mehr ergeben wird) ebenfalls eine Ueberarbeitung der Clementinen war.

Ueber die Beſchaffenheit dieſer dritten Ueberarbeitung gibt uns die lange, von Cedren a. a. O. mitgetheilte Stelle nähern Aufſchluß. Der Anfang derſelben entſpricht dem 38ſten und 39ſten Capitel der dritten Homilie ziemlich wörtlich. Dann folgt gleich das 42ſte Capitel von der Mitte an, da in den Clementinen c. 40. und 41. und in der erſten Hälfte von c. 42. die Lehre von der Verfälſchung des alten Teſtaments enthalten iſt. Noch vor dem Ende von c. 42. iſt eine längere Stelle hinzugefügt, worin der Sündenfall erzählt wird — eine Lehre, die die Cle-

In den Clementinen.	bei Anaſtaſius.	bei Cedren.	bei Nicephorus.
πολλοὺς δὲ γόητα αὐτὸν ἐλέγχειν πειρωμένους διαλλάξας πρὸς ἑαυτὸν εὐθύστερον προφάσει εὐωχίας βοῦν θύσας καὶ ἑστιάσας αὐτοὺς διαφόροις νόσοις περιέβαλεν καὶ δαίμοσιν ὑπέβαλεν [5]).	ρωμένους διαλλάξας πρὸς αὐτὸν, ἔπειτα προφάσει εὐωχίας βοῦν θύσας καὶ ἑστιάσας αὐτοὺς διαφόροις νόσοις καὶ δαίμοσιν ὑπέβαλεν [5]).	αὐτὸν ἐλέγχειν πειρωμένων, διαλλάξας πρὸς ἑαυτὸν, ἔπειτα προφάσει εὐωχίας βοῦν θύσας καὶ ἑστιάσας αὐτοὺς διαφόρως δυσιάτοις νόσοις καὶ δαίμοσιν ὑπέβαλεν [5]).	λαι τεθνηκότων ἐληρώδει, οὐκ αὐτὸν δὲ μόνον πρὸς τὸ δοκοῦν μετεσχηματίζετο, ἀλλὰ καὶ οὓς ἤθελε πρὸς εἴδη παντοίων ζώων μετέβαλλε, καί τινας δὲ πλάνον πειρωμένους ἐλέγχειν προσωπείῳ τινὶ φιλίας ὑποποιησάμενος βοῦν θύων συνεστιᾶν ἐποίει κἀντεῦθεν ποικίλαις καὶ δυσιάτοις νόσοις καὶ δαίμοσιν ἀγρίοις ὑπέβαλεν.

5) Für das *εὐθύστερον* der Clementinen geben Anaſtaſius und Cedren *ἔπειτα*, das *περιέβαλεν* der Clementinen laſſen beide weg.

6) Die Recognitionen haben gar keine h. IV, 4. entſprechende Stelle, können alſo auch deshalb die benutzte Schrift nicht geweſen ſein; noch weniger die viel ſpätere Epitome.

Wenn wir ſomit zur Annahme hingeführt werden, daß Anaſtaſius, Cedren und Nicephorus eine den Clementinen verwandte

In den Clementinen.	bei Anaſtaſius.	bei Cedren.	bei Nicephorus.
δὲ καὶ πέπαται καὶ ἐκ λίθων ἄρτους ποιεῖ, ὄφις γίνεται, εἰς αἶγα μεταμορφοῦται [2]), διπρόσωπος γίνεται, εἰς χρυσὸν μεταβάλλεται, θύρας κεκλεισμένας ἀνοίγει, σίδηρον λύει, ἐν δείπνοις εἴδωλα παντοδαπῶν εἰδέων παρίστησι, τὰ ἐν οἰκίᾳ σκεύη ὡς αὐτόματα φερόμενα πρὸς ὑπηρεσίαν βλέπεσθαι ποιεῖ τῶν φερόντων οὐ βλεπομένων [3]). h. IV, 4. — — — καὶ προϊόντος αὐτοῦ ἀνδριάντες κινοῦνται, καὶ σκιαὶ πολλαὶ προηγοῦνται, ἅσπερ αὐτὰς ψυχὰς τῶν τεθνηκότων εἶναι λέγει [4]),	το [1]), εἰς ἀέρα ἵπτατο καὶ ἐκ λίθων ἄρτους ἐποίει, ὄφις ἐγίνετο καὶ εἰς ἕτερα ζῶα μετεμορφοῦτο [2]), διπρόσωπος ἐγένετο, εἰς χρυσὸν μετεβάλλετο, θύρας κεκλεισμένας ἤνοιγε, σιδηρᾶ δεσμὰ διέλυεν, ἐν δείπνοις εἴδωλα παντοδαπῶν εἰδέων παρίστα, τὰ ἔνοικα σκεύη ὡς αὐτόματα φερόμενα πρὸς ὑπηρεσίαν βλέπεσθαι ἐποίει τῶν φερόντων οὐχ ὁρωμένων [3]), σκιὰς πολλὰς προηγεῖσθαι αὐτοῦ παρεσκεύαζεν, ἅσπερ ψυχὰς τῶν τεθνηκότων εἶναι ἔφασκε [4]), πολλοὺς δὲ γόητα λέγειν αὐτὸν πει-	εἰς ἀέρα ἵπτατο, ἐκ λίθων ἄρτους ἐποίει, δράκων ἐγίνετο, εἰς χρυσὸν μετεβάλλετο καὶ εἰς ὄφεις καὶ ἕτερα ζῶα μετεμορφοῦτο [2]), διπρόσωπος ἐγένετο, θύρας κεκλεισμένας καὶ μεμοχλευμένας ἤνοιγε, σιδηρᾶ δεσμὰ διέλυεν, ἐν δείπνοις εἴδωλα παντοδαπῶν εἰδέων παρίστα, τὰ ἐν οἰκίᾳ σκεύη αὐτομάτως φέρεσθαι πρὸς ὑπηρεσίαν ἐποίει τῶν φερόντων οὐχ (ὁρωμένων [3]), σκιὰς πολλὰς προηγεῖσθαι αὐτοῦ παρεσκεύαζεν, ἅσπερ ψυχὰς τῶν τεθνεώτων ἔφασκεν εἶναι [4]), πολλῶν δὲ γόητα καὶ πλάνον	κεῖθεν αὐτόματα μετετίθει, αὐτός τε πυρὶ βαλλόμενος οὐκ ἐκαίετο, καὶ εἰς ἀέρα ἀνίπτατο, ἐκ λίθων ἄρτους φαντάζων ἐποίει, δράκοντός τε μορφὴν ὑπεδύετο, καὶ εἰς διάφορα ζώων εἴδη ἠμείβετο, δύο πρόσωπα περικείμενος ἑωρᾶτο, εἰς χρυσὸν ἀθρόως μετεβάλλετο, θύρας μοχλοῖς καὶ κλεισὶ κατησφαλισμένας διήνοιγε ῥήματι καὶ δεσμὰ ἐκ σιδήρων διέλυε, κἀν τοῖς δείπνοις δὲ παντοδαπῶν εἰδέων εἴδωλα παρίστη, σκιάς τε προηγεῖσθαι αὐτοῦ πλείστας παρεσκεύαζεν, ἃς ψυχὰς εἶναι τῶν πά-

Cedren hier, wie in der Folge das Imperfectum. Die beiden Letztern ſchieben auch abweichend von den Clementinen nach dem erſten Wort *γάρ* ein.

2) In den Clementinen ſteht: *ἐνίοτε δὲ καὶ πέπαται*, dafür Anaſtaſius und Cedren: *εἰς ἀέρα ἵπτατο*. Beide leſen ferner für das: *εἰς αἶγα* der Clementinen: *εἰς ἕτερα ζῶα*. Darin weicht Anaſtaſius von Cedren ab, daß der Letztere die Worte: *εἰς χρυσὸν μετεβάλλετο* früher ſetzt als der Erſtere. Offenbar war die Umſtellung dieſer Worte leicht möglich.

3) Die Clementinen: *σίδηρον λύει*, Anaſtaſius und Cedren: *σιδηρᾶ δεσμὰ διέλυεν*, die Clementinen: *οὐ βλεπομένων*, Anaſtaſius und Cedren: *οὐχ ὁρωμένων*. Die Abweichung beider unter einander iſt höchſt unbedeutend.

4) In den Clementinen: *σκιαὶ πολλαὶ προηγοῦνται*, im Anaſtaſius und Cedren: *σκιὰς πολλὰς προηγεῖσθαι αὐτοῦ παρεσκεύαζεν*, in beiden fehlt auch das «*αὐτὰς*» nach *ἅσπερ*, beide geben für das *λέγει* der Clementinen: *ἔφασκε*. Ganz unbedeutend iſt es, wenn Cedren von Anaſtaſius darin abweicht, daß er die ioniſche Form *τεθνεώτων* wählt und *εἶναι* nach *ἔφασκε* ſetzt.

Schrift benutzt haben, dies aber weder die Recognitionen, noch die Epitome geweſen ſein können, — beide weichen von dem Text des Anaſtaſius und Cedren weit mehr ab als die Clementinen, auch verbinden ſie nicht die Stellen h. II, 32. u. IV, 4. mit einander [6]) —, ſo ergibt ſich, daß es außer jenen beiden noch eine dritte den Clementinen verwandte Schrift gegeben hat, die (wie ſich aus dem Folgenden noch mehr ergeben wird) ebenfalls eine Ueberarbeitung der Clementinen war.

Ueber die Beſchaffenheit dieſer dritten Ueberarbeitung gibt uns die lange, von Cedren a. a. O. mitgetheilte Stelle nähern Aufſchluß. Der Anfang derſelben entſpricht dem 38ſten und 39ſten Capitel der dritten Homilie ziemlich wörtlich. Dann folgt gleich das 42ſte Capitel von der Mitte an, da in den Clementinen c. 40. und 41. und in der erſten Hälfte von c. 42. die Lehre von der Verfälſchung des alten Teſtaments enthalten iſt. Noch vor dem Ende von c. 42. iſt eine längere Stelle hinzugefügt, worin der Sündenfall erzählt wird — eine Lehre, die die Cle-

In den Clementinen.	bei Anaſtaſius.	bei Cedren.	bei Nicephorus.
πολλοὺς δὲ γόητα αὐτὸν ἐλέγχειν πειρωμένους διαλλάξας πρὸς ἑαυτὸν εὐθύστερον προφάσει εὐωχίας βοῦν θύσας καὶ ἑστιάσας αὐτοὺς διαφόροις νόσοις περιέβαλεν καὶ δαίμοσιν ὑπέβαλεν [5]).	ρωμένους διαλλάξας πρὸς αὐτόν, ἔπειτα προφάσει εὐωχίας βοῦν θύσας καὶ ἑστιάσας αὐτοὺς διαφόροις νόσοις καὶ δαίμοσιν ὑπέβαλεν [5]).	αὐτὸν ἐλέγχειν πειρωμένων, διαλλάξας πρὸς ἑαυτόν, ἔπειτα προφάσει εὐωχίας βοῦν θύσας καὶ ἑστιάσας αὐτοὺς διαφόρως δυσιάτοις νόσοις καὶ δαίμοσιν ὑπέβαλεν [5]).	λαι τεθνηκότων ἐληρώδει, οὐκ αὐτὸν δὲ μόνον πρὸς τὸ δοκοῦν μετεσχηματίζετο, ἀλλὰ καὶ οὓς ἤθελε πρὸς εἴδη παντοίων ζώων μετέβαλλε, καί τινας δὲ πλάνον πειρωμένους ἐλέγχειν προσωπείῳ τινὶ φιλίας ὑποποιησάμενος βοῦν θύων συνεστιᾶν ἐποίει κἀντεῦθεν ποικίλαις καὶ δυσιάτοις νόσοις καὶ δαίμοσιν ἀγρίοις ὑπέβαλεν.

5) Für das *εὐθύστερον* der Clementinen geben Anaſtaſius und Cedren *ἔπειτα*, das *περιέβαλεν* der Clementinen laſſen beide weg.

6) Die Recognitionen haben gar keine h. IV, 4. entſprechende Stelle, können alſo auch deshalb die benutzte Schrift nicht geweſen ſein; noch weniger die viel ſpätere Epitome.

mentinen verwerfen. Was dann folgt, ſtimmt mit dem Ende vom 42ſten Capitel und dem Anfang von c. 43. der dritten Homilie beinahe wörtlich zuſammen. Die Worte, welche nach dem Anfang dieſes Capitels in den Homilien ſtehn, enthalten die Lehre von der Verfälſchung der Schrift und ſind deshalb weggelaſſen. Das Folgende ſtimmt wieder mit dem Ende von c. 43. bis zum Anfang des 45ſten; aber wenn die Clementinen c. 44. nur den Moſes nennen, da ſie die altteſtamentlichen Propheten nicht als wahre Propheten anerkennen, ſo ſteht im Text des Cedren bei der Erwähnung des Moſes noch hinzugeſetzt: *καὶ οἱ λοιποὶ προφῆται,* wo die Erſteren Irrthümer im alten Teſtament finden, behauptet der clementiniſche Text des Cedren: *οἰκονομικῶς εἴρηται.* Ferner erklärt derſelbe David für einen Propheten [7]) und läßt die Stelle im 45ſten Capitel, wo der Fleiſchgenuß für etwas Unerlaubtes ausgegeben wird, weg. Die größere Hälfte von c. 45. und die folgenden Capitel bis zur Mitte des 55ſten, worin die Lehre von der Verfälſchung der Schrift vorgetragen wird, fehlt wiederum bei Cedren. Was dann folgt c. 55. nach der Mitte bis c. 58. ſteht wieder im clementiniſchen Text des Cedren, doch mit Auslaſſung des Häretiſchen; darauf folgt bei Letzterm unmittelbar die Stelle, welche auch Anaſtaſius und Nicephorus anführen, h. II, 32. und IV, 4. Was er darauf mittheilt, findet ſich nicht in den Clementinen. *Ταῦτα μέντοι καὶ ἕτερα τοιαῦτα,* ſchließt er, *γεγράφηκεν, ὡς ἔφη* (es iſt wohl zu leſen *ὡς ἔφην,* was ſich dann darauf bezieht, daß er gleich im Anfang erwähnt hat, die folgende Stelle ſei von Clemens, vergl. Anm. 2.) *Κλήμης λεχθῆναι καὶ πραχθῆναι ἐν Συρίᾳ.*

Die Schrift, welche Cedren unter dem Namen des Clemens anführt, aus der auch die Stelle des Anaſtaſius und Nicephorus entnommen iſt, war — das ergibt ſich mit voller Beſtimmtheit aus dem Mitgetheilten — eine Bearbeitung der Clementinen, welche das Häretiſche ausmerzte und längere Stellen beliebig hinzufügte. Welchen Titel dieſe Recenſion führte, erfahren wir durch Nicephorus Calliſti h. e. III, 18. Denn

---

7) Die Anſicht der Clementinen über David ſiehe Cap. II. §. 11. gegen Ende, und §. 13. Anm. 4.

wenn dieſer jene dritte Recenſion der Clementinen, wie wir oben geſehn, kannte, wenn dieſe Recenſion eine Ueberarbeitung war, worin das Häretiſche ausgelaſſen war, was wir gleichfalls gezeigt, ſo kann die Annahme keinem Bedenken unterliegen, wenn wir von ihm erfahren, die Schrift, welche Clementinen genannt werde, ſei von der Kirche vollkommen gebilligt (τὰ νῦν παρ' ἡμῖν Κλημέντια ὀνομαζόμενα — — — τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ εὐπαράδεκτα) [8]), daß jene dritte Recenſion der Clementinen ebenfalls die Benennung: τὰ Κλέμεντια führte. —

Wir treffen noch manche andere Spuren jener orthodoxen Clementinen an, die eben ſo ſehr dazu dienen, unſere Behauptung, daß es eine ſolche von der Epitome und den Recognitionen verſchiedene Ueberarbeitung der Clementinen und zwar vom kirchlichen Standpunkt aus gegeben habe, zu beſtätigen, als über die Beſchaffenheit dieſer Ueberarbeitung Licht zu verbreiten. — Zunächſt wird unſere Behauptung durch den Verfaſſer der athanaſianiſchen Synopſis beſtätigt, der nach der Anführung der Clementinen (vergl. Cap. I. §. 7. Anm. 3.) hinzuſetzt: ἐξ ὧν μετεφράσθησαν (ſind gleichſam aus der häretiſchen in die kirchliche Sprache überſetzt) ἐκλεγέντα τὰ ἀληθέστερα καὶ θεόπνευστα. — Sodann iſt hierher zu ziehen die Anmerkung eines alten Scholiaſten zu Euſeb's Kirchengeſchichte III, 38. [9]), worin dieſer die dem Clemens zugeſchriebenen Schriften gegen den Vorwurf des Euſeb οὐ δὲ καθαρὸν τῆς ἀποστολικῆς ὀρθοδοξίας ἀποσώζει τὸν χαρακτῆρα zu retten ſucht. Sicher hatte er eine orthodoxe Bearbeitung vor Augen, freilich kann dies ebenſowohl jene Epitome, als die Ausgabe, von der wir hier ſprechen, geweſen ſein.

Auch ſonſt noch finden wir Spuren dieſer dritten orthodoxen Bearbeitung der Clementinen. Zunächſt im chronicon paschale, wo aus dem Buche τὰ Κλημέντια eine Stelle an-

8) Fälſchlich meint alſo Cölln nach dem Vorgange von Cotelerius und Lardner, daß die Clementinen des Nicephorus die §. 10. beſprochene Epitome ſind. In dieſer findet ſich jene Stelle nicht, welche derſelbe mittheilt. Vergl. oben.

9) — — — τοῦ Κλήμεντος ἅπαντα ἐν σεμνυνομένοις ἐστὶ τοῖς τροφίμοις τῆς εὐσεβείας.

geführt wird, die ſich weder in den Clementinen, noch in den Recognitionen und der Epitome findet, wovon aber Aehnliches in den Erſtern, h. IX, 4., geleſen wird, die alſo mit großer Wahrſcheinlichkeit aus unſerer orthodoxen Recenſion entlehnt iſt [10]). Auch Maximus der Bekenner führt in ſeinen *κεφάλαια θεολογικά, ἤτοι ἐκλογαὶ ἐκ διαφόρων βιβλίων* [11]) und Johannes Damascenus in ſeinen eclogis [12]) mehrere Stellen an, die dem Text der Clementinen ſo nahe kommen, daß ſie am natürlichſten auf eine ihrer verſchiedenen Ueberarbeitungen, und weil ſie weder mit dem Text der Recognitionen noch der Epitome ſtimmen, auf unſere dritte Ueberarbeitung, auf die orthodoxe Recenſion derſelben (das Häretiſche der Clementinen iſt in jenen Stellen ausgelaſſen), zurückzuführen ſind.

Endlich hat Cotelerius eine längere Stelle mitgetheilt, welche der Verfaſſer der collectanea de dogmatibus ſidei ex script. eccl. (c. 1. *περὶ τῆς ἐν τριάδι καὶ ἐν μονάδι θεολογίας*) aus der Schrift «*τὰ Κλημέντια*» aufbewahrt hat, die ebenfalls höchſt wahrſcheinlich aus der orthodoxen Recenſion der Clementinen entnommen iſt, da ſich weder in unſern Clementinen, noch den Recognitionen und der Epitome auch nur eine ähnliche Stelle findet. Die mitgetheilte ziemlich lange Stelle ſucht die gleiche Ewigkeit des Vaters, Sohnes und Geiſtes zu erweiſen. Sehen wir ſo, daß dieſe dritte Ueberarbeitung ſich ausführlicher über den heiligen Geiſt verbreitete, ſo wird die

---

10) Vergl. Cap. I. §. 7. Anm. 1. Auch ein paar andere Stellen führt das genannte Chronicon an, die ebenfalls in dieſer Recenſion geſtanden haben werden.

11) c. 53. *περὶ ψυχῆς: Ἀθάνατοι πᾶσαι κ. τ. λ.* vergl. h. XI, 11. — Ebendaſelbſt: *Πάντων ἀναπνέουσαι κ. τ. λ.*, vergl. h. XVII, 10. u. c. 55.; *περὶ ἑκουσίου καὶ ἀκουσίου: Μάλιστα πάντων κ. τ. λ.* vergl. h. XI, 8.

12) Dieſe Schrift iſt, wie Oudinus (commentarius de script. eccles. tom. I. p. 1779.) zeigt, von Johannes Damascenus dem Jüngern, Archiepiscopus von Antiochia, gegen das Ende des 11ten Jahrhunderts verfaßt. Cotelerius hat mehrere hierher gehörige Stellen aus derſelben in ſeiner Ausgabe der Clementinen mitgetheilt. Vergl. ſeine Bemerkungen zu h. II, 36., h. II, 48. 49. 50., h. III, 8. 10., h. IV, 11., h. IX, 2.

Annahme, daß das von Cotelerius [13]) aus einem Codex der königl. Pariſer Bibliothek Nr. 1026. mitgetheilte Fragment über den heiligen Geiſt, welchem der Name des römiſchen Clemens voranſtand, ebenfalls in dieſer dritten Ueberarbeitung ſeinen Platz gefunden hat, gewiß als wahrſcheinlich erſcheinen müſſen, da ſich eine auch nur ähnliche Stelle in allen ſeinen ächten und unächten Schriften nicht nachweiſen läßt. Eben hierher werden wir auch eine Stelle beziehn, die Baſilius von Cäſarea in der Schrift de spiritu sancto c. 29. aus dem römiſchen Clemens anführt: ζῆ φησιν (nämlich Clemens) ὁ θεὸς καὶ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα ἅγιον [14]), ebenſo wie auch der Verfaſſer der disputatio contra Arium (tom. I. opp. Athan. ed. Paris. p. 135.) auf dieſelbe Rückſicht nimmt [15]).

Mag es auch immerhin unentſchieden bleiben, ob alle dieſe Stellen in der verloren gegangenen dritten Recenſion unſerer Clementinen geſtanden haben, ſo viel iſt jedenfalls durch die bisherigen Erörterungen außer allem Zweifel geſetzt, daß es eine ſolche Bearbeitung gegeben haben muß. Sie führte ebenfalls die Benennung «Clementinen» und muß ſchon im vierten Jahrhundert angefertigt ſein, da das chronicon paschale, deſſen erſter Theil nach der Mitte dieſes Jahrhunderts verfaßt iſt, und die pſeudoathanaſianiſche, nicht lange nach des Athanaſius Tode verfaßte Synopſis ihrer gedenken. Achten wir darauf, wie die Abfaſſung grade in die Zeit der arianiſchen und der mit dieſen zuſammenhängenden Streitigkeiten gefallen ſein muß, nehmen wir hinzu, daß ſie ſich ausführlicher über den heiligen Geiſt verbreitet hat [16]) und zwar im Sinne der Orthodoxie [17]), ſo möchte die Vermuthung nicht unbegründet daſtehn, daß ſie eben in Folge der genannten Streitigkeiten entſtand. Unſtreitig iſt

13) In der Anmerkung zu rec. I, 24.

14) Nach der Benedictiner Ausgabe, Paris 1730. tom. III. p. 61.

15) Vergl. Cotelerius zu rec. VIII, 9.

16) Während doch ihre Grundſchrift, die clementiniſchen Homilien, faſt gar nicht des heiligen Geiſtes Erwähnung thun.

17) Wie ſich denn Baſilius für ſeine Lehre hierüber auf dieſe Schrift berufen konnte, und wirklich in dem von Cotelerius aufbewahrten Fragment die gleiche Ewigkeit des Geiſtes mit dem Vater und Sohn behauptet wird.

ſie in der morgenländiſchen Kirche verfaßt, da ſie den Anführungen nach zu urtheilen faſt nur hier bekannt geweſen zu ſein ſcheint, wie umgekehrt die Recognitionen hauptſächlich im Abendland verbreitet waren.

Eine vierte Bearbeitung eines Theils der Clementinen waren vielleicht die ſchon früher beſprochenen *διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος*, deren ſchon Euſeb **h. e. III, 38.** als einer pſeudoclementiniſchen Schrift gedenkt, und die weder mit den Clementinen (vergl. Cap. **I.** §. **7.**), noch mit den Recognitionen (vergl. Cap. **III.** §. **3.**) identiſch ſind. Wenigſtens enthalten die Clementinen **h. IV.** u. **VI.** eine Disputation zwiſchen Clemens und Apion, und da es höchſt unwahrſcheinlich iſt, daß dieſe Disputation und jene *διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος* ganz unabhängig von einander entſtanden ſind, ſo iſt die Annahme, daß die Letzteren auf dem Grunde der Erſteren verfaßt ſind, doch gewiß weit natürlicher, als die umgekehrte Vorausſetzung, daß der Verfaſſer der Clementinen die *διάλογοι Πέτρου κ. τ. λ.* benutzt [18]), da die Clementinen durchweg den Eindruck von hoher Originalität und Selbſtſtändigkeit machen. Etwas Gewiſſes läßt ſich natürlich hierüber nicht ausmachen.

---

18) Was Grabe, spicileg. I. p. 273., annimmt.

Viertes Capitel.

Die Richtung der Clementinen. Der Ebionitismus nach ſeiner hiſtoriſchen und dogmatiſchen Seite. Zeit und Ort der Abfaſſung der Clementinen, ihre Tendenz, die Verhältniſſe, unter denen ſie entſtanden.

Wir haben in den beiden erſten Abſchnitten die Clementinen nach ihrer äußern (Cap. I.), wie innern (Cap. II.) Beſchaffenheit kennen gelernt. Indem wir jetzt daran gehen, die Entſtehung nach allen Seiten hin — d. h. die Richtung, aus der ſie hervorgegangen ſind, die Zeit und den Ort ihrer Abfaſſung, ihre Tendenz u. ſ. w. — ins Licht zu ſetzen, ſo iſt es hauptſächlich die Frage nach ihrer Richtung, welche vor allen andern hervortritt, und an deren Beantwortung ſich alle übrigen Unterſuchungen anſchließen. Die Antwort auf dieſe Frage lautet aber, wie wir dies früher geſehen, überaus verſchieden. Faſt allen religiöſen Erſcheinungen der erſten chriſtlichen Jahrhunderte iſt unſere Schrift zugeeignet worden, dem Ebionitismus, dem Nazaräismus, dem Gnoſticismus, der katholiſchen Kirche, der alexandriniſchen Religionsphiloſophie, dem Monarchianismus. Auf alle dieſe verſchiedenen Annahmen haben wir, ehe wir unſere Anſicht entwickeln und begründen können, näher einzugehn, vorläufig jedoch nur auf die beiden letzten, da wir die erſte ſelbſt theilen, und ſich für die Prüfung der andern im Verlauf der Unterſuchungen ein paſſenderer Ort darbieten wird.

---

§. 1.

Prüfung der verſchiedenen Annahmen in Betreff der Richtung der Clementinen.

Für ein Product der alexandriniſchen Religionsphiloſophie haben Mosheim, Hamberger, Schröckh, Gersdorf, Paniel und Dähne die Clementinen erklärt [1]); aber nur Mosheim und Dähne vertreten dieſe Annahme mit Gründen. Beide weichen jedoch bei genauerer Beſtimmung des chriſtlichen Alexandrinismus, dem der Verfaſſer gehuldigt haben ſoll, von einander ab.

Mosheim führt nämlich die Eigenthümlichkeit der Clementinen auf den **Neu**platonismus zurück. Der Verfaſſer iſt nach ihm ein alexandriniſcher Jude, der zu Alexandrien die Grundſätze der neuplatoniſchen Schule eingeſogen und ſie nach ſeinem Uebertritt zum Chriſtenthum theilweiſe in daſſelbe übergetragen hatte. **Autor Judaeus fuit, isque Alexandriae genitus et educatus** (in der Abhandlung **de turb. p. rec. Pl. eccl. p. 176.**) — — — **Imbutus erat — — sententiis Ammonii Plotini et reliquorum, quibus tanquam firmamentis et fulcris nitebatur recentior philosophia platonica** (p. 187.). Er führt für dieſe Annahme an:

1) Die Uebereinſtimmung des Pſeudoclemens in der Lehre von den Dämonen mit den Neuplatonikern. Wie Porphyrius, ſo lehre auch der Verfaſſer der Clementinen, daß die Dämonen an Thieropfern Gefallen fänden, dieſe daher von den Weiſen zu fliehen ſeien.

2) Wie die Neuplatoniker, ſo habe auch unſer Verfaſſer die Sterne für belebte Weſen und für eine Art von Göttern gehalten.

3) Nach beiden ſei es beſſer, ſich des Fleiſchgenuſſes zu enthalten.

4) Beiden ſei ferner gemeinſam die Annahme einer Alles durchdringenden Weltſeele,

5) das Hervorheben der menſchlichen Freiheit,

6) die Geſtattung der ſ. g. **fraus pia**.

---

1) Die betreffenden Schriften ſiehe in der Litteratur, Anm. 23. 26. 49.

Abgeſehen davon, daß Einiges nicht richtig ſein dürfte [2]), ſo leuchtet doch leicht ein, daß alles Vorgebrachte ebenſowenig das Eigenthümliche des Neuplatonismus als das der Clementinen bildet; ſo daß man ſich in der That wundern muß, wie dem großen Manne die Schwäche ſeines Beweiſes entgehen konnte. Zwar dürfen wir bei der Annahme Mosheims nicht erwarten, daß ſich alle Eigenthümlichkeiten des Neuplatonismus auch in den Clementinen wiederfinden; dieſe mußten in demſelben Grade ſchwinden, in welchem ſich der Verfaſſer dem Einfluß des Chriſtenthums hingab, aber wohl, daß der Grund für die Eigenthümlichkeit der Clementinen, d. h. für ihre Abweichungen von den damals herrſchenden Anſichten, ſich im Neuplatonismus nachweiſen laſſe. Dies iſt aber nicht im Geringſten der Fall. Wie ſollte wohl für ihre Behauptung der völligen Identität des Chriſtenthums und des wahren Judenthums, für ihre Unterſcheidung des ächten Judenthums von den ſpätern Verfälſchungen deſſelben — der altteſt. Religion —, für ihre Identificirung der Träger der beiden Religionen, des Adam, Enoch, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Moſes, Chriſtus ein auch nur ſcheinbarer Grund in der neuplatoniſchen Philoſophie aufgefunden werden können? Auf den eklektiſchen Charakter derſelben können wir uns gewiß nicht berufen, da die Clementinen doch das Heidenthum in allen ſeinen Geſtaltungen für abſolut verwerflich halten. Vergl. oben S. 135 ff. Mosheim hat einen andern Erklärungsverſuch eingeſchlagen. Er iſt der Anſicht, daß der Verfaſſer zur Annahme der Identität von Adam und Chriſtus gekommen ſei, indem er dem Einwurf, weshalb Chriſtus nicht früher erſchienen, habe begegnen wollen; zur Unterſcheidung der ächt jüdiſchen Religion von der altteſt., um die Gnoſtiker zu widerlegen, welche ſich für

---

2) Wenn auch aus der von Mosheim beigebrachten Stelle, h. III, 35., hervorgeht, daß die Clementinen die Sterne für belebte Weſen anſehn, ſo iſt doch die Behauptung, daß ſie dieſelben für eine Art von Göttern gehalten haben, durchaus unrichtig. Dies iſt nicht nur in keiner Stelle der Clementinen enthalten, ſondern auch mit ihrer Anſicht, vermöge welcher es unbedingt verwerflich iſt, irgend einem Andern außer dem Einen Gott den Namen «Gott» zu ertheilen (vergl. oben S. 134 ff. u. 144.), ſchlechthin unvereinbar.

§. 1.

Prüfung der verſchiedenen Annahmen in Betreff der Richtung der Clementinen.

Für ein Product der alexandriniſchen Religionsphiloſophie haben Mosheim, Hamberger, Schröckh, Gersdorf, Paniel und Dähne die Clementinen erklärt [1]; aber nur Mosheim und Dähne vertreten dieſe Annahme mit Gründen. Beide weichen jedoch bei genauerer Beſtimmung des chriſtlichen Alexandrinismus, dem der Verfaſſer gehuldigt haben ſoll, von einander ab.

Mosheim führt nämlich die Eigenthümlichkeit der Clementinen auf den **Neu**platonismus zurück. Der Verfaſſer iſt nach ihm ein alexandriniſcher Jude, der zu Alexandrien die Grundſätze der neuplatoniſchen Schule eingeſogen und ſie nach ſeinem Uebertritt zum Chriſtenthum theilweiſe in daſſelbe übergetragen hatte. **Autor Judaeus fuit, isque Alexandriae genitus et educatus** (in der Abhandlung **de turb. p. rec. Pl. eccl. p. 176.**) — — — **Imbutus erat — — sententiis Ammonii Plotini et reliquorum, quibus tanquam firmamentis et fulcris nitebatur recentior philosophia platonica (p. 187.).** Er führt für dieſe Annahme an:

1) Die Uebereinſtimmung des Pſeudoclemens in der Lehre von den Dämonen mit den Neuplatonikern. Wie Porphyrius, ſo lehre auch der Verfaſſer der Clementinen, daß die Dämonen an Thieropfern Gefallen fänden, dieſe daher von den Weiſen zu fliehen ſeien.

2) Wie die Neuplatoniker, ſo habe auch unſer Verfaſſer die Sterne für belebte Weſen und für eine Art von Göttern gehalten.

3) Nach beiden ſei es beſſer, ſich des Fleiſchgenuſſes zu enthalten.

4) Beiden ſei ferner gemeinſam die Annahme einer Alles durchdringenden Weltſeele,

5) das Hervorheben der menſchlichen Freiheit,

6) die Geſtattung der ſ. g. **fraus pia.**

---

1) Die betreffenden Schriften ſiehe in der Litteratur, Anm. 23. 26. 49.

Abgeſehen davon, daß Einiges nicht richtig ſein dürfte [2]), ſo leuchtet doch leicht ein, daß alles Vorgebrachte ebenſowenig das Eigenthümliche des Neuplatonismus als das der Clementinen bildet; ſo daß man ſich in der That wundern muß, wie dem großen Manne die Schwäche ſeines Beweiſes entgehen konnte. Zwar dürfen wir bei der Annahme Mosheims nicht erwarten, daß ſich alle Eigenthümlichkeiten des Neuplatonismus auch in den Clementinen wiederfinden; dieſe mußten in demſelben Grade ſchwinden, in welchem ſich der Verfaſſer dem Einfluß des Chriſtenthums hingab, aber wohl, daß der Grund für die Eigenthümlichkeit der Clementinen, d. h. für ihre Abweichungen von den damals herrſchenden Anſichten, ſich im Neuplatonismus nachweiſen laſſe. Dies iſt aber nicht im Geringſten der Fall. Wie ſollte wohl für ihre Behauptung der völligen Identität des Chriſtenthums und des wahren Judenthums, für ihre Unterſcheidung des ächten Judenthums von den ſpätern Verfälſchungen deſſelben — der altteſt. Religion —, für ihre Identificirung der Träger der beiden Religionen, des Adam, Enoch, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Moſes, Chriſtus ein auch nur ſcheinbarer Grund in der neuplatoniſchen Philoſophie aufgefunden werden können? Auf den eklektiſchen Charakter derſelben können wir uns gewiß nicht berufen, da die Clementinen doch das Heidenthum in allen ſeinen Geſtaltungen für abſolut verwerflich halten. Vergl. oben S. 135 ff. Mosheim hat einen andern Erklärungsverſuch eingeſchlagen. Er iſt der Anſicht, daß der Verfaſſer zur Annahme der Identität von Adam und Chriſtus gekommen ſei, indem er dem Einwurf, weshalb Chriſtus nicht früher erſchienen, habe begegnen wollen; zur Unterſcheidung der ächt jüdiſchen Religion von der altteſt., um die Gnoſtiker zu widerlegen, welche ſich für

---

2) Wenn auch aus der von Mosheim beigebrachten Stelle, h. III, 35., hervorgeht, daß die Clementinen die Sterne für belebte Weſen anſehn, ſo iſt doch die Behauptung, daß ſie dieſelben für eine Art von Göttern gehalten haben, durchaus unrichtig. Dies iſt nicht nur in keiner Stelle der Clementinen enthalten, ſondern auch mit ihrer Anſicht, vermöge welcher es unbedingt verwerflich iſt, irgend einem Andern außer dem Einen Gott den Namen «Gott» zu ertheilen (vergl. oben S. 134 ff. u. 144.), ſchlechthin unvereinbar.

ihre Behauptung, daß ein niederer Gott die Welt geſchaffen, auf die Stellen des alten Teſtaments beriefen, in denen nach ihrem Dafürhalten unwürdige Vorſtellungen von Gott enthalten waren. Wäre dies der Fall, dann hätten wir, weil in jenen Anſichten das ganze dogmatiſche Syſtem der Clementinen begründet iſt, einen genügenden Erklärungsgrund für alle ihre Eigenthümlichkeiten, und wir müßten ſie einem Mitgliede der katholiſchen Kirche beilegen, den nur die Oppoſition gegen die Gegner zu abweichenden Anſichten verleitet habe. Allein eben weil die bezeichneten Lehren die Grundlage des ganzen clementiniſchen Syſtems ſind, eben weil ſie mithin einen beſtimmten poſitiven Charakter tragen, können ſie unmöglich auf einem rein negativen Wege erklärt werden.

Es iſt nach dem Geſagten wohl nicht erſt nöthig, darauf aufmerkſam zu machen, welchen Contraſt das plotiniſche *ἕν* mit dem Anthropomorphismus der Clementinen bildet (vergl. oben S. **146** f.), wie verſchieden die neuplatoniſche Trias *τὸ ἕν, ὁ νοῦς, ἡ ψυχή* von der Trinitätslehre unſers Verfaſſers iſt (vergl. S. **138** ff.). Wo findet ſich in den Clementinen auch nur eine Spur vom *κόσμος νοητός* der Neuplatoniker, wie fern ſteht der Kosmogonie der Letztern die Schöpfungstheorie der Clementinen, anderer bedeutender Unterſchiede, daß die Clementinen die allegoriſche Interpretation durchaus verwerfen u. ſ. w., gar nicht zu gedenken.

Was endlich eine Ableitung der Clementinen aus dem Neuplatonismus völlig unmöglich macht, iſt der Umſtand, daß dieſer in einer Zeit entſtanden iſt, in welcher die Clementinen längſt verfaßt waren. Mosheim ſetzt die Entſtehung unſerer Schrift in den Anfang des dritten Jahrhunderts; allein da in dieſe Zeit ſchon eine Ueberarbeitung derſelben — die Recognitionen — fällt (Cap. **III.** §. 8.), ſo müſſen wir mit der Abfaſſung der Clementinen nothwendig ins zweite Jahrhundert zurückgehn (vergl. die ſpätern Unterſuchungen darüber). Nun aber lebte der Begründer der neuplatoniſchen Schule, Ammonius Sakkas, gegen das Ende des zweiten und im Anfang des dritten Jahrhunderts (er ſtarb nicht vor d. J. **243**). — Freilich iſt nicht zu läugnen, daß die allgemeine Denkart, von welcher der Neuplatonismus eine eigenthümliche, beſondere Form dar-

ſtellt, ſchon lange vorher als Platonismus (obwohl nicht mehr als der urſprüngliche, ſondern mit mannigfachen andern Elementen verſetzte) beſtanden hatte [3]). Sonach wäre es der Zeit nach wohl zuläſſig, auf dieſen die Clementinen zurückzuführen. Wollen wir dies annehmen, dann liegt die Anſicht von Dähne nahe, welcher die Clementinen durch die Vermittlung der jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie mit dem Platonismus in Verbindung bringt.

Nach Dähne ſind die Clementinen nämlich das Product eines in der jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie gebildeten Judenchriſten (Chriſtuspartei S. 57 ff. S. 98 ff.). Zur Begründung dieſer Annahme bringt er Folgendes bei:

1) Die Offenbarungstheorie der Clementinen ſtimme mit der der jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie vollkommen überein, da beide die Offenbarung «als eine innere, auf einer endlichen, weſentlichen Vereinigung des menſchlichen Geiſtes mit dem göttlichen Logos ruhende» auffaſſen, deren Möglichkeit «in dem angebornen Wahrheitskeim, welchen jeder Menſch vermöge ſeines göttlichen Geiſtes in ſich trage», gegeben ſei. S. 57 ff.

Es iſt wahr, daß die Clementinen und Philo denſelben Vermittler der Schöpfung [4]) wie der Offenbarung kennen, die Erſtern die Sophia, der Letztere den Logos. Allein wie dies unmöglich eine Abhängigkeit beweiſen kann, ſo wird eine ſolche ſchon dadurch höchſt unwahrſcheinlich, daß ſich in den Clementinen nicht allein die Bezeichnung Logos gar nicht findet, obwohl ſie die Sophia auf mannigfache andere Weiſe umſchreiben (vergl. oben S. 139 f.) [5]), ſondern daß ſie auch ihrer Sophia

---

3) Wie nahe kommt nicht namentlich Numenius den Lehren der Neuplatoniker! Vergl. beſonders Ritter, Geſchichte der Philoſophie, Theil IV., Hamburg 1834. S. 527 ff. u. 537.

4) In der Lehre von der Schöpfung iſt auch der Unterſchied zu beachten, daß Philo eine von Ewigkeit neben Gott exiſtirende Materie annahm, aus der die Welt in ihrer gegenwärtigen Geſtalt geformt ſei. Vergl. Dähne, jüdiſch-alex. Religionsphiloſ. S. 183 ff. Anders die Clementinen. Siehe oben S. 153 ff.

5) Was um ſo weniger als unbedeutend angeſehn werden darf, je tiefer dieſe Bezeichnung im Syſtem der Alexandriner begründet iſt (vergl. Dähne, jüdiſch-alex. Rel.phil. S. 210.) und je conſtanter ſich dieſelbe bei allen denen findet, welche von der jüdiſch-alex. Rel.phil. berührt ſind.

eine weſentlich andere Stellung ertheilen, als Philo ſeinem Logos. Denn während im Syſtem des Letztern der Logos das Medium iſt, durch welches ſich die höchſte Gottheit offenbart, ſo ſtellen die Clementinen der Sophia, als der rechten Hand Gottes, noch ſeine linke — den Teufel — zur Seite, die erſte zum Herrſcher über das künftige, ewige Reich, der Teufel zum Herrn der Gegenwart eingeſetzt — beide vollſtrecken nur den Willen Gottes [6]). Der bedeutendſte Unterſchied iſt aber, daß nach den Clementinen die Sophia ſelbſt in Adam Menſch geworden iſt, mithin allen Menſchen vermöge ihrer Abſtammung von Adam einwohnt, wenn ſie gleich in dieſen wegen der Verbindung mit der animaliſchen Seele nicht in ungetrübter Reinheit hervortreten kann [7]), dagegen die vernünftige Seele des Menſchen nach Philo ſo wenig mit dem Logos identiſch, daß ſie nur ein Abbild deſſelben iſt, wie der Logos ſelbſt das Abbild des höchſten Gottes [8]). Hierin iſt denn auch *die erſte und hauptſächlichſte* Differenz zwiſchen beiden in Hinſicht auf die Offenbarung begründet — ihre verſchiedene Inſpirationstheorie. Wie Philo die vernünftige Seele tief unter den Logos ſtellte, ſo mußte er die Zuſtände, in denen die Offenbarung erfolgte, als ekſtatiſche auffaſſen, als Zuſtände, in denen das menſchliche Bewußtſein zurücktritt, und nur Gott durch den Mund des Propheten redet [9]), welche aber ebendeshalb auch vorübergehend ſind. Daß die Clementinen gegen dieſe Faſſung der Inſpiration ausdrücklich polemiſiren, haben wir früher geſehen. Wie ſie

---

6) Vergl. oben S. 160 ff.

7) Vergl. S. 172 f.

8) Vergl. Dähne a. a. O. S. 296 ff. Anmerk. und S. 341.

Mit dieſer Differenz hängt auch zuſammen, daß die Clementinen Gott in viel unmittelbarere Verbindung mit dem Menſchen bringen, als der jüdiſche Alexandrinismus. Die Clementinen ſuchen Gott als ein Weſen darzuſtellen, welches Alle mit der größten Liebe umfaſſen müßten, und kommen ſo dazu, Gott eine menſchliche Geſtalt beizulegen. Vergl. oben S. 146 f. Wie ferne ſteht aber dem Anthropomorphismus unſers Verfaſſers das ὄν des Philo! Sollte dieſe Verſchiedenheit nicht ſchon allein geeignet ſein, gegen die Ableitung der Clementinen laus dem Alexandrinismus Bedenken zu erregen?

9) Vergl. die von Schwegler (d. Mont. S. 100.) beigebrachten Stellen. Auch Dähne S. 388 ff. u. öfter.

geltend machen, daß die Sophia ſelbſt in Adam wie in allen andern wahren Propheten erſchienen ſei [10]), ſo mußten ſie nachdrücklich darauf dringen, daß der wahre Prophet ein klares Bewußtſein von dem habe, was er rede, und immer den Geiſt beſitze. Vergl. oben S. 187. [11]).

Hiermit hängt eine zweite Verſchiedenheit eng zuſammen, die Nothwendigkeit einer äußern geſchichtlichen Offenbarung betreffend. Nach Philo, wie nach den Clementinen iſt der Menſch durch ſich ſelbſt nicht im Stande zur Wahrheit zu gelangen. Aber nach Philo kann ein Jeder derſelben göttlichen Erleuchtung theilhaftig werden wie die Propheten; er kennt keinen weſentlichen Unterſchied zwiſchen der einem jeden Guten zu Theil werdenden Erleuchtung und der den Propheten zu Theil gewordenen (vergl. Dähne S. 30. Anm. S. 387 ff. Anm.), *παντὶ ἀνθρώπῳ ἀστείῳ ὁ ἱερὸς λόγος προφητείαν μαρτυρεῖ.* Daher kann von einer Nothwendigkeit einer äußern geſchichtlichen Offenbarung im Syſtem des jüdiſchen Alexandrinismus nicht die Rede ſein. Zwar hält Philo als Jude die Autorität der heiligen Bücher entſchieden feſt; wenn aber nach ihm ein jeder Gute ein Prophet iſt, wenn eine prophetiſche Erleuchtung ſelbſt zum tiefern Verſtändniß der Schrift nothwendig iſt (*τοὺς πατρίους νόμους ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέου*) [12]), dann mußte offenbar der innern Offenbarung gegenüber der Werth der hiſtoriſchen mehr ſchwinden. Wie aber die Clementinen eine momentane Erleuchtung entſchieden zurückweiſen und als wahre Propheten nur die betrachten, in denen die Sophia ſelbſt erſchienen iſt — ſelbſt Petrus iſt nicht ein Prophet, ſondern nur ein Schüler deſſelben —, ſo heben ſie auf's Beſtimmteſte die Nothwendigkeit einer äußern geſchichtlichen Offenbarung hervor [13]). Denn wenn

---

10) Vergl. Cap. II. §. 1. u. 13.

11) Hierin iſt denn auch die weitere Verſchiedenheit begründet, daß die Clementinen die allegoriſche Auslegung der Alexandriner entſchieden verwerfen.

12) Vergl. Dähne S. 74., ferner S. 389. Schwegler S. 100.

13) Hiermit ſteht die Differenz der Clementinen von den jüdiſchen Alexandrinern, daß die Erſtern den altteſt. Urkunden nur einen ſehr ge-

jeder Menſch vermöge ſeiner Abſtammung von Adam an der Sophia Theil hat, ſo iſt dieſe doch im Menſchen durch die Verbindung mit der animaliſchen — von Eva herrührenden — ψυχή dergeſtalt gebunden, daß er durch ſich ſelbſt nie zur Wahrheit zu gelangen vermag. Deshalb iſt er der äußern hiſtoriſchen Offenbarung ebenſoſehr benöthigt, als es nur des Anſchließens an dieſe bedarf, damit ſein Wahrheitsſinn erſchloſſen, und das zuerſt auf Autorität Angenommene ein Inneres werde[14]).

Eine dritte Differenz betrifft die Perſon des wahren Propheten. Nach den Clementinen ſind außer Jeſus nur Adam, Henoch, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Moſes die Träger der wahren Prophetie, alle Bücher des alt. Teſt., außer dem Pentateuch[15]), rühren von der falſchen Prophetie her. Allerdings ertheilt auch Philo dem Moſes eine Priorität, er nennt ihn

---

ringen Werth beilegen, die Letztern dagegen eine wörtliche Eingebung derſelben annehmen, nur in ſcheinbarem Widerſpruch. Denn die wörtliche Eingebung beruht bei Philo auf ſeiner Auffaſſung der Inſpiration, wonach der göttliche Geiſt durchaus das Agens, der Menſch das bloße ὄργανον deſſelben iſt. Da aber, nach ihm, wie wir oben geſehen, ein Jeder einer ſolchen Inſpiration theilhaftig werden kann, ja der tiefe Sinn der heiligen Schrift, dem blinden und ungeweihten Auge der Menge verſchloſſen, nur durch eine eigentliche Eingebung Gottes erkennbar iſt, ſo mußte eben mit dieſer Annahme der Werth der hiſtoriſchen Offenbarung ungeachtet der Behauptung einer wörtlichen Inſpiration der heiligen Schrift ſehr ſchwinden, wogegen die Annahme der Clementinen, daß alle altteſt. Schriften außer dem Pentateuch von der falſchen Prophetie herrühren, der Pentateuch aber wegen ſeiner nachmoſaiſchen Abfaſſung neben dem ächt Moſaiſchen auch vieles Irrige und Unwahre enthalte, mit ihrer Behauptung der Nothwendigkeit einer äußern, geſchichtlichen Offenbarung durchaus in keinem Widerſpruch ſteht, da nach ihrer Vorausſetzung die durch die wahren Propheten verkündigte und für den Menſchen nur durch ihre Vermittlung erreichbare Wahrheit bis auf Chriſtus in geheimer Tradition fortgepflanzt, von ihm aber zum Gemeingut Aller erhoben iſt.

14) Unrichtig iſt es, wenn Dähne (Chriſtuspartei S. 57—62.), ebenſo wie Baumgarten-Cruſius und Hagenbach, nur die eine Seite der clementiniſchen Offenbarungstheorie — die innere — hervorhebt. Vergl. Cap. II. §. 11.

15) Obwohl auch der Pentateuch nach ihrer Annahme viele verfälſchte Stellen enthält. Vergl. oben S. 196.

den ἀρχιπροφήτην, den δοκιμώτατον προφητῶν[16]), und ordnet ihm die übrigen heiligen Schriftſteller als ſeine Erklärer unter, allein dies iſt doch nur ein Gradunterſchied, auch bei ihnen findet er eigenthümliche göttliche Geheimniſſe (Dähne S. 31.), von der Anſicht der Clementinen, die in den ſpätern heiligen Schriftſtellern falſche Propheten erblicken, iſt er ſomit weit entfernt. — Und wenn die Clementinen alle wahren Propheten als Erſcheinungsformen der Sophia identificiren, ſo weiß Philo hiervon gar nichts. — Alle dieſe drei höchſt bedeutenden Differenzen hat Dähne ganz unbeachtet gelaſſen.

2) Dies führt uns auf den zweiten von Dähne für ſeine Anſicht geltend gemachten Punkt, wonach er die clementiniſche Identificirung von Adam und Chriſtus vom alexandriniſchen Standpunkt aus erklären will. «Zufolge einer ganz eigenthümlichen Umdeutung der dem moſaiſchen Geſetz voraufgeſchickten geſchichtlichen Nachrichten faßten die Alexandriner» — ſo entwickelt Dähne ſeine Anſicht Chriſtuspartei S. 102 ff. — «die dort genannten Perſonen, ohne ihr geſchichtliches Erſcheinen im Allgemeinen aufzuheben, doch zugleich auch im höhern, myſtiſchen Verſtande als Seelenzuſtände des Menſchen auf, und ſahen denn namentlich den Adam als das Symbol des reinen mit dem Körper noch nicht verbundenen menſchlichen und, weil ſie Geiſtiges und Göttliches nicht ſonderten, göttlichen Geiſtes an. Dieſer Deutung zufolge konnte man behaupten — wie dies der Verfaſſer der Clementinen thut — daß Adam wie in allen beſſern Menſchen, ſo namentlich in den Propheten, ganz beſonders aber in Chriſto wiedergekehrt ſei».

Zunächſt iſt zu entgegnen, daß die jüdiſchen Alexandriner doch Adam nur als das Symbol des reinen menſchlichen Geiſtes betrachteten; und ſowohl die, welche der allegoriſchen Erklärung gegenüber die objective Realität und Wahrheit der Geſchichte und des Buchſtabens ganz aufgaben[17]), als auch diejenigen, welche, wie Philo ſelbſt — ohne Zweifel die Mehr-

16) Vergl. Bleek's Hebräerbrief, Abtheil. II. Berlin 1836. S. 17., Dähne, a. a. O. S. 29. Anm., Hartmann, Verbindung des alt. Teſt. mit dem neuen, Hamburg 1831. S. 76 f.

17) Vergl. Dähne, jüd. alex. Rel.phil. I. S. 66., Neander, Kirchengeſchichte I. 99.

zahl — den buchſtäblichen Sinn neben dem allegoriſchen überall mit Ausnahme weniger Stellen feſthielten, waren, obwohl ſie den Adam höher ſtellten als ſeine Nachkommen [18]), doch fern davon, das, was ſie ſymboliſch in ihm dargeſtellt fanden, auf ſeine hiſtoriſche Erſcheinung zu übertragen, wie ſie ihn auch keineswegs von der Sünde freiſprachen. So wäre wohl begreiflich, wie ein zum Chriſtenthum übergetretener jüdiſcher Alexandriner in der hiſtoriſchen Perſon Chriſti das realiſirt finden mochte, was er in Adam ſymboliſch vorgebildet erblickte, aber nie, wie ein ſolcher den geſchichtlichen Adam mit Chriſto identificiren konnte. Dies thun aber die Clementinen mit ihrer Annahme, daß die Sophia in Adam wie in Chriſto erſchienen ſei [19]).

Das iſt der Eine höchſt bedeutende Unterſchied der Clementinen von den jüdiſchen Alexandrinern, daß die Erſtern auf den geſchichtlichen Adam übertragen, was die Letztern nur ſymboliſch in ihm dargeſtellt glaubten. Aber auch hiervon abgeſehen müſſen wir ſagen, daß der jüdiſche Alexandrinismus keineswegs der Boden war, aus dem die clementiniſche Identificirung von Adam und Chriſtus hervorgehen konnte. Erwarteten die Alexandriner wirklich, was nach Dähne's Bemerkungen (S. 437 ff.) keineswegs unwahrſcheinlich iſt, daß der Logos ſelbſt als Meſſias erſcheinen werde, ſo erhoben ſie ihn ſelbſt ja weit über das, was ſie in Adam ſymboliſch angedeutet fanden, und es wäre unbegreiflich, wie ein zum Chriſtenthum übergetretener Alexandriner auch Adam als den Menſch gewordenen Logos betrachten konnte. Erwarteten ſie aber im Meſſias nur das verwirklicht, was ſie in Adam ſymboliſch dargeſtellt fanden, ſo wäre die clementiniſche Annahme, daß die Sophia (der Logos der Alexandriner) in beiden erſchienen ſei, nicht minder unerklärlich. Nehmen wir noch hinzu, daß dieſe Annahme in den Clementinen eng mit der Behauptung zuſammenhängt, daß die Sophia auch in Henoch, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Moſes Menſch geworden iſt, daß aber die jüdiſchen Alexandriner Enos, Henoch, Noah nur als Symbol der niedern bür-

18) Vergl. Dähne S. 255.

19) Vergl. oben S. 194 ff. u. öfter.

gerlichen Tugend [20]) (ihrer Unterſcheidung der Tugend in eine niedere und höhere gemäß, vergl. Dähne S. 369 ff.) erblickten, ſo wird vollends klar, daß es der Alexandrinismus nicht iſt, dem dieſe Anſicht der Clementinen entſproſſen ſein kann.

Wenn ſonach die Berührungspunkte, welche Dähne zwiſchen unſerer Schrift und dem jüdiſchen Alexandrinismus hat finden wollen, bei genauerer Betrachtung ſchwinden, wenn überall tiefer liegende Differenzen hervortreten, wo ſcheinbar Harmonie obwaltet, wenn ſich, — wie wir dies bei der Widerlegung der Dähneſchen Argumente Gelegenheit gehabt haben hervorzuheben, — grade von den eigenthümlichen Vorſtellungen der Clementinen nichts Analoges in der jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie findet, dann werden wir ſicher die Anſicht vom alexandriniſchen Urſprung der Clementinen zurückweiſen müſſen.

Die zweite Annahme, die wir hier genauer zu prüfen haben, iſt die ſchon von Cölln und nach ihm beſonders von Schenkel [21]) geltend gemachte, nach der die Clementinen von einem römiſchen Monarchianer vor der Zeit Victor's verfaßt ſein ſollen. Schenkel geht von der vielbeſprochenen Stelle des Euſeb h. e. V, 28. aus. Der Ungenannte, aus dem die dortige Beſchreibung der Artemoniten entlehnt iſt, beruft ſich zur Widerlegung ihrer Behauptung, daß ihre Lehre die von Anfang an bis zur Zeit des römiſchen Victor herrſchende geweſen ſei, auf Juſtin, Miltiades, Tatian u. a., *ἐν οἷς ἅπασι θεολογεῖται ὁ Χριστός*. Weshalb, frägt Schenkel, übergeht er den römiſchen Clemens? Der Grund könne kein anderer ſein, als weil dieſer für den Verfaſſer der Clementinen gegolten habe. Ex erudito igitur, fährt er fort, veterique opinioni de Christi persona (d. h. nach Schenkel der artemonitiſchen) addicto viro ante Victoris tempora hoc opus exaratum — — — crediderim. Allein geſetzt auch, der Ungenannte habe ſich aus dem Grunde nicht auf den römiſchen Clemens berufen, weil er dieſen für den Verfaſſer der Clementinen hielt, ſo kann hieraus doch unmöglich der artemonitiſche Charakter der

20) Wogegen ſie Abraham, Iſaak und Jakob als Symbol der höhern Tugend anſahn. Vergl. Dähne S. 365 ff.

21) Vergl. die Litteratur Anm. 46.

Clementinen gefolgert werden, da die Läugnung der Gottheit Chriſti keineswegs bloß den Artemoniten eigen war. Indeſſen ſcheint auch Schenkel dies nicht als eigentliches Argument, ſondern nur als Einleitung zu ſeinen nachfolgenden drei Gründen zu betrachten.

1) Als erſten Grund führt Schenkel die Uebereinſtimmung in der Läugnung der Gottheit Chriſti an, de eccl. corinth. p. 54. Daß die Clementinen wie die Artemoniten die Gottheit Chriſti bekämpfen (über die Erſtern vergl. oben S. 143 f.), leidet keinen Zweifel. Allein wenn doch nicht in Abrede geſtellt werden kann, daß auch andere Parteien als die Artemoniten dieſelbe nicht anerkannten, ſo kann die Uebereinſtimmung der Clementinen mit den Artemoniten in dieſem Punkte doch nur dann Bedeutung haben, wenn auch die Art und Weiſe, wie beide die Gottheit Chriſti beſtreiten, dieſelbe iſt. Dies iſt aber keineswegs der Fall. Die Artemoniten läugneten ſeine Gottheit, indem ſie die höhere Natur in ihm als bloße Gotteskraft faßten, wogegen nach den Clementinen ſeine höhere Natur — die Sophia — ein von Gott hypoſtatiſch verſchiedenes Weſen iſt, gegen deſſen Gottheit ſie das Gezeugtſein geltend machen, indem ſie davon ausgehn, nur wer in Allem einem Andern ähnlich ſei, könne mit demſelben Namen, wie dieſer, benannt werden (vergl. oben S. 143.).

2) Noch weit weniger vermag der zweite von Schenkel hervorgehobene Punkt das zu beweiſen, was er ſoll. Schenkel glaubt, die Stelle des Euſeb, h. e. V, 28., wo von den Artemoniten geſagt wird, *γραφὰς μὲν ϑείας ἀφόβως ῥεραδιουργήκασιν*, und etwas weiterhin *ταῖς ϑείαις γραφαῖς ἀφόβως ἐπέβαλον τὰς χεῖρας, λέγοντες αὐτὰς διωρϑωκέναι*, auf's alte Teſtament beziehen und daraus entnehmen zu müſſen, daß ſie alle Stellen, welche die Einheit Gottes ſcheinbar beeinträchtigten, änderten, unter dem Vorgeben, ſie zu berichtigen. Hierin findet er daſſelbe Verfahren, wie in den Clementinen, welche alle ſolche Stellen für verfälſcht erklärten.

Wir wollen mit Schenkel nicht darüber rechten, daß er die angeführten Worte nur auf das alte Teſtament bezieht [22]).

22) Nach meiner Anſicht iſt bei den angeführten Worten an das

Aber unbegreiflich iſt es, wie er das hier den Artemoniten vorgeworfene Verfahren mit dem unſers Verfaſſers zuſammenſtellen kann. Die Artemoniten beabſichtigten den Text zu verbeſſern, die urſprüngliche, ächte Lesart wiederherzuſtellen (*λέγοντες αὐτὰς* scil. *τὰς θείας γραφὰς διωρθωκέναι*), wobei denn ihre Abſchriften unter einander mannigfache Abweichungen darboten, wie der Ungenannte bei Euſeb a. a. O. berichtet. Sie übten alſo eine, wenn auch noch ſo willkürliche, Texteskritik. Ganz verſchieden war aber das Verfahren der Clementinen. Da ſie das Anſehn aller altteſt. Bücher außer dem Pentateuch als von der falſchen Prophetie herrührend verwarfen und behaupteten, daß ihre Verfaſſer nur mitunter auch Wahres ausgeſprochen hätten (vergl. oben S. 192 ff.), ſo leuchtet ein, daß hier von einer Texteskritik nicht die Rede ſein kann. Aber war ihr Verfahren in Bezug auf den Pentateuch nicht vielleicht jener Texteskritik der Artemoniten entſprechend? Es könnte dies auf den erſten Anblick ſo ſcheinen. Moſes war ja nach ihrer Vorausſetzung einer aus der Zahl der wahren Propheten, im Pentateuch lag ſeine Lehre aber, wie ſie glaubten, verfälſcht vor.

---

alte, wie an das neue Teſtament zu denken. Denn die von Schenkel für die alleinige Beziehung auf das erſtere geltend gemachten Worte, *ἔνιοι δὲ αὐτῶν οὐδὲ παραχαράσσειν ἠξίωσαν αὐτάς*, (scil. *τὰς θείας γραφὰς*) *ἀλλ᾽ ἁπλῶς ἀρνησάμενοι τόν τε νόμον καὶ τοὺς προφήτας* (in demſelben Capitel des Euſeb), nöthigen uns nur die obige Stelle jedenfalls auch auf das alte Teſtament, keineswegs auf dieſes allein zu beziehn. Dachte der Verfaſſer nämlich bei den Worten: «die Artemoniten haben die heiligen Schriften ohne Scheu verfälſcht», an das alte wie das neue Teſtament, ſo konnte er, wenn ihm nachher beifiel, daß Manche das alte Teſtament ganz verwarfen, wohl ſagen: Einige von ihnen würdigen ſie nicht einmal einer Verfälſchung, ſondern verwerfen ſie ganz — obſchon er hier ungenau auf das alte Teſt. beſchränkte, was er vorher vom alten und neuen ausgeſagt hatte. Daß aber bei den Worten *γραφὰς μὲν θείας ἀφόβως ῥεραδιουργήκασιν* auch an das neue Teſtament zu denken iſt, erhellt daraus, daß den Artemoniten vorher die Behauptung beigelegt wird, auch die Apoſtel hätten Chriſtum für einen *ψιλὸν ἄνθρωπον* gehalten. Sodann aber aus einer Stelle des Epiphanius h. LVII. c. 2. wo dem Theodot eine von der damals gewöhnlichen abweichende Interpunctation der berühmten Stelle Röm. IX, 5. Schuld gegeben wird. Vergl. hierüber die treffenden Bemerkungen von Semler, Geſchichte der Glaubenslehre, Theil I. S. 217. Anm.

Entſpricht demnach nicht vielleicht ihr Bemühen, das wirklich von Moſes Herrührende von den unächten Zuſätzen zu ſondern, der Texteskritik der Artemoniten? Auch dies iſt entſchieden zu verneinen. Der Verfaſſer der Clementinen gab den moſaiſchen Urſprung des Pentateuchs auf, gleich bei dem Niederſchreiben deſſelben war nach ihm die ächt moſaiſche Lehre verfälſcht. Er konnte demnach nicht den urſprünglichen Text wiederherſtellen, ſondern nur ermitteln wollen, in wie weit der Verfaſſer ächt Moſaiſches, in wie weit unächte Zuſätze aufgenommen habe.

So iſt das Verfahren der Clementinen und des Artemonitismus ein ganz verſchiedenes. Eben ſo verſchieden iſt auch die Anſicht über das alte Teſtament, auf welche das Verfahren beider zurückweiſet. Wenn die Artemoniten eine Verbeſſerung des altteſt. Textes vornahmen, ſo ließen ſie doch die Autorität deſſelben unangetaſtet. Dies leuchtet von ſelbſt ein und geht noch außerdem aus der weitern Bemerkung (bei Euſeb l. l., die Stelle iſt mitgetheilt Anm. 22.) hervor, daß Einige von ihnen das alte Teſt. nicht einmal einer Verfälſchung gewürdigt, ſondern einfach verworfen hätten. Dagegen verwarfen die Clementinen das ganze alte Teſtament mit Ausnahme des Pentateuchs, dem ſie aber auch nur bedingt göttliches Anſehn beilegen. Wenn nun aber dieſe Anſicht mit ihrer ganzen religiöſen Anſchauung eng zuſammenhängt, mit der Identificirung des ächten Judenthums und Chriſtenthums, mit ihrer Annahme einer doppelten Art von Prophetie, mit ihrer Inſpirationstheorie (wie öfter entwickelt iſt), dagegen die Texteskritik der Artemoniten mit ihrer dialektiſchen Verſtandesrichtung, ihrem Studium der griechiſchen Philoſophie, ſo leuchtet wohl ein, daß wir unmöglich das Verhältniß der Clementinen und Artemoniten zum alten Teſtament und ihr Verfahren in Bezug auf daſſelbe zuſammenſtellen dürfen.

3) Der dritte von Schenkel angeführte Grund iſt: **In philosophicas et mathematicas artes summum contulisse videntur studium Monarchiani. Pseudoclementem et dialectica arte esse usum et mathematica ipsi cordi fuisse et philosophiae doctrina et institutis non leviter tantummodo fuisse imbutum, nemo ignorabit.** Selbſt die Richtigkeit dieſes Arguments vorausgeſetzt, müßten wir deſſen

Beweiskraft durchaus in Abrede ſtellen. Wie ſollte der Schluß wohl im Geringſten haltbar ſein, «die Artemoniten gaben viel auf griechiſche Philoſophie, der Verfaſſer der Clementinen gleichfalls, alſo iſt er ein Artemonit». Aber nicht einmal die Richtigkeit des Arguments können wir zugeben. Die Theologie der Artemoniten ruhete weſentlich auf dem Studium der griechiſchen Philoſophie, dagegen lautet das Urtheil der Clementinen über dieſelbe durchaus verdammend. Allerdings beſaß der Verfaſſer ſelbſt eine nicht unbedeutende philoſophiſche Bildung, ſein Clemens hat alle philoſophiſchen Syſteme kennen gelernt, aber das Reſultat ſeiner Beſtrebungen iſt: in der Philoſophie erſcheinen die Dinge nicht wie ſie ſind, ſondern nehmen nach der Fähigkeit der Vertreter einen größern oder geringern Schein der Wahrheit an; erſt im Chriſtenthum findet er das, was er bei der Philoſophie vergebens geſucht hat (vergl. oben S. 51 ff). Das Heidenthum in allen ſeinen Geſtaltungen, als Volksglaube, wie von Seiten ſeiner Philoſophie, iſt nach dem Urtheil unſers Verfaſſers abſolut verwerflich und eine Religion der Unſittlichkeit (vergl. S. 135 ff.), ſelbſt der größte heidniſche Philoſoph Sokrates wird mit dem Vorwurf der ſchändlichſten Unſittlichkeit gebrandmarkt (h. V, 18.). Nur zur Widerlegung der heidniſchen Gegner auf ihrem Standpunkt iſt die Kenntniß der Philoſophie brauchbar, weshalb denn auch nicht Petrus, ſondern der philoſophiſch gebildete Clemens das Heidenthum von Seiten ſeiner philoſophiſchen Deutung bekämpfen muß (vergl. oben S. 88.).

Beweiſet ſomit ſchon Alles, womit Schenkel den artemonitiſchen Charakter der Clementinen hat darthun wollen, grade das Gegentheil, ſo bedarf es wohl keiner weitern Ausführung, wie ſich von den eigenthümlichen Anſichten unſers Verfaſſers auch keine Spur bei den Artemoniten zeigt. Oder wer möchte es unternehmen, bei ihnen die clementiniſche Identificirung des wahren Judenthums und Chriſtenthums, die Unterſcheidung des ächten Judenthums von der altteſt. Religion, die Identificirung von Adam, Henoch — — — Moſes, Chriſtus aufzuweiſen? Und die Annahme Schenkels, der Verfaſſer der Clementinen ſei in ſeiner Polemik gegen Marcion, der ſich auf den Sündenfall Adams berief, um auch dadurch die Mangelhaftigkeit des altteſt. Gottes, der dieſen gebildet, im Gegenſatz gegen den Gott des

Entſpricht demnach nicht vielleicht ihr Bemühen, das wirklich von Moſes Herrührende von den unächten Zuſätzen zu ſondern, der Texteskritik der Artemoniten? Auch dies iſt entſchieden zu verneinen. Der Verfaſſer der Clementinen gab den moſaiſchen Urſprung des Pentateuchs auf, gleich bei dem Niederſchreiben deſſelben war nach ihm die ächt moſaiſche Lehre verfälſcht. Er konnte demnach nicht den urſprünglichen Text wiederherſtellen, ſondern nur ermitteln wollen, in wie weit der Verfaſſer ächt Moſaiſches, in wie weit unächte Zuſätze aufgenommen habe.

So iſt das Verfahren der Clementinen und des Artemonitismus ein ganz verſchiedenes. Eben ſo verſchieden iſt auch die Anſicht über das alte Teſtament, auf welche das Verfahren beider zurückweiſet. Wenn die Artemoniten eine Verbeſſerung des altteſt. Textes vornahmen, ſo ließen ſie doch die Autorität deſſelben unangetaſtet. Dies leuchtet von ſelbſt ein und geht noch außerdem aus der weitern Bemerkung (bei Euſeb l. l., die Stelle iſt mitgetheilt Anm. 22.) hervor, daß Einige von ihnen das alte Teſt. nicht einmal einer Verfälſchung gewürdigt, ſondern einfach verworfen hätten. Dagegen verwarfen die Clementinen das ganze alte Teſtament mit Ausnahme des Pentateuchs, dem ſie aber auch nur bedingt göttliches Anſehn beilegen. Wenn nun aber dieſe Anſicht mit ihrer ganzen religiöſen Anſchauung eng zuſammenhängt, mit der Identificirung des ächten Judenthums und Chriſtenthums, mit ihrer Annahme einer doppelten Art von Prophetie, mit ihrer Inſpirationstheorie (wie öfter entwickelt iſt), dagegen die Texteskritik der Artemoniten mit ihrer dialektiſchen Verſtandesrichtung, ihrem Studium der griechiſchen Philoſophie, ſo leuchtet wohl ein, daß wir unmöglich das Verhältniß der Clementinen und Artemoniten zum alten Teſtament und ihr Verfahren in Bezug auf daſſelbe zuſammenſtellen dürfen.

3) Der dritte von Schenkel angeführte Grund iſt: **In philosophicas et mathematicas artes summum contulisse videntur studium Monarchiani. Pseudoclementem et dialectica arte esse usum et mathematica ipsi cordi fuisse et philosophiae doctrina et institutis non leviter tantummodo fuisse imbutum, nemo ignorabit.** Selbſt die Richtigkeit dieſes Arguments vorausgeſetzt, müßten wir deſſen

Beweiskraft durchaus in Abrede ſtellen. Wie ſollte der Schluß wohl im Geringſten haltbar ſein, «die Artemoniten gaben viel auf griechiſche Philoſophie, der Verfaſſer der Clementinen gleichfalls, alſo iſt er ein Artemonit». Aber nicht einmal die Richtigkeit des Arguments können wir zugeben. Die Theologie der Artemoniten ruhete weſentlich auf dem Studium der griechiſchen Philoſophie, dagegen lautet das Urtheil der Clementinen über dieſelbe durchaus verdammend. Allerdings beſaß der Verfaſſer ſelbſt eine nicht unbedeutende philoſophiſche Bildung, ſein Clemens hat alle philoſophiſchen Syſteme kennen gelernt, aber das Reſultat ſeiner Beſtrebungen iſt: in der Philoſophie erſcheinen die Dinge nicht wie ſie ſind, ſondern nehmen nach der Fähigkeit der Vertreter einen größern oder geringern Schein der Wahrheit an; erſt im Chriſtenthum findet er das, was er bei der Philoſophie vergebens geſucht hat (vergl. oben S. 51 ff). Das Heidenthum in allen ſeinen Geſtaltungen, als Volksglaube, wie von Seiten ſeiner Philoſophie, iſt nach dem Urtheil unſers Verfaſſers abſolut verwerflich und eine Religion der Unſittlichkeit (vergl. S. 135 ff.), ſelbſt der größte heidniſche Philoſoph Sokrates wird mit dem Vorwurf der ſchändlichſten Unſittlichkeit gebrandmarkt (h. V, 18.). Nur zur Widerlegung der heidniſchen Gegner auf ihrem Standpunkt iſt die Kenntniß der Philoſophie brauchbar, weshalb denn auch nicht Petrus, ſondern der philoſophiſch gebildete Clemens das Heidenthum von Seiten ſeiner philoſophiſchen Deutung bekämpfen muß (vergl. oben S. 88.).

Beweiſet ſomit ſchon Alles, womit Schenkel den artemonitiſchen Charakter der Clementinen hat darthun wollen, grade das Gegentheil, ſo bedarf es wohl keiner weitern Ausführung, wie ſich von den eigenthümlichen Anſichten unſers Verfaſſers auch keine Spur bei den Artemoniten zeigt. Oder wer möchte es unternehmen, bei ihnen die clementiniſche Identificirung des wahren Judenthums und Chriſtenthums, die Unterſcheidung des ächten Judenthums von der altteſt. Religion, die Identificirung von Adam, Henoch — — — Moſes, Chriſtus aufzuweiſen? Und die Annahme Schenkels, der Verfaſſer der Clementinen ſei in ſeiner Polemik gegen Marcion, der ſich auf den Sündenfall Adams berief, um auch dadurch die Mangelhaftigkeit des altteſt. Gottes, der dieſen gebildet, im Gegenſatz gegen den Gott des

Chriſtenthums zu erweiſen, ſo weit gegangen, Adam und Chriſtus zu identificiren, ſtellt ſich leicht als gänzlich unhaltbar heraus. Ohne hervorzuheben, daß es ja genügt haben würde, die Sündloſigkeit Adams zu behaupten und die Stellen, welche von ſeinem Sündenfall handeln, für verfälſcht zu erklären, daß nicht abzuſehn iſt, wie der Verfaſſer auf dieſe Weiſe dazu kommen konnte, die Identität von Adam und Chriſto zu behaupten, mache ich nur darauf aufmerkſam [23]), daß dies Dogma einen viel zu eigenthümlichen, poſitiven Charakter trägt, daß es viel zu genau mit dem ganzen eigenthümlichen Syſtem der Clementinen, mit ihrer Identificirung des Judenthums und Chriſtenthums, mit ihrer Unterſcheidung einer doppelten Art der Prophetie u. ſ. w. zuſammenhängt, als daß es auf rein negativem Wege erklärt werden könnte.

So ſind die Clementinen weder alexandriniſchen Urſprungs, noch ein Product der Monarchianer, ebenfalls kein Erzeugniß der katholiſchen Kirche (was aus der §. 4. zu gebenden Charakteriſtik der nachapoſt. Zeit von ſelbſt einleuchten wird), noch des Gnoſticismus (vergl. §. 10.), noch des Nazaräismus (vergl. §. 5. am Ende), vielmehr des Ebionitismus. — Indem wir zum Erweiſe unſerer Anſicht auf den Ebionitismus näher eingehen müſſen, haben wir zunächſt die Behauptung, daß es niemals eine ſolche Secte gegeben, zu beſprechen.

---

§. 2.

Die Annahme, daß es niemals eine Secte der Ebioniten gegeben habe, in ihrer geſchichtlichen Entwickelung.

Aus zwei geradezu entgegengeſetzten Anſchauungen hinſichtlich des Ebionitismus wie der älteſten Kirche konnte die Annahme, daß es nie eine beſondere Secte der Ebioniten gegeben habe, hervorgehn. Hatte man, um jene Annahme zu begründen, die Ebioniten mit der katholiſchen Kirche auszugleichen, ſo konnte man ſich bei dieſem Ausgleichungsverſuch entweder an die Ebioniten, oder an die erſte katholiſche Kirche wenden, ent-

23) Worauf auch Dähne gegen Schenkel hingewieſen hat.

weder die Erſtern von den ihnen Schuld gegebenen Irrlehren retten, oder jene Lehren der ganzen älteſten Kirche zueignen. Wenn nämlich die Väter insbeſondere die niedrigen und unwürdigen ebionitiſchen Vorſtellungen hinſichtlich der Perſon Chriſti ins Auge faßten, ſo ließ ſich die bezeichnete Annahme entweder ſo begründen, daß man jene Angaben der niedrigen unwürdigen Vorſtellungen oder **das** als irrig in Anſpruch nahm, daß dieſelben einer beſondern Partei und nicht vielmehr der ganzen älteſten Kirche beigelegt worden ſind. Im erſtern Fall befreite man die Ebioniten aus der Zahl der Häretiker, indem man ſie zu katholiſchen Chriſten, im zweiten dadurch, daß man die erſten katholiſchen Chriſten zu Ebioniten machte; im erſten nahm man die Exiſtenz des Ebionitismus ganz in Abrede, im zweiten machte man aus einer Secte eine kirchenhiſtoriſche Periode des Ebionitismus. Beide Annahmen haben ihre Vertreter gefunden, doch haben beide — in der angegebenen Faſſung grade zu entgegengeſetzt — ſich in der Wirklichkeit einander vielfach genähert. Denn einestheils konnte man, wenn man die ganze älteſte Kirche des Ebionitismus beſchuldigte, alſo aus der Secte eine kirchenhiſtoriſche Periode des Ebionitismus machte, doch von der Ebionitenbeſchreibung der Väter Einzelnes als irrig abziehn; anderntheils war es natürlich, daß, wenn man die Ebioniten zu katholiſchen Chriſten erheben wollte und deshalb die Darſtellung ihrer Lehren durch die Väter als irrig verwarf, man doch häufig nicht die abſolute Unrichtigkeit derſelben behauptete, ſondern etwas Wahres anerkannte, dem man dann die erſten katholiſchen Chriſten — um beide auszugleichen — näher zu bringen hatte.

In Folge der lebhaften Streitigkeiten des 17ten und 18ten Jahrhunderts über die Trinitätslehre der vornicäniſchen Väter wandte man eine beſondere Aufmerkſamkeit auch den Ebioniten zu. Wenn man einerſeits die älteſten Väter in völlige Uebereinſtimmung mit den Beſtimmungen des nicäniſchen Concils zu bringen ſuchte [1]), ſo ging man anderſeits zum Theil ſo weit, der ganzen älteſten Kirche, wenigſtens bis in die Mitte des

---

1) So vor Allen Georg Bull in den ſpäterhin anzuführenden Schriften.

zweiten Jahrhunderts die Lehre von der Gottheit und Präexiſtenz Chriſti abzuſprechen — als eine Lehre, deren Einführung erſt vom Platonismus ausgegangen ſei. — Von dieſer Anſicht aus konnte man leicht zur Behauptung kommen, daß die den Ebioniten zugeſchriebenen chriſtologiſchen Vorſtellungen bis auf Juſtin den Märtyrer die allein gültigen geweſen ſeien, und ſomit zur Verwandlung der Secte der Ebioniten in eine Zeit des Ebionitismus. Schon Dan. Zwicker hatte im Jahre 1658 die Behauptung aufgeſtellt: **Ebionitas primos et antiquissimos adeoque omnium maxime orthodoxos Christianos fuisse**, mit denen die ganze älteſte Kirche, mit Ausnahme ihrer Anſicht von der natürlichen Erzeugung Chriſti, völlig übereingeſtimmt [2]). Eine ähnliche Anſicht ſprechen Sam. Crell in mehreren Schriften [3]), vor allem in ſeinem **initium evangelii Joannis ex antiquitate restitutum** [4]), und Souve-

---

2) In ſeinem anonym erſchienenen irenicum irenicorum seu reconciliatoris Christianorum hodiernorum norma triplex, sana omnium hominum ratio, scriptura et traditiones, Amstelod. 1658. p. 70 seqq. 111 seqq. Vergl. damit zwei andere Schriften von ihm: irenico — mastrix perpetuo convictus et constrictus, Amstelod. 1661. und ſein henoticum Christianorum, Amstelod. 1662. Ich kenne dieſe drei Schriften nur aus den actis eruditorum vom Jahre 1697. p. 506., Bulls judicium eccles. cathol. p. 70. und einigen andern Werken.

3) Unter dem Namen Gilbertus Clerkius (vergl. Baumgarten, Halliſche Bibliothek Theil III. S. 544 ff.) gab er 1695. ſeinen Antinicaenismus nebſt zwei andern Abhandlungen heraus, ſodann unter dem Namen Lukas Mellierus (bloß eine Verſetzung der Buchſtaben von Samuel Crellius) fides primorum Christianorum ex Barnabae, Clementis et Hermae scriptis demonstrata, Londini 1697. Auch dieſe Schriften kenne ich nicht aus eigener Anſchauung.

4) Im J. 1726 unter dem Namen Artemonius erſchienen. Den Inhalt dieſer Schrift kenne ich aus Bull's Werken, beſonders aber aus Döderlein's commentarius de Ebionaeis, vergl. daſelbſt p. 6. u. 473. An der erſten Stelle gibt er deren Inhalt ſo an: Ebionaei cum — — — praeexistentem aliquam Messiae divinam naturam plane ignorarent, *nihilo secius tamen optimi et primitivi ab ipso Christo* et apostolis instituti Christiani essent, documento esse possunt, primos ac genuinos Christianos hac in parte prorsus a Socinianis stare, horumque dogma communem et universalem ecclesiae per integra fere duo priora saecula doctrinam fuisse, dum saeculo altero jam exeunte nonnullorum patrum, Justini martyris praecipue

rain [5]) aus. Insbeſondere iſt hier J. Toland zu erwähnen, der ſich in ſeinem Nazarenus [6]) zu zeigen bemühte, daß es ſo wenig eine Häreſie der Ebioniten gegeben habe, daß ſie vielmehr die ächten und urſprünglichen Chriſten geweſen, mit denen die ganze Kirche, bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts die Lehre von der Gottheit Chriſti u. ſ. w. aufgekommen, übereingeſtimmt habe. Ebenſo Bolingbroke [7]) u. a. [8]).

---

culpa acciderit, ut ex philosophia platonica somnium aliquod de praeexistente Christi divinitate in ecclesiam introduceretur ac primo quidem arianismus, sensim vero ipse homousianismus produceretur. — — — Deinceps primitivos istos optimosque ex circumcisione Christianos oppressos ac violenter expulsos esse — —, nec posse rei christianae recte consuli, nisi ad Ebionaeorum Nazaraeorumque dogmata redeamus.

5) Le Platonisme devoilé, ou essai touchant le verbe platonicien, Cologne 1700., nach der Ueberſetzung von Löffler, 2te Ausgabe, Züllichau und Freyſtadt 1792. Souverain macht die alte Kirche nicht gradezu zu einer ebionitiſchen, wie er denn auch von einer beſondern Secte der Ebioniten redet. Vergl. S. 359 ff. Indem er aber die Dreieinigkeitslehre aus dem Platonismus ableitet, meint er, daß die alte Kirche nicht über die Lehre von der übernatürlichen Entſtehung Chriſti in Betreff ſeiner Perſon hinausgegangen und eben nur hierin von den Ebioniten abgewichen ſei, die ſie ebendeshalb auch als chriſtliche Brüder, keineswegs als Ketzer angeſehen habe.

6) Nazarenus or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity, Lond. 1718. Ich kenne dies Buch nur nach der franzöſiſchen Ueberſetzung, Londres 1777. Vergl. daſelbſt p. 46 seqq. Ueber dieſe Schrift ſiehe auch Mosheim's öfter angeführten vindiciae antiquae christian. disciplinae und Lechler's Geſchichte des engliſchen Deismus, Stuttgart und Tübingen 1841. Anhang I. S. 469 ff.

7) Seine Werke ſind nach ſeinem Tode herausgegeben von David Mallet: the philosophical Works of the Right Honorable Henry St. John Lord Viscount Bolingbroke in five volumes, Lond. 1754. Vergl. beſonders den zweiten Band. Ich kenne auch dieſes Werk nur aus den Berichten Anderer.

8) So z. B. der Verfaſſer des judicium patrum circa doctrinam de trinitate Bulli Nicaenae defensioni oppositum p. 41 seqq., worüber Bull, primitiva et apostolica traditio c. I. §. 5. p. 4. nach der Ausgabe von Grabe zu vergleichen iſt, und Prieſtley, Geſchichte der Verfälſchungen des Chriſtenthums, ins Deutſche überſetzt, Bd. I. Hamburg u. Kiel 1785. (2 Jahre vorher erſchienen). Ebenſo in ſeiner Schrift disquisitions relating to Matter and Spirit etc., Lond. 1777. Vergl. allgem. theol. Bibliothek Band XII., Mietau 1779. S. 281 f.

Schon war aber von mehreren Seiten die entgegengeſetzte Annahme ausgeſprochen, wonach man die Ebioniten dadurch aus dem Ketzerkatalog zu retten ſuchte, daß man die Darſtellung ihrer Anſichten bei den Vätern als irrig verwarf. Vitringa [9]) nahm im Anfang des 18ten Jahrhunderts die Ebioniten wenigſtens in der Lehre von der Gottheit Chriſti in Schutz, ohne ſie jedoch in allen übrigen Lehren mit der älteſten Kirche ausgleichen zu wollen. Weiter ging Rhenferd [10]). Die Angabe der Häreſiologen, daß die Ebioniten die Gottheit Chriſti wie ſeine übernatürliche Geburt geläugnet, iſt nach ihm eine calumnia (vergl. p. 156 seqq.), die zum Theil dem Haß der Heidenchriſten gegen die Judenchriſten, zum Theil der Unbekanntſchaft der Erſtern mit den Letztern [11]) ihren Urſprung verdanke. Ebioniten waren nach ihm die Judenchriſten, welche mit der ganzen Kirche die übernatürliche Geburt und Gottheit Chriſti feſthielten, nur dabei das Geſetz beobachteten, ohne jedoch das Gleiche von den Heidenchriſten zu fordern. — Aber ſelbſt der ungewöhnliche Scharfſinn Rhenferds vermochte ſeiner Anſicht nur geringen Eingang zu verſchaffen, nur Lange [12]), Petr Zorn und Pertſchen [13]) erklärten ſich ohne Weiteres einverſtanden. Auf durchaus ſelbſtſtändige Weiſe kam dagegen Döderlein weſentlich zu demſelben Reſultat. Im Gegenſatz zu denen, welche der ganzen erſten Kirche die ebionitiſche Anſchauung beilegten, trat er in ſeinem commentarius de Ebionaeis, Butzovii 1770. auf die entgegengeſetzte Seite. Wenn der berühmte Kämpfer gegen den Toland — Mosheim — ſolchen Anſichten gegenüber

---

9) Observationes sacrae tom. V., Franequerae 1708. p. 137 seqq.

10) In ſeiner dissertatio de fictis Judaeorum et Judaizantium haeresibus, in ſeinem opp. philol., Trajecti ad Rhenum 1722. p. 125 — 164.

11) So hätten die Väter daraus, daß die Ebioniten Chriſtum einen Sohn David's nannten, fälſchlich abgeleitet, daß ſie ſeine Gottheit, daraus, daß die Ebioniten die Ueberſetzung Theodotion's und Aquila's gebrauchten, in welcher Jes. VII, 14. νεᾶνις, nicht παρθένος überſetzt ſei, daß ſie ſeine übernatürliche Erzeugung geläugnet. — Hierzu ſei ihr Name (arme) hinzugekommen, den man fälſchlich auf ihre Vorſtellungen von Chriſto bezogen habe. Vergl. l. l. p. 159 seqq.

12) Historia eccles., Halae 1722. p. 357.

13) Vergl. über die beiden Letztern die Litteratur S. 26. Anm. 21.

nachwies, wie die älteſte Kirche der ebionitiſchen Anſicht fern geſtanden, ſo glaubte Döderlein, wie er dies in der Vorrede p. 2 seqq. ausſpricht, jene Meinung nur dann gründlich widerlegen zu können, wenn er ſelbſt von den Ebioniten die Schuld einer Läugnung der Präexiſtenz und Gottheit Chriſti entfernte. Doch ging er nicht völlig ſoweit, als Rhenferd, daß er ſie in allen Punkten mit der erſten Kirche ausgleichen wollte. — Döderlein's Verſuch, den Ebionitismus vom Vorwurf einer Läugnung der Gottheit und Präexiſtenz Chriſti zu befreien, iſt der letzte dieſer Art geblieben.

Doch fing ſich um dieſe Zeit von einer andern Betrachtungsweiſe aus die Anſicht geltend zu machen, «die Ebioniten ſeien gute, rechtgläubige Chriſten geweſen, die erſt eine ſpätere Zeit zu Häretikern geſtempelt habe». Allmählig war man in den Debatten über die Trinitätslehre der erſten Jahrhunderte zur Einſicht gekommen, daß bei den vornicäniſchen Vätern die Beſtimmungen des Nicänums nicht zu ſuchen ſeien; und wie man, beſonders wenn man unter dem Einfluſſe der Semlerſchen Zeit ſtand, nur zu geneigt war, dieſen Unterſchied recht ſtark hervorzuheben und dem Athanaſius eine gänzliche Neuerung Schuld zu geben, ſchlug man, wenn man gleich erkannt hatte, daß die älteſten Väter die eigentlichen ebionitiſchen Vorſtellungen nicht getheilt, doch ihren Unterſchied von den Ebioniten ſo gering als möglich an. Man achtete auf das milde Urtheil des Origenes über die Ebioniten [14]), ein gleiches glaubte man bei Juſtin zu finden [15]), erſt Epiphanius, meinte man, habe die Ebioniten zu eigentlichen Ketzern geſtempelt. So kam man denn theilweiſe zur Behauptung, «die Ebioniten ſeien gute, rechtgläubige, obwohl etwas ſchwache Chriſten geweſen, die in der erſten Zeit als chriſtliche Brüder angeſehn und erſt von ſpätern Häreſiologen verketzert ſeien». So Baumgarten in ſeiner von Semler herausgegebenen Polemik [16]), Stroth [17]), Eich-

14) Vergl. hierüber §. 4.

15) Wie wir §. 4. ſehen werden, mit Unrecht.

16) Theil I. Halle 1763. S. 482. Anders in ſeiner Geſchichte der Religionsparteien, gleichfalls von Semler herausgegeben, Halle 1766. S. 466 ff.

17) Die Schrift ſiehe in der Litteratur S. 25. Anm. 21.

Schon war aber von mehreren Seiten die entgegengeſetzte Annahme ausgeſprochen, wonach man die Ebioniten dadurch aus dem Ketzerkatalog zu retten ſuchte, daß man die Darſtellung ihrer Anſichten bei den Vätern als irrig verwarf. Vitringa [9]) nahm im Anfang des 18ten Jahrhunderts die Ebioniten wenigſtens in der Lehre von der Gottheit Chriſti in Schutz, ohne ſie jedoch in allen übrigen Lehren mit der älteſten Kirche ausgleichen zu wollen. Weiter ging Rhenferd [10]). Die Angabe der Häreſiologen, daß die Ebioniten die Gottheit Chriſti wie ſeine übernatürliche Geburt geläugnet, iſt nach ihm eine calumnia (vergl. p. 156 seqq.), die zum Theil dem Haß der Heidenchriſten gegen die Judenchriſten, zum Theil der Unbekanntſchaft der Erſtern mit den Letztern [11]) ihren Urſprung verdanke. Ebioniten waren nach ihm die Judenchriſten, welche mit der ganzen Kirche die übernatürliche Geburt und Gottheit Chriſti feſthielten, nur dabei das Geſetz beobachteten, ohne jedoch das Gleiche von den Heidenchriſten zu fordern. — Aber ſelbſt der ungewöhnliche Scharfſinn Rhenferds vermochte ſeiner Anſicht nur geringen Eingang zu verſchaffen, nur Lange [12]), Petr Zorn und Pertſchen [13]) erklärten ſich ohne Weiteres einverſtanden. Auf durchaus ſelbſtſtändige Weiſe kam dagegen Döderlein weſentlich zu demſelben Reſultat. Im Gegenſatz zu denen, welche der ganzen erſten Kirche die ebionitiſche Anſchauung beilegten, trat er in ſeinem commentarius de Ebionaeis, Butzovii 1770. auf die entgegengeſetzte Seite. Wenn der berühmte Kämpfer gegen den Toland — Mosheim — ſolchen Anſichten gegenüber

9) Observationes sacrae tom. V., Franequerae 1708. p. 137 seqq.

10) In ſeiner dissertatio de fictis Judaeorum et Judaizantium haeresibus, in ſeinem opp. philol., Trajecti ad Rhenum 1722. p. 125 — 164.

11) So hätten die Väter daraus, daß die Ebioniten Chriſtum einen Sohn David's nannten, fälſchlich abgeleitet, daß ſie ſeine Gottheit, daraus, daß die Ebioniten die Ueberſetzung Theodotion's und Aquila's gebrauchten, in welcher Jes. VII, 14. νεᾶνις, nicht παρθένος überſetzt ſei, daß ſie ſeine übernatürliche Erzeugung geläugnet. — Hierzu ſei ihr Name (arme) hinzugekommen, den man fälſchlich auf ihre Vorſtellungen von Chriſto bezogen habe. Vergl. l. l. p. 159 seqq.

12) Historia eccles., Halae 1722. p. 357.

13) Vergl. über die beiden Letztern die Litteratur S. 26. Anm. 21.

nachwies, wie die älteſte Kirche der ebionitiſchen Anſicht fern geſtanden, ſo glaubte Döderlein, wie er dies in der Vorrede p. 2 seqq. ausſpricht, jene Meinung nur dann gründlich widerlegen zu können, wenn er ſelbſt von den Ebioniten die Schuld einer Läugnung der Präexiſtenz und Gottheit Chriſti entfernte. Doch ging er nicht völlig ſoweit, als Rhenferd, daß er ſie in allen Punkten mit der erſten Kirche ausgleichen wollte. — Döderlein's Verſuch, den Ebionitismus vom Vorwurf einer Läugnung der Gottheit und Präexiſtenz Chriſti zu befreien, iſt der letzte dieſer Art geblieben.

Doch fing ſich um dieſe Zeit von einer andern Betrachtungsweiſe aus die Anſicht geltend zu machen, «die Ebioniten ſeien gute, rechtgläubige Chriſten geweſen, die erſt eine ſpätere Zeit zu Häretikern geſtempelt habe». Allmählig war man in den Debatten über die Trinitätslehre der erſten Jahrhunderte zur Einſicht gekommen, daß bei den vornicäniſchen Vätern die Beſtimmungen des Nicänums nicht zu ſuchen ſeien; und wie man, beſonders wenn man unter dem Einfluſſe der Semlerſchen Zeit ſtand, nur zu geneigt war, dieſen Unterſchied recht ſtark hervorzuheben und dem Athanaſius eine gänzliche Neuerung Schuld zu geben, ſchlug man, wenn man gleich erkannt hatte, daß die älteſten Väter die eigentlichen ebionitiſchen Vorſtellungen nicht getheilt, doch ihren Unterſchied von den Ebioniten ſo gering als möglich an. Man achtete auf das milde Urtheil des Origenes über die Ebioniten [14]), ein gleiches glaubte man bei Juſtin zu finden [15]), erſt Epiphanius, meinte man, habe die Ebioniten zu eigentlichen Ketzern geſtempelt. So kam man denn theilweiſe zur Behauptung, «die Ebioniten ſeien gute, rechtgläubige, obwohl etwas ſchwache Chriſten geweſen, die in der erſten Zeit als chriſtliche Brüder angeſehn und erſt von ſpätern Häreſiologen verketzert ſeien». So Baumgarten in ſeiner von Semler herausgegebenen Polemik [16]), Stroth [17]), Eich-

---

14) Vergl. hierüber §. 4.

15) Wie wir §. 4. ſehen werden, mit Unrecht.

16) Theil I. Halle 1763. S. 482. Anders in ſeiner Geſchichte der Religionsparteien, gleichfalls von Semler herausgegeben, Halle 1766. S. 466 ff.

17) Die Schrift ſiehe in der Litteratur S. 25. Anm. 21.

horn [18]). Auch liegt dieſe Anſicht der Abhandlung von Leſſing «neue Hypotheſe über die Evangelien» [19]) zu Grunde. — Ungeachtet Eichhorn verſichert, daß dieſes Reſultat jetzt über alle Zweifel erhaben ſei, ſtand dieſe Annahme doch ziemlich iſolirt da; nach wie vor blieb die Betrachtung der Ebioniten als einer häretiſchen Partei die herrſchende.

Nur in der neueſten Zeit ſind die Verſuche lebhaft erneuert worden, die Ebioniten in der Weiſe aus der Zahl der Häretiker zu befreien, daß man aus der Secte eine Zeit des Ebionitismus machte, ganz beſonders durch den tübinger Baur. Anfänglich noch in der Betrachtung der Ebioniten als einer Secte einverſtanden, identificirt er ſie in ſeinen ſpätern Schriften mit den Judenchriſten [20]). Gleich das urſprüngliche Judenchriſtenthum, mithin die urſprüngliche Geſtalt des Chriſtenthums, iſt ihm Ebionitismus. Fern davon, als Häretiker angeſehn zu werden, bildeten nach ihm die Ebioniten überall einen weſentlichen Beſtandtheil der ſich bildenden Kirche, und erſt nach Ablauf der Zeit des Ebionitismus gab es eine Secte deſſelben. Mit dieſer Identificirung des Judenchriſtenthums und des Ebionitismus, mithin mit der Annahme, daß die erſte Form des Chriſtenthums eine ebionitiſche geweſen, ſind Lange [21]), Schultheß [22]),

---

18) Einleitung ins neue Teſt., Bd. I. 2te Auflage, Leipzig 1820. S. 14 ff.

19) Wolfenbüttel 1778., in ſeinen ſämmtlichen Werken, Thl. XVII., Berlin 1793.

20) Vergl. hierüber die Litteratur S. 43 ff.

21) Die Judenchriſten, Ebioniten und Nicolaiten, Leipzig 1828. Ganz beſtimmt iſt dieſe Anſicht allerdings von Lange nicht ausgeſprochen. Sie liegt aber der Behauptung, daß alle eigenthümlichen Lehren des Ebionitismus faſt ohne Ausnahme in Matthäus ihre Beſtätigung finden (S. 50), zu Grunde. Vergl. dazu S. 65: «Und ſo lehrt uns die Geſchichte des Chriſtenthums in Paläſtina, daß es ſich daſelbſt in jenem jüdiſchen Gewande, in welchem es im Matthäus erſcheint, bis zur völligen Vernichtung des jüdiſchen Staats unter Hadrian erhalten hat, und daß es noch in derſelben Form bei den Ebioniten hervortrat». Vergl. auch S. 68 ff.

22) Schultheß behauptet geradezu in ſeinen theol. Annalen 1828. S. 785: «Die Ebioniten ſind unſtreitig die Urgemeinde». Vergl. damit die in ſeinen **symbolis** vorgetragene Anſicht, ſiehe die Litteratur Anm. 44. S. 34.

Dorner[23]), Strauß[24]), Gfrörer[25]) einverſtanden, ſo ſehr ſie unter einander in der Angabe ſeines eigentlichen Charakters abweichen[26]). Den äußerſten Schritt hat Schwegler gewagt. Wenn Baur noch annimmt, daß auch die pauliniſchen Chriſten neben den Ebioniten einen weſentlichen Beſtandtheil der Kirche gebildet haben, ſo tritt die pauliniſche Auffaſſung nach Schwegler[27]) in der erſten Zeit ganz zurück; die ganze älteſte Kirche ruht nach ihm weſentlich auf der Baſis des Ebionitismus. Die korinthiſche Gemeinde nicht allein zur Zeit des Paulus, ſondern auch ſpäterhin (S. 89.), ganz Kleinaſien (S. 91.), vor allen die römiſche Kirche (S. 91 u. 117.) huldigte dem Ebionitismus. Hermas, Papias, Polycarp, Hegeſipp, Melito von Sardes, Juſtin, Athenagoras, Tatian und die Enkratiten, Irenäus, Polycrates, Hippolytus, Hierakas, die acta Pauli et Theclae, das Evangelium κατ᾽ Αἰγυπτίους, der zweite Brief des römiſchen Clemens, die Clementinen, ganz beſonders aber der Montanismus (S. 108. 136. 219 ff. 223 ff. 262 ff.) tragen ein mehr oder minder ebionitiſches Gepräge, ſo daß die Kirche «mit der Verdammung des Montanismus ihre eigne judenchriſtliche», d. h. nach Schwegler ebionitiſche «Vergangenheit verdammt hat». — Nirgends zeigt ſich bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts auch nur eine Spur der pauliniſchen Richtung, erſt mit Marcion taucht der Paulinismus wie ein deus ex machina auf. Wie ſchon Toland ſeiner Anſicht die Aechtheit aller Schriften der apoſtoliſchen Väter aufgeopfert hatte[28]),

23) Vergl. die Litteratur S. 45. Anm. 74. Eben deshalb meint Dorner in der Abhandlung über die Chriſtologie S. 86., daß der Lehrbegriff der römiſchen Kirche faſt im ganzen zweiten Jahrhundert aus den Clementinen, die er S. 96. als ebionitiſches Product bezeichnet, erkannt werde.

24) Strauß, Leben Jeſu, dritte Auflage S. 217 f. iſt geneigt die ebionitiſche Anſchauung für die urſprünglich chriſtliche zu halten. Ueber Strauß nachher ein Mehreres.

25) Vergl. beſonders ſein Jahrhundert des Heils I. S. 261. Wir kommen auf ihn gleich weiterhin zurück.

26) Siehe darüber die Litteratur.

27) In der Litteratur S. 45.

28) In ſeinem Amyntor or a Defence of Miltons Life etc. Lond. 1699. Ich kenne dies Buch nur aus Mosheims vindiciae und Lechlers Geſch. des engl. Deismus S. 203 f.

ſo erklärt Schwegler den Brief des Polycarp, deſſen pauliniſches Gepräge er anerkennt, für unächt (vgl. §. 4.), von den Briefen des Ignatius erkennt er keine ächte Grundlage an, den erſten Brief des römiſchen Clemens, deſſen Gepräge ſeiner Behauptung nichts weniger als günſtig iſt (vergl. §. 4.), ignorirt er ganz, den gegen die judaiſtiſche Anſchauung gerichteten Brief des Barnabas führt er nur einmal (S. 136.) ganz beiläufig an, ohne auf deſſen dogmatiſchen Charakter einzugehn. — Mit Schwegler im Weſentlichen einverſtanden ſind Zeller[29] und Planck[30].

Die nächſte Folgerung aus der Identificirung von Judenchriſtenthum und Ebionitismus war, die judenchriſtlichen Apoſtel als Apoſtel des Ebionitismus auszugeben. So verſichert Lange, daß die ebionitiſche Lehre faſt ohne Ausnahme im Matthäus ihre Beſtätigung finde[31], Strauß findet beſonders in Lukas vieles Ebionitiſche und den Clementinen Verwandte[32], Gfrörer behauptet, daß in ſämmtlichen Synoptikern der ebionitiſche Geiſt wehe[33] und meint, daß die Ebioniten recht gut alle ihre Lehren von den Gründern unſerer Kirche empfangen haben könnten[34]. Zeller erblickt in den Synoptikern die ebionitiſche Anſchauung von der Perſon Chriſti (S. 55 ff.) und meint, daß der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte ebionitiſche Quellen verarbeibeitet und uns dadurch die urſprüngliche Darſtellung des chriſtlichen Bewußtſeins erhalten habe (S. 54.). — Das johanneiſche Evangelium, deſſen antiebionitiſcher Charakter zu deutlich am Tage liegt[35], hat Schwegler übernommen, der letzten Hälfte des zweiten Jahrh. zuzueignen, die ſpätere Abfaſſung der im pauliniſchen Geiſt verfaßten Apoſtelgeſchichte darzuthun, Baur.

---

29) Studien zur neuteſt. Theologie in ſeinen Jahrbüchern 1843. Heft I. S. 54 ff.

30) Vergl. die Litteratur S. 45. Anm. 74.

31) Vergl. Anm. 21.

32) Vergl. oben S. 11.

33) Vergl. oben S. 10., auch in ſeiner Kirchengeſch. I. S. 255. behauptet er: Die ebionit. Anſchauung herrſcht in den drei Sagenevangelien.

34) Jahrh. d. Heils I. S. 261.

35) Schultheß's Anſicht (vergl. Litteratur Anm. 44. S. 34.) dürfte wohl nicht vielen Beifall finden.

War die nächſte Folgerung aus der beſchriebenen Auffaſſung des Ebionitismus, denſelben auf die judenchriſtlichen Apoſtel, ſo war eine weitere, ihn auf Chriſtum ſelbſt zurückzuführen. Dies hat Plank in ſeiner Abhandlung über das Princip des Ebionitismus verſucht. Der Ebionitismus hält nach ihm feſt «an der Form des chriſtlichen Princips, in der Jeſus es dargeſtellt hatte» (S. 24.). «Die Erſcheinung des Ebionitismus iſt der untrügliche Beweis, daß Jeſus das Princip der Unabhängigkeit des Chriſtenthums vom Judenthum nicht in ſeiner Allgemeinheit ausgeſprochen», und, wie er gleich weiter ausführt, «ſich deſſelben ſelbſt nicht bewußt war».

Wenn wir der Anſicht Rhenferd's, Döderlein's u. a. gegenüber nachzuweiſen haben, daß dem Ebionitismus die Annahme der Gottheit Chriſti fern gelegen (vergl. darüber §. 7.), ſo iſt gegen die zuletzt beſprochene Betrachtungsweiſe einmal zu zeigen, daß die urſprüngliche Form des Chriſtenthums, wie ſie aus den Schriften der judenchriſtlichen Apoſtel erkannt wird, zwar eine durch den Einfluß des Judenthums bedingte, keineswegs aber eine ebionitiſche war (vergl. den folgenden §.), und ſodann, daß die unmittelbar nachapoſtoliſche Zeit ebenfalls den ebionitiſchen Irrthümern fern geſtanden (vergl. §. 4.). — Wir wenden uns jetzt zu den Ebioniten und haben zunächſt ihre allmählige Entſtehung zu verfolgen.

---

§. 3.
Allmählige Ausbildung des Ebionitismus bis zu ſeinem offenen Hervortreten.

Die erſte Geſtaltung des Chriſtenthums war den geſchichtlichen Bedingungen gemäß eine durch's Judenthum nach einer zwiefachen Seite hin gebundene [1]). Die äußern Formen des

---

1) Der Verwirrung zu begegnen, welche hinſichtlich des Begriffs «Judenchriſten, judaiſirende Chriſten, Ebioniten» u. ſ. w. herrſcht, bemerke ich Folgendes.

Das Wort «Judenchriſten» bezeichnet nie eine Richtung, ſondern nur die Abſtammung. Wo ich von einer

Judenthums blieben, nur die Anerkennung Jeſu von Nazareth als des Meſſias unterſchied die Chriſten von den Juden; nach wie vor beobachteten die Erſteren das Geſetz, beſuchten den Tempel zu den gottesdienſtlichen Stunden (Act. II, 46. III, 1. V, 21. 42.); kurz alle Formen der nationalen Theokratie blieben ihnen heilig, und wie ſie ſich ſelbſt nicht als eine beſondere,

---

judenchriſtlichen Auffaſſung rede, verſtehe ich die Erfaſſung des Chriſtenthums, welche durch den frühern jüdiſchen Standpunkt nothwendig bedingt iſt, in der ſich allerdings der frühere Standpunkt, aber keineswegs in einer das Chriſtenthum weſentlich trübenden Weiſe, — was die Ausdrücke judaiſirende, judaiſtiſche Richtung beſagen — zu erkennen gibt. Die judenchriſtliche Auffaſſung war in ihrem Recht, keineswegs aber die judaiſirende. — Der Unterſchied beider wird in der folgenden Entwicklung hervortreten. — Der Ausdruck «judaiſirende, judaiſtiſche (judenzende) Chriſten» bezeichnet nie die Abſtammung, ſondern die Richtung, welche jüdiſche Elemente in ungehöriger Weiſe ins Chriſtenthum überträgt. Daher derſelbe nicht allein die Nazaräer und Ebioniten umfaßte, ſondern auch im weitern Sinn zur Bezeichnung einer jeden Richtung gebraucht wird, welche, ohne einer von beiden Secten anzugehören, in irgend einer Weiſe trübende Elemente aus dem Judenthum ins Chriſtenthum hinübernimmt, wie z. B. der Hirte des Hermas einen judaiſirenden, aber weder einen nazaräiſchen, noch ebionitiſchen Charakter trägt. So kann auch von judaiſirenden Chriſten vor der beſtimmten Ausbildung des Nazaräismus und Ebionitismus die Rede ſein. Doch bemerke ich, daß ich im Nachfolgenden für die judaiſirenden Chriſten vor der Ausbildung des Ebionitismus die Bezeichnung «judaiſtiſche Chriſten, Judaiſten» wähle, freilich nicht weil ich eine ſolche Unterſcheidung in den Ausdrücken ſelbſt für begründet halten könnte. — Ebioniten und Nazaräer bezeichnen zwei verſchiedene Arten judaiſirende Chriſten (über die dogmatiſche Eigenthümlichkeit der Letztern vergl. §. 5., der Erſtern §. 7. und 8.). Daß ich den Ausdruck «Ebioniten» nie in jenem weitern Sinn nehme, wonach er die Nazaräer mit umfaßt, habe ich ſchon früher (S. 18.) bemerkt.

außerhalb des Judenthums ſtehende, religiöſe Gemeinſchaft, ſondern fortwährend noch als Juden betrachteten [2a]), ſo galten ſie auch ebenſo, wie die Phariſäer und Sadducäer, als eine jüdiſche *αἵρεσις* (Act. XXIV, 5. XXVIII, 22.) [2b]). Ja ſie blieben als Chriſten ſelbſt mit den einzelnen jüdiſchen Synagogen noch fortwährend im Zuſammenhang [3]). Dem äußerlichen Feſthalten

---

2a) Dies geht unter andern aus der Ueberſchrift des Jacobusbriefs hervor.

2b) Vergl. Rothe, die Anfänge u. ſ. w. S. 142 ff., Bleek, Hebräerbrief I. S. 56 ff., Neander, apoſt. Zeitalter S. 39 ff.

3) Daß die paläſtinenſiſchen Judenchriſten im Zuſammenhang mit den jüdiſchen Synagogen blieben (was neuerdings noch von Ebrard, Kritik der evangel. Geſchichte, Frankf. a. M. 1842. S. 922. in Abrede genommen iſt), geht aus folgenden Daten mit Gewißheit hervor.

Zunächſt iſt es nicht wahrſcheinlich, daß die Judenchriſten, die ſich noch fortwährend als Juden betrachteten, ſich ſelbſt von den jüdiſchen Synagogen getrennt haben ſollten. Hatte doch Chriſtus ſelbſt jeden Sabbath die Synagoge beſucht (Luk. IV, 16.), und blieben auch die von Paulus geſtifteten Gemeinden ſo lange im Zuſammenhang mit der jüdiſchen Synagoge, an die er ſich überall, wo Juden waren, zuerſt wandte, bis ſie von derſelben ausgeſtoßen wurden. Daß aber die paläſtinenſiſchen Juden ihre chriſtlichen Brüder aus den Synagogen geſtoßen haben, iſt nicht nur durch nichts erweisbar — aus den Verfolgungen der Chriſten kann man es ſicher nicht ſchließen, da dieſe nur momentan waren und deshalb in dem Verhältniß der Juden und Judenchriſten nichts zu ändern vermochten, ebenſowenig aus der Analogie mit den pauliniſchen Gemeinden, die ſehr bald aus dem Synagogenzuſammenhang mit den Juden heraustraten, da dieſe größtentheils aus Heidenchriſten beſtanden und freiern Grundſätzen hinſichtlich der Verbindlichkeit des Geſetzes zugethan waren — ſondern ſchon deshalb nicht wahrſcheinlich, weil die Phariſäer, die ſich überhaupt eines ungleich größern Anhangs und einer viel bedeutendern öffentlichen Wirkſamkeit erfreueten, als die Sadducäer (vergl. darüber Winer, bibl. Reallexicon, Band II. 2te Ausgabe S. 419), und die namentlich auch häufig den Vorſitz in den Synagogen führten (vergl. Hartmann's Verbindung des a. u. n. Teſt. S. 265.), weit weniger feindlich den Chriſten entgegentraten, als die Sadducäer. Gleich nach dem erſten öffentlichen Auftreten der Apoſtel waren es die Sadducäer, die eine beſondere Erbitterung zeigten (Act. IV, 2.). Nach Act. V, 17. waren es wieder hauptſächlich die Sadducäer, welche die Apoſtel ins Gefängniß werfen ließen. Hiermit iſt zu vergleichen, was Joſephus antiqq. XX, 9. §. 1. erzählt, daß Jacobus, der Bruder des Herrn, durch den ſadducäiſchen Hohenprieſter Ananus den Tod erlitten, daß deſſen Verfahren aber bei den Juden entſchiedene Mißbilligung gefunden habe. Und wenn die Phariſäer nach Act. XXIII, 1 seqq. den Paulus gegen die Sadducäer in Schutz nehmen konnten (vergl. hierüber Olshauſen zu dieſer Stelle und

an den Formen des Judenthums entſprach als der tiefere Grund der äußern Gebundenheit eine ähnliche innere Gebundenheit des chriſtlichen Bewußtſeins. Erklären wir uns näher hierüber.

Schneckenburger über den Zweck u. ſ. w. S. 144 ff.), wie vielmehr werden ſie nicht häufig mit den Judenchriſten Partei gegen die Sadducäer gemacht haben.

Den bisherigen Betrachtungen können wir nun freilich keine entſcheidende Beweiskraft beilegen. Entſcheidend für unſere Annahme ſind aber mehrere Stellen des neuen Teſt., Jac. II, 2. u. 6., Act. IX, 2., beſonders XV, 21. Nach Jac. II, 2. kommen Reiche und Arme in die Synagogen, dieſe Reichen ſind aber, wie aus v. 6. und 7. hervorgeht, ungläubige Juden (Kern, Jacobusbrief S. 152 f., 157., vergl. mit S. 61 f., Schneckenburger's Beiträge zur Einleitung S. 204 f., dagegen mit Unrecht Gebſer in ſeinem Commentar S. 131 u. 146. und de Wette, Einleitung 4te Aufl. S. 309.). Auch das, was v. 2. in Bezug auf die äußere Einrichtung der Synagoge ſchließen läßt, paßt auf die Einrichtung der jüdiſchen Synagogen, worüber Vitringa, de synagoga vetere, ed. II., Leucopetrae 1726. lib. I. p. I. p. 190—199. nachzuleſen iſt. Ebenſo iſt aus der Stelle Act. IX, 2. wahrſcheinlich, daß die Chriſten in Damaskus zur Zeit der Bekehrung des Paulus im Zuſammenhang mit den dortigen jüdiſchen Synagogen ſtanden (vergl. Planck, Geſchichte des Chriſtenthums in der Periode ſeiner erſten Einführung, Band II. Göttingen 1818. S. 85 f.). — Außer allen Zweifel wird unſere Behauptung aber durch die Stelle Act. XV, 21. geſetzt. Hier ſagt Jacobus, nachdem er ſeine Meinung dahin abgegeben, daß den Heiden nicht das Geſetz, ſondern nur die Enthaltung vom Opferfleiſch u. ſ. w. aufzuerlegen ſei: «denn Moſes wird in jeder Stadt von Alters her an jedem Sabbath in den Synagogen vorgeleſen». Mag man nun dieſen Vers mit Olshauſen, de Wette, Meier als Begründung dafür auffaſſen, warum jene Enthaltung nothwendig ſei, — ſo daß als Grund, weshalb die Heidenchriſten ſich des Opferfleiſches u. ſ. w. enthalten müßten, der Umſtand geltend gemacht wird, daß die Judenchriſten, an die Beobachtung des Geſetzes gewöhnt, ſonſt Anſtoß an der Lebensweiſe der Heidenchriſten nehmen würden —, oder mit Neander (S. 164.) den Zuſammenhang ſo denken: Was die Judenchriſten betrifft, ſo iſt es unnöthig, ihnen beſondere Vorſchriften zu ertheilen, da ſie als Juden wiſſen, was ſie zu beobachten haben, denn Moſes werde jeden Sabbath in den Synagogen vorgeleſen — immer konnte, daß Moſes jeden Sabbath in den Synagogen vorgeleſen werde, nur dann einen Grund hergeben, wenn die Judenchriſten ſich zu den Synagogen hielten; jedenfalls folgt alſo aus dieſer Stelle, daß die Judenchriſten damals im Zuſammenhang mit den jüdiſchen Synagogen ſtanden.

Obwohl ſonach das, was ich aus dieſer Stelle folgern zu müſſen glaube, unabhängig iſt von der Auffaſſung des Zuſammenhangs, ſo kann

Als Chriſtus ſeine Jünger verließ, da hafteten dieſe noch zu ſehr an ſeiner äußern ſinnlichen Erſcheinung, das tiefere Verſtändniß ſeiner Lehre war ihnen noch nicht aufgegangen, wie der Erlöſer ſelbſt zu ihnen ſprach: «Ich habe Euch noch Vieles zu ſagen, Ihr aber könnt es noch nicht tragen». Die Ausgießung des heiligen Geiſtes, — das erſte chriſtliche Pfingſt-

---

ich nicht unterlaſſen, eine Anſicht über denſelben der Prüfung der Gelehrten vorzulegen, welche für mich ſehr viel Empfehlendes hat, obwohl ich ſelbſt nicht entſchieden von deren Richtigkeit überzeugt bin. — Ich meine nämlich, daß der 21ſte Vers allerdings die den Heidenchriſten zugemutheten Auferlegungen rechtfertigen ſoll. Allein nicht, wie Olshauſen, Meier, de Wette annehmen, vor der Verſammlung — gegen dieſe Auffaſſung bemerkt Neander treffend, daß es vor jener Verſammlung keiner Rechtfertigung bedurfte, weshalb den Heidenchriſten ſo viel auferlegt wurde — ſondern vor den Heidenchriſten ſelbſt. Demnach faſſe ich den 21ſten Vers als mit zum Inhalt deſſen gehörig, was den Heidenchriſten geſchrieben werden ſoll. Ich halte dafür, ſagt Jacobus v. 20., ihnen zu melden (v. 20. u. 21. wird ſodann der Inhalt deſſen angegeben, was ihnen gemeldet werden ſoll), ſich vom Opferfleiſch, von der Unzucht u. ſ. w. zu enthalten. Darauf fährt er fort, — als wenn er ſtatt der Wendung: «ſich zu enthalten u. ſ. w.», direct geſagt hätte, ich halte dafür, ihnen zu melden: «enthaltet Euch vom Opferfleiſch» —: Denn Moſes wird jeden Sabbath in den Synagogen vorgeleſen, d. h. denn die Judenchriſten halten feſt am moſaiſchen Geſetz, da ſie daſſelbe jeden Sabbath in den Synagogen hören, alſo iſt an keine Annäherung der Juden- und Heidenchriſten zu denken, wenn Ihr dies nicht beobachten wollt. — Der Schriftſteller baut hier den letzten Theil des Satzes anders, als der Anfang forderte, wie dies im Griechiſchen nicht ungewöhnlich iſt. Wir würden im Deutſchen entweder ſagen: Meine Anſicht iſt, ihnen zu melden: «enthaltet Euch vom Opferfleiſch, denn das Geſetz wird jeden Sabbath in den Synagogen vorgeleſen», oder: meine Anſicht iſt, ihnen zu melden, ſich vom Opferfleiſch u. ſ. w. zu enthalten, da das Geſetz jeden Sabbath verleſen werde. — Den möglichen Einwand gegen meine Erklärung, daß in dem Brief an die Heidenchriſten doch jener Grund, weshalb ſie ſich vom Opferfleiſch u. ſ. w. enthalten ſollten, nicht angegeben iſt, beſeitigt die Bemerkung, daß jenes Schreiben ganz kurz iſt, und die Heidenchriſten darin auf die mündliche Unterweiſung durch die Abgeordneten verwieſen werden. — Gegen die Faſſung von Neander möchte ich geltend machen, daß bei derſelben v. 20. und 21. zu losgeriſſen von einander ſtehn, die verbindenden Gedanken ergeben ſich nicht natürlich genug.

an den Formen des Judenthums entſprach als der tiefere Grund der äußern Gebundenheit eine ähnliche innere Gebundenheit des chriſtlichen Bewußtſeins. Erklären wir uns näher hierüber.

Schneckenburger über den Zweck u. ſ. w. S. 144 ff.), wie vielmehr werden ſie nicht häufig mit den Judenchriſten Partei gegen die Sadducäer gemacht haben.

Den bisherigen Betrachtungen können wir nun freilich keine entſcheidende Beweiskraft beilegen. Entſcheidend für unſere Annahme ſind aber mehrere Stellen des neuen Teſt., Jac. II, 2. u. 6., Act. IX, 2., beſonders XV, 21. Nach Jac. II, 2. kommen Reiche und Arme in die Synagogen, dieſe Reichen ſind aber, wie aus v. 6. und 7. hervorgeht, ungläubige Juden (Kern, Jacobusbrief S. 152 f., 157., vergl. mit S. 61 f., Schneckenburger's Beiträge zur Einleitung S. 204 f., dagegen mit Unrecht Gebſer in ſeinem Commentar S. 131 u. 146. und de Wette, Einleitung 4te Aufl. S. 309.). Auch das, was v. 2. in Bezug auf die äußere Einrichtung der Synagoge ſchließen läßt, paßt auf die Einrichtung der jüdiſchen Synagogen, worüber Vitringa, de synagoga vetere, ed. II., Leucopetrae 1726. lib. I. p. I. p. 190—199. nachzuleſen iſt. Ebenſo iſt aus der Stelle Act. IX, 2. wahrſcheinlich, daß die Chriſten in Damaskus zur Zeit der Bekehrung des Paulus im Zuſammenhang mit den dortigen jüdiſchen Synagogen ſtanden (vergl. Planck, Geſchichte des Chriſtenthums in der Periode ſeiner erſten Einführung, Band II. Göttingen 1818. S. 85 f.). — Außer allen Zweifel wird unſere Behauptung aber durch die Stelle Act. XV, 21. geſetzt. Hier ſagt Jacobus, nachdem er ſeine Meinung dahin abgegeben, daß den Heiden nicht das Geſetz, ſondern nur die Enthaltung vom Opferfleiſch u. ſ. w. aufzuerlegen ſei: «denn Moſes wird in jeder Stadt von Alters her an jedem Sabbath in den Synagogen vorgeleſen». Mag man nun dieſen Vers mit Olshauſen, de Wette, Meier als Begründung dafür auffaſſen, warum jene Enthaltung nothwendig ſei, — ſo daß als Grund, weshalb die Heidenchriſten ſich des Opferfleiſches u. ſ. w. enthalten müßten, der Umſtand geltend gemacht wird, daß die Judenchriſten, an die Beobachtung des Geſetzes gewöhnt, ſonſt Anſtoß an der Lebensweiſe der Heidenchriſten nehmen würden —, oder mit Neander (S. 164.) den Zuſammenhang ſo denken: Was die Judenchriſten betrifft, ſo iſt es unnöthig, ihnen beſondere Vorſchriften zu ertheilen, da ſie als Juden wiſſen, was ſie zu beobachten haben, denn Moſes werde jeden Sabbath in den Synagogen vorgeleſen — immer konnte, daß Moſes jeden Sabbath in den Synagogen vorgeleſen werde, nur dann einen Grund hergeben, wenn die Judenchriſten ſich zu den Synagogen hielten; jedenfalls folgt alſo aus dieſer Stelle, daß die Judenchriſten damals im Zuſammenhang mit den jüdiſchen Synagogen ſtanden.

Obwohl ſonach das, was ich aus dieſer Stelle folgern zu müſſen glaube, unabhängig iſt von der Auffaſſung des Zuſammenhangs, ſo kann

Als Chriſtus ſeine Jünger verließ, da hafteten dieſe noch zu ſehr an ſeiner äußern ſinnlichen Erſcheinung, das tiefere Verſtändniß ſeiner Lehre war ihnen noch nicht aufgegangen, wie der Erlöſer ſelbſt zu ihnen ſprach: «Ich habe Euch noch Vieles zu ſagen, Ihr aber könnt es noch nicht tragen». Die Ausgießung des heiligen Geiſtes, — das erſte chriſtliche Pfingſt-

---

ich nicht unterlaſſen, eine Anſicht über denſelben der Prüfung der Gelehrten vorzulegen, welche für mich ſehr viel Empfehlendes hat, obwohl ich ſelbſt nicht entſchieden von deren Richtigkeit überzeugt bin. — Ich meine nämlich, daß der 21ſte Vers allerdings die den Heidenchriſten zugemutheten Auferlegungen rechtfertigen ſoll. Allein nicht, wie Olshauſen, Meier, de Wette annehmen, vor der Verſammlung — gegen dieſe Auffaſſung bemerkt Neander treffend, daß es vor jener Verſammlung keiner Rechtfertigung bedurfte, weshalb den Heidenchriſten ſo viel auferlegt wurde — ſondern vor den Heidenchriſten ſelbſt. Demnach faſſe ich den 21ſten Vers als mit zum Inhalt deſſen gehörig, was den Heidenchriſten geſchrieben werden ſoll. Ich halte dafür, ſagt Jacobus v. 20., ihnen zu melden (v. 20. u. 21. wird ſodann der Inhalt deſſen angegeben, was ihnen gemeldet werden ſoll), ſich vom Opferfleiſch, von der Unzucht u. ſ. w. zu enthalten. Darauf fährt er fort, — als wenn er ſtatt der Wendung: «ſich zu enthalten u. ſ. w.», direct geſagt hätte, ich halte dafür, ihnen zu melden: «enthaltet Euch vom Opferfleiſch» —: Denn Moſes wird jeden Sabbath in den Synagogen vorgeleſen, d. h. denn die Judenchriſten halten feſt am moſaiſchen Geſetz, da ſie daſſelbe jeden Sabbath in den Synagogen hören, alſo iſt an keine Annäherung der Juden- und Heidenchriſten zu denken, wenn Ihr dies nicht beobachten wollt. — Der Schriftſteller baut hier den letzten Theil des Satzes anders, als der Anfang forderte, wie dies im Griechiſchen nicht ungewöhnlich iſt. Wir würden im Deutſchen entweder ſagen: Meine Anſicht iſt, ihnen zu melden: «enthaltet Euch vom Opferfleiſch, denn das Geſetz wird jeden Sabbath in den Synagogen vorgeleſen», oder: meine Anſicht iſt, ihnen zu melden, ſich vom Opferfleiſch u. ſ. w. zu enthalten, da das Geſetz jeden Sabbath verleſen werde. — Den möglichen Einwand gegen meine Erklärung, daß in dem Brief an die Heidenchriſten doch jener Grund, weshalb ſie ſich vom Opferfleiſch u. ſ. w. enthalten ſollten, nicht angegeben iſt, beſeitigt die Bemerkung, daß jenes Schreiben ganz kurz iſt, und die Heidenchriſten darin auf die mündliche Unterweiſung durch die Abgeordneten verwieſen werden. — Gegen die Faſſung von Neander möchte ich geltend machen, daß bei derſelben v. 20. und 21. zu losgeriſſen von einander ſtehn, die verbindenden Gedanken ergeben ſich nicht natürlich genug.

feſt, bildet den Anfangspunkt dieſer tiefern Einführung in das Weſen der chriſtlichen Religion; an die Stelle des Haftens an der ſinnlichen Erſcheinung trat in den Apoſteln jetzt ein lebendiger Glaube an Chriſtum, ihr früheres γινώσκειν Χριστὸν κατὰ σάρκα war ein Erkennen κατὰ πνεῦμα geworden. Wie aber das neue Lebensprincip des Chriſtenthums ſich erſt allmählig zu entfalten, erſt nach und nach die Eigenthümlichkeit des Menſchen zu durchdringen vermag, ſo konnte auch bei den Apoſteln der neue Glaube nicht mit einem Mal die Beſchränktheit des Standpunkts überwinden. Er ward in einer Form aufgefaßt, die durch ihre frühere religiöſe Anſchauung bedingt war; das Chriſtenthum ward von ihnen mehr nur von der einen Seite — als der verklärte νόμος —, nicht in ſeinem Gegenſatz zum Judenthum erkannt.

Dieſen Standpunkt lernen wir aus dem älteſten Denkmal der apoſtoliſchen Zeit, dem Brief des Jacobus [4]), kennen. So ſehr wir einerſeits in dem Verfaſſer einen Mann erkennen, der von dem neuen Leben in Chriſto durchdrungen iſt, ſo müſſen wir anderſeits doch zugeben, daß die Eigenthümlichkeit des chriſtlichen Bewußtſeins bei ihm keineswegs einen völlig entſprechenden Ausdruck findet. Der Grundgedanke ſeines Briefs iſt: das Chriſtenthum iſt der verklärte νόμος, der νόμος τῆς ἐλευθερίας, inſofern der Glaube an Chriſtum in das innere Leben aufgenommen das neue Lebensprincip iſt, welches den vorher der Sünde anheim gegebenen Menſchen umſchafft und ſich nach außen hin in der Erfüllung des Geſetzes (den guten Werken) darlegt, ſo daß der Chriſt als Chriſt das Geſetz nicht mehr als ein fremdes, äußeres betrachtet, ſondern als ein inneres aufgenommen hat, dem er aus ſeiner innern Lebensbeſtimmtheit durch den Glauben nachkommt. In dem ſich in Erfüllung des Geſetzes offenbarenden Glauben, oder in den aus dem Glauben hervorgegangenen guten Werken findet der Chriſt ſeine Selig-

---

4) Ich gehe von der Vorausſetzung aus, daß dieſer Brief in eine Zeit fällt, welche der ſelbſtſtändigen Ausbildung der heidenchriſtlichen Gemeinden voranging, für welche Annahme mir Alles zu ſprechen ſcheint. Vergl. Neander und Schneckenburger, dagegen freilich Hug, Credner, Kern, de Wette.

keit und wird vor Gott gerechtfertigt [5]). — Kann demnach ein Unterſchied des jacobiniſchen und pauliniſchen Lehrtypus nicht geläugnet werden, ſo iſt doch nichts verkehrter, als den Charakter des Jacobusbriefs als einen ebionitiſchen zu bezeichnen [6]).

---

5) Die Belege hierfür in der folgenden Anmerk. Vergl. beſonders Kern, Jacobusbrief S. 38 ff., Neander, apoſtol. Zeitalter S. 488 ff.

6) Wir wollen im Folgenden jene Behauptung einer ſorgfältigen Prüfung unterwerfen, um zu erkennen, was von jener Anſicht, nach der gleich das urſprüngliche Judenchriſtenthum als Ebionitismus betrachtet wird, zu halten ſei. Wir müſſen dabei aber den dogmatiſchen Charakter des Ebionitismus, den wir erſt ſpäterhin darlegen können (vergl. §. 7.), als bekannt vorausſetzen.

Der Ebionitismus betrachtet das Chriſtenthum als weſentlich mit dem Geſetz identiſch, indem er das Erſtere entweder nur als Vervollkommnung des altteſt. Geſetzes durch Hinzufügung einzelner Vorſchriften (der vulgaire Ebionitismus), oder als Wiederherſtellung des urſprünglichen ächt moſaiſchen Geſetzes von den Verfälſchungen deſſelben im alt. Teſt. (der gnoſtiſirende Ebionitismus) anſah. Nun betrachtet zwar auch Jacobus das Evangelium als den verklärten *νόμος*. Allein weder in der einen, noch in der andern Weiſe. Das Chriſtenthum iſt ihm vielmehr inſofern das vollendete Geſetz, als es dem Menſchen die höhere Lebenskraft mittheilt, durch welche allein die Erfüllung des Geſetzes möglich iſt. Das Wort der Wahrheit, das unſere Seelen ſelig machen kann, iſt in uns eingepflanzt, Cap. I, 21., durch daſſelbige hat Gott uns wiedergeboren, I, 18. (*ἀποκυεῖν* nur formell von *ἀναγεννᾶν* verſchieden), ſo daß der Menſch nun von innen heraus das Geſetz erfüllt. Das neue Lebensprincip des Chriſten iſt aber der Glaube an Jeſum Chriſtum (I, 3. II, 1. V, 22 ff., vergl. Kern, Jacobusbrief S. 40 ff. u. 109.), der den ganzen Menſchen durchdringen und ſich in guten Werken bewähren ſoll.

Dies führt uns auf eine weitere Verſchiedenheit. Der Ebionitismus legt einerſeits auf die äußern guten Werke, anderſeits auf die bloße Erkenntniß der Wahrheit alles Gewicht. Daß aber Jacobus die Werthſchätzung einer bloßen Erkenntniß bekämpft, iſt allgemein zugeſtanden — ich mache nur bemerklich, daß, wenn von jenem einſeitigen Hervorheben der Erkenntniß die Unterſcheidung der Religion der Gebildeten und der Menge ausging, und damit die Geſtattung der ſ. g. fraus pia zuſammenhängt, unſer Verfaſſer die Gleichheit aller Chriſten, ihr allgemeines Prieſterthum hervorhebt (Cap. V, 15. ſiehe Kern S. 239.), und in dem, was er über den Eid ſagt, den Geiſt ſtrenger Wahrhaftigkeit zeigt (vgl. Neander S. 493.) — eher könnte man in ſeinem Brief eine zu hohe Werthſchätzung der einzelnen guten Handlungen finden. Aber auch hiervon iſt Jacobus fern. Ebenſoſehr als er die Hochſchätzung des bloßen Fürwahrhaltens bekämpft und geltend macht, daß die *πίστις* nur rechtfertige, inſofern ſie ſich als Lebensprincip bewähre, hebt er auch hervor, daß die Werke nur Werth haben, wenn ſie Aeußerungen der *πίστις* ſind, wenn «das Innere der von

In dieſer Gebundenheit des religiöſen Bewußtſeins durch die jüdiſche Denkweiſe liegt auch der Grund, weshalb der Uni-

---

der πίστις erweckten Willensthätigkeit auf adäquate (dem Innern entſprechende) Weiſe in der Aeußerung ſich hervorſtellt» (Cap. I, 3. Kern S. 110.). Nur in Werken, in denen ſich der Glaube offenbart (II, 18.), nur in ſolchen Werken, bei denen der Glaube das wirkende Princip iſt, οἷς συνεργεῖ ἡ πίστις (II, 22., Kern S. 173., Gebſer S. 186., Schneckenburger, annotatio etc. p. 66.), findet der Menſch Rechtfertigung und Seligkeit. Demnach findet zwar ein Unterſchied zwiſchen Paulus und Jacobus in dieſer Lehre Statt, aber kein Widerſpruch, wie ein ſolcher zwiſchen Jacobus und dem Ebionitismus Statt hat. Der Ebionitismus lehrt: durch äußere gute Werke, wie durch die Erkenntniß der Wahrheit wird der Menſch gerechtfertigt. Jacobus: die Werke an ſich ſind ebenſo wenig nütze, als das bloße Fürwahrhalten. Nur in dem durch die Werke ſich vollendenden Glauben, oder in den aus dem Glauben hervorgegangenen guten Werken wird der Menſch gerechtfertigt. Paulus: durch den Glauben, nicht die Werke, erlangt der Menſch die Rechtfertigung, aber die guten Werke ſind eine nothwendige Folge des Glaubens. — So iſt Jacobus von der ebionitiſchen Werthſchätzung der äußern Werke fern. Eben ſo fern iſt auch derjenige von der vom Ebionitismus behaupteten abſoluten Verbindlichkeit des Geſetzes, der die Heidenchriſten ausdrücklich vom Geſetze frei ſprechen konnte (Act. XV.).

Wenn das einſeitige Hervorheben der äußern Werke im Ebionitismus auf einer Verkennung der menſchlichen Sündhaftigkeit beruht, auf einer Anſicht, nach welcher die Sünde nur als äußere That erfaßt wird, ſo theilt Jacobus auch keineswegs dieſe äußerliche Auffaſſung der Sünde. Der Ebionitismus kennt die Sünde nur als Thatſünde, dieſe entſteht aus der ἐπιθυμία, die aber ſelbſt noch keine Sünde iſt. So der Verfaſſer der Clementinen (vergl. Cap. II. §. 17.), der ſich durch eine größere Innerlichkeit auszeichnet, als der Richtung, die er vertritt, eigen war. Anders Jacobus, obwohl man dieſelbe Anſchauung bei ihm hat finden wollen. Es kommt hier die Stelle I, 14. 15. in Betracht. «Jeder wird verſucht, wenn er von ſeiner eignen Luſt gereizet und gelocket wird. Darnach, wenn die Luſt empfangen hat, gebieret ſie die Sünde, die Sünde aber, wenn ſie vollendet iſt, gebieret den Tod». Wenn Jacobus die ἁμαρτία erſt aus der ἐπιθυμία entſtehen läßt, ſo iſt klar, daß er hier unter ἁμαρτία nur die Thatſünde verſteht. Es iſt demnach zu unterſuchen, ob er außer der Thatſünde noch eine andere kennt, ob er die ἐπιθυμία ſelbſt als Sünde betrachtet oder nicht. Daß er dieſes thut, läßt ſich außer allen Zweifel ſetzen. Er hatte v. 3. und 4. gezeigt, daß das Princip des neuen Lebens — der Glaube — die Willensthätigkeit (ὑπομονή Standhaftigkeit genannt in Bezug auf die Leiden, mit denen die Chriſten zu kämpfen hatten, vergl. Kern S. 109 ff.) hervorrufen und dieſe ſich in

verſalismus des Chriſtenthums den Apoſteln nicht ſogleich beſtimmt zum Bewußtſein kommen konnte. Das war freilich

---

vollkommenen Werken darſtellen müſſe. So zeigt er hier, wie auf gleiche Weiſe auch die ἐπιθυμία zur ſündhaften Willensthätigkeit fortſchreite (συλλαβοῦσα = der Wille geht in die Luſt ein, vergl. Kern S. 131.) und ſo die Thatſünde erzeuge. So ſetzt Jacobus die ἐπιθυμία ganz in daſſelbige Verhältniß zu den Thatſünden, wie die πίστις zu den guten Werken, d. h. die *ἐπιθυμία iſt ihm an ſich ſündhaft*, obwohl ſie erſt in der Thatſünde ihre Vollendung erhält und in dieſer Vollendung den Tod gebieret, gleich wie die πίστις ebenfalls erſt in den guten Werken ihre Vollendung erhält und die ſo vollendete πίστις rechtfertigt. — Daſſelbe erhellt aus einer Betrachtung des 13ten Verſes in ſeinem Zuſammenhang mit dem folgenden. In dieſem Verſe wird nämlich daraus, daß Gott heilig (ἀπείραστος unverſuchbar, der Sache nach daſſelbe) iſt, hergeleitet, daß er Niemanden verſuchen könne. Dies hätte keinen Sinn, wenn nicht der Verfaſſer die Verſuchung ſelbſt als etwas Sündhaftes betrachtete. Wird nun aber v. 14. auf den Menſchen ſelbſt, auf ſeine eigene ἐπιθυμία als auf den Grund der Verſuchung zu actuellen Sünden hingewieſen, ſo wird eben damit im Menſchen ſelbſt eine Sündhaftigkeit angenommen, vermöge deren er zu Thatſünden kommt. — Auch geht ſchon aus dem ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος, «wodurch die Luſt unter dem Bilde einer Buhlerin dargeſtellt wird», hervor, daß der Verfaſſer die Luſt ſelbſt als etwas Sündhaftes anſieht, worauf treffend Kern S. 128. aufmerkſam macht.

Nach dem oben Entwickelten wird auch von Jacobus der Glaube an Chriſtum in den Mittelpunkt des chriſtlichen Lebens geſtellt, während der chriſtliche Begriff des Glaubens dem Ebionitismus ganz fehlte. Damit hängt denn auch die Verſchiedenheit der ebionitiſchen Chriſtologie von der des Jacobus zuſammen. Der vulgaire Ebionitismus hielt Jeſum für einen Sohn Joſephs und der Maria, das Höhere in ihm iſt eine bloße Kraft Gottes, die ſich ihm in der Taufe mittheilte. Der gnoſtiſirende legte ihm zwar eine höhere, doch ſo wenig eine ſpecifiſche Dignität bei, daß er ihn mit Adam, Henoch, Noah u. ſ. w. identificirte. Wer könnte nun wohl im Ernſt behaupten wollen, daß Jacobus, der in ſeinem Bruder ſeinen Herrn erkannt, und ſich als deſſen δοῦλος in gleicher Weiſe bezeichnet, wie er ſich δοῦλος θεοῦ nennt (vergl. I, 1.), der ihn Cap. II, 1. κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς τῆς δόξης nennt, die ebionitiſche Anſchauung getheilt habe? Und wenn ſchon die Bezeichnung Chriſti als des Herrn dem ebionitiſchen Bewußtſein fern lag, ſo iſt dieſe Benennung bei dem, der in dem eignen Bruder ſeinen Herrn anerkannte, viel höher anzuſchlagen.

Wir wollen ſchließlich noch einige untergeordnete Punkte betrachten, in denen man eine Uebereinſtimmung zwiſchen Jacobus und dem Ebioni-

In dieſer Gebundenheit des religiöſen Bewußtſeins durch die jüdiſche Denkweiſe liegt auch der Grund, weshalb der Uni-

---

der πίστις erweckten Willensthätigkeit auf adäquate (dem Innern entſprechende) Weiſe in der Aeußerung ſich hervorſtellt» (Cap. I, 3. Kern S. 110.). Nur in Werken, in denen ſich der Glaube offenbart (II, 18.), nur in ſolchen Werken, bei denen der Glaube das wirkende Princip iſt, οἷς συνεργεῖ ἡ πίστις (II, 22., Kern S. 173., Gebſer S. 186., Schneckenburger, annotatio etc. p. 66.), findet der Menſch Rechtfertigung und Seligkeit. Demnach findet zwar ein Unterſchied zwiſchen Paulus und Jacobus in dieſer Lehre Statt, aber kein Widerſpruch, wie ein ſolcher zwiſchen Jacobus und dem Ebionitismus Statt hat. Der Ebionitismus lehrt: durch äußere gute Werke, wie durch die Erkenntniß der Wahrheit wird der Menſch gerechtfertigt. Jacobus: die Werke an ſich ſind ebenſowenig nütze, als das bloße Fürwahrhalten. Nur in dem durch die Werke ſich vollendenden Glauben, oder in den aus dem Glauben hervorgegangenen guten Werken wird der Menſch gerechtfertigt. Paulus: durch den Glauben, nicht die Werke, erlangt der Menſch die Rechtfertigung, aber die guten Werke ſind eine nothwendige Folge des Glaubens. — So iſt Jacobus von der ebionitiſchen Werthſchätzung der äußern Werke fern. Eben ſo fern iſt auch derjenige von der vom Ebionitismus behaupteten abſoluten Verbindlichkeit des Geſetzes, der die Heidenchriſten ausdrücklich vom Geſetze frei ſprechen konnte (Act. XV.).

Wenn das einſeitige Hervorheben der äußern Werke im Ebionitismus auf einer Verkennung der menſchlichen Sündhaftigkeit beruht, auf einer Anſicht, nach welcher die Sünde nur als äußere That erfaßt wird, ſo theilt Jacobus auch keineswegs dieſe äußerliche Auffaſſung der Sünde. Der Ebionitismus kennt die Sünde nur als Thatſünde, dieſe entſteht aus der ἐπιθυμία, die aber ſelbſt noch keine Sünde iſt. So der Verfaſſer der Clementinen (vergl. Cap. II. §. 17.), der ſich durch eine größere Innerlichkeit auszeichnet, als der Richtung, die er vertritt, eigen war. Anders Jacobus, obwohl man dieſelbe Anſchauung bei ihm hat finden wollen. Es kommt hier die Stelle I, 14. 15. in Betracht. «Jeder wird verſucht, wenn er von ſeiner eignen Luſt gereizet und gelocket wird. Darnach, wenn die Luſt empfangen hat, gebieret ſie die Sünde, die Sünde aber, wenn ſie vollendet iſt, gebieret den Tod». Wenn Jacobus die ἁμαρτία erſt aus der ἐπιθυμία entſtehen läßt, ſo iſt klar, daß er hier unter ἁμαρτία nur die Thatſünde verſteht. Es iſt demnach zu unterſuchen, ob er außer der Thatſünde noch eine andere kennt, ob er die ἐπιθυμία ſelbſt als Sünde betrachtet oder nicht. Daß er dieſes thut, läßt ſich außer allen Zweifel ſetzen. Er hatte v. 3. und 4. gezeigt, daß das Princip des neuen Lebens — der Glaube — die Willensthätigkeit (ὑπομονή Standhaftigkeit genannt in Bezug auf die Leiden, mit denen die Chriſten zu kämpfen hatten, vergl. Kern S. 109 ff.) hervorrufen und dieſe ſich in

verſalismus des Chriſtenthums den Apoſteln nicht ſogleich beſtimmt zum Bewußtſein kommen konnte. Das war freilich

---

vollkommenen Werken darſtellen müſſe. So zeigt er hier, wie auf gleiche Weiſe auch die ἐπιθυμία zur ſündhaften Willensthätigkeit fortſchreite (συλλαβοῦσα = der Wille geht in die Luſt ein, vergl. Kern S. 131.) und ſo die Thatſünde erzeuge. So ſetzt Jacobus die ἐπιθυμία ganz in daſſelbige Verhältniß zu den Thatſünden, wie die πίστις zu den guten Werken, d. h. die ἐπιθυμία iſt ihm an ſich ſündhaft, obwohl ſie erſt in der Thatſünde ihre Vollendung erhält und in dieſer Vollendung den Tod gebieret, gleich wie die πίστις ebenfalls erſt in den guten Werken ihre Vollendung erhält und die ſo vollendete πίστις rechtfertigt. — Daſſelbe erhellt aus einer Betrachtung des 13ten Verſes in ſeinem Zuſammenhang mit dem folgenden. In dieſem Verſe wird nämlich daraus, daß Gott heilig (ἀπείραστος unverſuchbar, der Sache nach daſſelbe) iſt, hergeleitet, daß er Niemanden verſuchen könne. Dies hätte keinen Sinn, wenn nicht der Verfaſſer die Verſuchung ſelbſt als etwas Sündhaftes betrachtete. Wird nun aber v. 14. auf den Menſchen ſelbſt, auf ſeine eigene ἐπιθυμία als auf den Grund der Verſuchung zu actuellen Sünden hingewieſen, ſo wird eben damit im Menſchen ſelbſt eine Sündhaftigkeit angenommen, vermöge deren er zu Thatſünden kommt. — Auch geht ſchon aus dem ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος, «wodurch die Luſt unter dem Bilde einer Buhlerin dargeſtellt wird», hervor, daß der Verfaſſer die Luſt ſelbſt als etwas Sündhaftes anſieht, worauf treffend Kern S. 128. aufmerkſam macht.

Nach dem oben Entwickelten wird auch von Jacobus der Glaube an Chriſtum in den Mittelpunkt des chriſtlichen Lebens geſtellt, während der chriſtliche Begriff des Glaubens dem Ebionitismus ganz fehlte. Damit hängt denn auch die Verſchiedenheit der ebionitiſchen Chriſtologie von der des Jacobus zuſammen. Der vulgaire Ebionitismus hielt Jeſum für einen Sohn Joſephs und der Maria, das Höhere in ihm iſt eine bloße Kraft Gottes, die ſich ihm in der Taufe mittheilte. Der gnoſtiſirende legte ihm zwar eine höhere, doch ſo wenig eine ſpeciſiſche Dignität bei, daß er ihn mit Adam, Henoch, Noah u. ſ. w. identificirte. Wer könnte nun wohl im Ernſt behaupten wollen, daß Jacobus, der in ſeinem Bruder ſeinen Herrn erkannt, und ſich als deſſen δοῦλος in gleicher Weiſe bezeichnet, wie er ſich δοῦλος θεοῦ nennt (vergl. I, 1.), der ihn Cap. II, 1. κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς τῆς δόξης nennt, die ebionitiſche Anſchauung getheilt habe? Und wenn ſchon die Bezeichnung Chriſti als des Herrn dem ebionitiſchen Bewußtſein fern lag, ſo iſt dieſe Benennung bei dem, der in dem eignen Bruder ſeinen Herrn anerkannte, viel höher anzuſchlagen.

Wir wollen ſchließlich noch einige untergeordnete Punkte betrachten, in denen man eine Uebereinſtimmung zwiſchen Jacobus und dem Ebioni-

gleich anfangs von ihnen erkannt und ausgeſprochen worden, daß das Evangelium für alle Völker beſtimmt ſei [7]), wie man

---

tismus hat finden wollen. Daß man in Stellen, wie I, 27. *ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου*, IV, 4. *ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστιν*, die dem gnoſtiſchen Ebionitismus angehörige Entgegenſetzung dieſer Welt, als der Herrſchaft des Teufels unterworfen, und des künftigen ewigen Reichs hat finden wollen, kann ſicher nicht befremden, da man doch ſelbſt dem Johannes und Paulus dieſelbe Anſicht beigelegt hat (vergl. S. 9.). Zur Widerlegung verweiſen wir auf die Commentare von Kern S. 148. 202., Schneckenburgers annotatio u. a., in denen der neuteſtamentliche Begriff des *κόσμος* erörtert iſt. Ebenſo ungegründet iſt es, wenn man die gnoſtiſch-ebionitiſche Lehre, daß der Beſitz des Reichthums an ſich ſündlich ſei, in unſerm Brief hat finden wollen. Daß Jacobus die den Reichen von den Armen bewieſene Hochachtung rügt, kann doch wohl nimmermehr beweiſen, daß er den Reichthum für ſündlich hielt. Ebenſowenig die Bedrohung der Reichen, V, 1—6., da dieſe, wie ſich aus II, 7. ergibt, größtentheils keine Chriſten waren (vergl. Anm. 3.); daß er aber wirklich den Reichthum an ſich nicht verwirft, geht mit voller Sicherheit aus I, 9. 10. hervor, wo er die armen Brüder auffordert, ſich ihrer Hoheit als Chriſten zu rühmen, die reichen, ſich ihrer Demuth, vermöge deren ſie die Werthloſigkeit der äußern Güter erkannten.

Noch iſt ein Punkt zur Sprache zu bringen — die dem Ebionitismus eigne Polemik gegen Paulus. Daß Jacobus die pauliniſche Lehre (Credner, Einleit. S. 601., Ammon, Geſchichte des Lebens Jeſu, Band I. S. 37.), oder auch nur ein Mißverſtändniß derſelben (Kern, de Wette, Einleit. S. 307., Meier, Dogmengeſchichte S. 18.) bekämpft habe, iſt eine Annahme, die der Begründung ermangelt (vergl. darüber Neander, apoſtol. Zeitalter S. 492 ff., Frommann, Studien und Kritiken 1833. S. 84—118. u. a.), wie wir denn auch zwar eine Verſchiedenheit des pauliniſchen und jacobiniſchen Lehrtypus, aber keinen Widerſpruch in dem vorhin Entwickelten gefunden haben. Von der befreundeten Stellung des Jacobus zu Paulus zeugt aber ebenſowohl die Apoſtelgeſchichte Act. XV, 13 ff., XXI, 18 ff., als Paulus ſelbſt Gal. II, 9. Wer es über ſich zu gewinnen vermag, dagegen ſolche Stellen geltend zu machen, in denen angebliche Abgeſandte von Jacobus auf die abſolute Verbindlichkeit des Geſetzes bringen, den verweiſen wir auf die Stelle Act. XV, 24. — Die ebionitiſche Ausmalung des Bildes Jacobus bei Hegeſipp, auf die man ſich häufig genug in alter und neuer Zeit berufen hat, iſt ſicher nicht hiſtoriſch begründet. Vergl. §. 4.

Faſſen wir den Unterſchied des Jacobus vom Ebionitismus kurz zuſammen, ſo werden wir ſagen können: Der jacobiniſche Lehrbegriff führt

7) Act. II, 39. Vergl. Neander's apoſt. Zeitalt. S. 27., de Wette's Commentar zur Apoſtelgeſchichte, 2te Aufl. S. 35.

dies ſchon aus den Verheißungen der Propheten abnehmen konnte. Aber wie ſie das Chriſtenthum nur von der einen Seite als den verklärten νόμος, nicht in ſeinem Gegenſatz zum Judenthum erfaßten und ſelbſt noch das Geſetz beobachteten, ſo hielten ſie anfangs die Uebernahme des Judenthums für nothwendig mit der Aufnahme in die chriſtliche Gemeinſchaft verbunden; die Selbſtſtändigkeit und Unabhängigkeit des Chriſtenthums vom Judenthum lag anfangs ihrem Bewußtſein fern. Dieſe Einſicht konnte ſich nur allmälig aus dem tiefern Verſtändniß des Evangeliums heraus entwickeln. Nur wenn der Glaube an Chriſtum als alleiniges Princip der Rechtfertigung klar und beſtimmt in den Mittelpunkt des Lebens getreten war und ſich nach allen Beziehungen hin entfaltet hatte, konnte auch die Folgerung, daß die Herrſchaft des Geſetzes mit Chriſto aufgehört habe, erkannt werden. Eben deshalb hatte der Herr ſelbſt während ſeines irdiſchen Lebens nur Andeutungen über das Verhältniß ſeines Reichs zum alt. Teſt. geben können und dem Geiſt der Wahrheit überlaſſen müſſen, ſie, wie überhaupt in das volle Verſtändniß deſſen, was er gewollt, ſo auch in die Einſicht der univerſellen Beſtimmung des Evangeliums zu führen [8]). Mußte nun dieſe Einſicht in dem Grade in den Jüngern Raum gewinnen, als ſich der neue Geiſt reicher in ihnen entfaltete, ſo konnte ſie erſt nach und nach im Verlauf der Geſchichte volles Eigenthum derſelben werden. Dieſen geſchichtlichen Verlauf haben wir jetzt zu betrachten.

---

uns einen Standpunkt vor, wo der neue Geiſt des Chriſtenthums ſich noch nicht in ſeiner vollen Eigenthümlichkeit entfaltet, mithin in einer Form, die einer untergeordneten Stufe des chriſtlichen Bewußtſeins angehört, aber zu einer Zeit, als ſich die höhere noch nicht geltend gemacht hat. Der Ebionitismus hält dieſe Form feſt, mit Entfernung aller der Elemente, die das tiefere chriſtliche Bewußtſein beurkunden, und zwar im Gegenſatz zu der höhern Stufe.

8) Vergl. darüber Neander's Leben Jeſu, Hamburg 1837. S. 117—128. Schön ſpricht ſich hierüber auch Schneckenburger, über den Zweck der Apoſtelgeſchichte, Bern 1841. S. 192—195. aus. Der Einwand von Plank, daß, wenn Jeſus ſich ſeines univerſaliſtiſchen Berufs völlig bewußt geweſen wäre, er ſich jedenfalls ſo beſtimmt und deutlich ausſprechen mußte, daß ſeine Jünger darüber nicht zweifelhaft bleiben konnten, erledigt ſich durch das oben Bemerkte von ſelbſt.

gleich anfangs von ihnen erkannt und ausgeſprochen worden, daß das Evangelium für alle Völker beſtimmt ſei [7]), wie man

---

tismus hat finden wollen. Daß man in Stellen, wie I, 27. *ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου*, IV, 4. *ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἐχθρὰ τοῦ θεοῦ ἐστιν*, die dem gnoſtiſchen Ebionitismus angehörige Entgegenſetzung dieſer Welt, als der Herrſchaft des Teufels unterworfen, und des künftigen ewigen Reichs hat finden wollen, kann ſicher nicht befremden, da man doch ſelbſt dem Johannes und Paulus dieſelbe Anſicht beigelegt hat (vergl. S. 9.). Zur Widerlegung verweiſen wir auf die Commentare von Kern S. 148. 202., Schneckenburgers annotatio u. a., in denen der neuteſtamentliche Begriff des *κόσμος* erörtert iſt. Ebenſo ungegründet iſt es, wenn man die gnoſtiſch=ebionitiſche Lehre, daß der Beſitz des Reichthums an ſich ſündlich ſei, in unſerm Brief hat finden wollen. Daß Jacobus die den Reichen von den Armen bewieſene Hochachtung rügt, kann doch wohl nimmermehr beweiſen, daß er den Reichthum für ſündlich hielt. Ebenſowenig die Bedrohung der Reichen, V, 1—6., da dieſe, wie ſich aus II, 7. ergibt, größtentheils keine Chriſten waren (vergl. Anm. 3.); daß er aber wirklich den Reichthum an ſich nicht verwirft, geht mit voller Sicherheit aus I, 9. 10. hervor, wo er die armen Brüder auffordert, ſich ihrer Hoheit als Chriſten zu rühmen, die reichen, ſich ihrer Demuth, vermöge deren ſie die Werthloſigkeit der äußern Güter erkannten.

Noch iſt ein Punkt zur Sprache zu bringen — die dem Ebionitismus eigne Polemik gegen Paulus. Daß Jacobus die pauliniſche Lehre (Credner, Einleit. S. 601., Ammon, Geſchichte des Lebens Jeſu, Band I. S. 37.), oder auch nur ein Mißverſtändniß derſelben (Kern, de Wette, Einleit. S. 307., Meier, Dogmengeſchichte S. 18.) bekämpft habe, iſt eine Annahme, die der Begründung ermangelt (vergl. darüber Neander, apoſtol. Zeitalter S. 492 ff., Frommann, Studien und Kritiken 1833. S. 84—118. u. a.), wie wir denn auch zwar eine Verſchiedenheit des pauliniſchen und jacobiniſchen Lehrtypus, aber keinen Widerſpruch in dem vorhin Entwickelten gefunden haben. Von der befreundeten Stellung des Jacobus zu Paulus zeugt aber ebenſowohl die Apoſtelgeſchichte Act. XV, 13 ff., XXI, 18 ff., als Paulus ſelbſt Gal. II, 9. Wer es über ſich zu gewinnen vermag, dagegen ſolche Stellen geltend zu machen, in denen angebliche Abgeſandte von Jacobus auf die abſolute Verbindlichkeit des Geſetzes bringen, den verweiſen wir auf die Stelle Act. XV, 24. — Die ebionitiſche Ausmalung des Bildes Jacobus bei Hegeſipp, auf die man ſich häufig genug in alter und neuer Zeit berufen hat, iſt ſicher nicht hiſtoriſch begründet. Vergl. §. 4.

Faſſen wir den Unterſchied des Jacobus vom Ebionitismus kurz zuſammen, ſo werden wir ſagen können: Der jacobiniſche Lehrbegriff führt

7) Act. II, 39. Vergl. Neander's apoſt. Zeitalt. S. 27., de Wette's Commentar zur Apoſtelgeſchichte, 2te Aufl. S. 35.

dies ſchon aus den Verheißungen der Propheten abnehmen konnte. Aber wie ſie das Chriſtenthum nur von der einen Seite als den verklärten νόμος, nicht in ſeinem Gegenſatz zum Judenthum erfaßten und ſelbſt noch das Geſetz beobachteten, ſo hielten ſie anfangs die Uebernahme des Judenthums für nothwendig mit der Aufnahme in die chriſtliche Gemeinſchaft verbunden; die Selbſtſtändigkeit und Unabhängigkeit des Chriſtenthums vom Judenthum lag anfangs ihrem Bewußtſein fern. Dieſe Einſicht konnte ſich nur allmälig aus dem tiefern Verſtändniß des Evangeliums heraus entwickeln. Nur wenn der Glaube an Chriſtum als alleiniges Princip der Rechtfertigung klar und beſtimmt in den Mittelpunkt des Lebens getreten war und ſich nach allen Beziehungen hin entfaltet hatte, konnte auch die Folgerung, daß die Herrſchaft des Geſetzes mit Chriſto aufgehört habe, erkannt werden. Eben deshalb hatte der Herr ſelbſt während ſeines irdiſchen Lebens nur Andeutungen über das Verhältniß ſeines Reichs zum alt. Teſt. geben können und dem Geiſt der Wahrheit überlaſſen müſſen, ſie, wie überhaupt in das volle Verſtändniß deſſen, was er gewollt, ſo auch in die Einſicht der univerſellen Beſtimmung des Evangeliums zu führen [8]). Mußte nun dieſe Einſicht in dem Grade in den Jüngern Raum gewinnen, als ſich der neue Geiſt reicher in ihnen entfaltete, ſo konnte ſie erſt nach und nach im Verlauf der Geſchichte volles Eigenthum derſelben werden. Dieſen geſchichtlichen Verlauf haben wir jetzt zu betrachten.

---

uns einen Standpunkt vor, wo der neue Geiſt des Chriſtenthums ſich noch nicht in ſeiner vollen Eigenthümlichkeit entfaltet, mithin in einer Form, die einer untergeordneten Stufe des chriſtlichen Bewußtſeins angehört, aber zu einer Zeit, als ſich die höhere noch nicht geltend gemacht hat. Der Ebionitismus hält dieſe Form feſt, mit Entfernung aller der Elemente, die das tiefere chriſtliche Bewußtſein beurkunden, und zwar im Gegenſatz zu der höhern Stufe.

8) Vergl. darüber Neander's Leben Jeſu, Hamburg 1837. S. 117—128. Schön ſpricht ſich hierüber auch Schneckenburger, über den Zweck der Apoſtelgeſchichte, Bern 1841. S. 192—195. aus. Der Einwand von Plank, daß, wenn Jeſus ſich ſeines univerſaliſtiſchen Berufs völlig bewußt geweſen wäre, er ſich jedenfalls ſo beſtimmt und deutlich ausſprechen mußte, daß ſeine Jünger darüber nicht zweifelhaft bleiben konnten, erledigt ſich durch das oben Bemerkte von ſelbſt.

Der Erſte, welcher die Selbſtſtändigkeit des Chriſtenthums klar erkannte und ausſprach, war der helleniſtiſch gebildete Stephanus (Act. VII.) [9]. Sein Märtyrertod ward die Veranlaſſung zur Verwirklichung der Idee, für welche er als Opfer gefallen war. In Folge der Chriſtenverfolgung, welche ſich unmittelbar nach ſeinem Tode erhob, ward nämlich das Chriſtenthum zuerſt zu den Heiden in einer vom moſaiſchen Geſetz unabhängigen Geſtalt gebracht. — Es war eine weiſe Fügung der Vorſehung, daß das Evangelium, ehe es den Heiden verkündigt ward, nach Samaria gelangte (Act. VIII, 4 ff.). Vermöge der eigenthümlichen Stellung der Samaritaner zu den Juden bildete die Verkündigung des Evangeliums unter ihnen einen Uebergang zur Aufnahme der Heiden in die chriſtliche Gemeinſchaft ohne vorhergehende Verpflichtung aufs Geſetz. Es iſt zwar bemerkt worden, uns ſei nichts darüber bekannt, ob ſich durch die Bekehrung der Samaritaner etwas in ihrem Verhältniſſe zum jüdiſchen Volk geändert habe oder nicht [10]. Allein wenn wir gleich nicht mit Beſtimmtheit darüber zu entſcheiden vermögen, ſo iſt doch wenigſtens höchſt wahrſcheinlich, daß dieſes Verhältniß ſich nicht anders geſtaltete [11]. — Der erſte

---

9) Hierauf hat, ſo viel mir bekannt, zuerſt Döderlein in ſeinem commentarius de Ebionaeis p. 13. aufmerkſam gemacht, ſodann Baur im Weihnachtsprogramme 1829. de orationis habitae a Stephano Act. VII. consilio (welche Abhandlung mir jedoch nicht aus eigner Anſchauung bekannt iſt), Neander, apoſtol. Zeitalt. S. 68 ff., Schneckenburger, über den Zweck der Apoſtelgeſchichte. Da Stephanus mit ſeinen freiern Anſichten weniger bei den paläſtinenſiſchen als den in Jeruſalem befindlichen auswärtigen Juden Eingang zu finden hoffen konnte, ſo ſcheint er ſich vorzugsweiſe an dieſe gewandt zu haben (Act. VI, 9. 10.). Vergl. Planck, Geſchichte des Chriſtenthums in der Periode ſeiner erſten Einführung, Band II. Göttingen 1818. S. 61.

10) Vergl. Bleek, Hebräerbrief I. S. 57.

11) Hätte Philippus die Samaritaner — die bekanntlich vom alt. Teſt. nur den Pentateuch anerkannten — mit der Ertheilung der Taufe auch auf die Uebernahme des ganzen Judenthums verpflichtet, ſo würde er wohl ſchwerlich den Eingang gefunden haben, den er fand, da der Haß der Samaritaner gegen die Juden nicht minder groß als der der Juden gegen die Samaritaner war (vergl. Winer's Reallexicon, Art. Samaritaner). Auch läßt ſich von Philippus, der kein Bedenken trug, dem heidniſchen Kämmerer das Evangelium unabhängig vom Geſetz zu verkündigen,

Heide, welcher ohne Weiteres die Taufe erhielt, war ein Proſelyt des Thors [12]), der Kämmerer der Königin zu Meroë (Act. VIII, 27 ff.). — So war man ſtufenweiſe zur Aufnahme von ſolchen Heiden, die mit dem Judenthum in gar keiner Verbindung ſtanden, fortgeſchritten. Dies Letztere geſchah gleichfalls von denen, welche ſich bei jener Verfolgung zerſtreut hatten, in Syrien und den angränzenden Ländern, Act. XI, 19 ff. [13]).

Bis jetzt [14]) war die Selbſtſtändigkeit des Chriſtenthums nur von ſolchen erkannt und factiſch geltend gemacht worden, welche vermöge ihrer helleniſtiſchen Bildung leichter zu dieſer Erkenntniß geführt werden konnten, von Stephanus, Philippus und einigen Cypriern und Cyrenaikern. Ungleich ſchwerer mußte dies den im paläſtinenſiſchen Judenthum wurzelnden Apoſteln werden. Die Wahrnehmung der Wirkungen des Chriſtenthums in dem allem Jüdiſchen feindlichen Samarien, Act. VIII, 14—25., hatte ſie wohl auf die Aufnahme der Heiden in die chriſtliche Gemeinſchaft ohne die vorhergehende Verpflichtung auf's Geſetz vorbereitet, die Kunde von den Heidenbekehrungen

---

nicht erwarten, daß er den Samaritanern das ganze Judenthum auferlegt haben ſollte. — Endlich dürfte auch wohl die Abſendung des Petrus und Johannes von Seiten der jeruſalemiſchen Judenchriſten nach Samaria unſere Annahme beſtätigen.

12) Schon Euſebius h. e. II, 1. gegen Ende bezeichnet ihn als den erſten zum Chriſtenthum bekehrten Heiden. Durch nichts ſind wir zur Annahme berechtigt, daß er ein Proſelyt der Gerechtigkeit geweſen ſei, wie David von Heyſt, de Judaeochristianismo etc., Lugd. Batav. 1828. p. 40. meint. Dagegen Schröckh, Kirchengeſchichte II. S. 92., Meier und de Wette in ihren Commentaren, Schneckenburger a. a. O. S. 175.

13) Daß Act. XI, 20. Ἕλληνας, nicht Ἑλληνιστάς zu leſen iſt, iſt außer allem Zweifel. Vergl. de Wette und Meier in ihren Commentaren, David von Heyſt l. l. p. 46 seqq., Neander u. a.

14) Ich gehe von der Vorausſetzung aus, daß die Verkündigung des Evangeliums in Syrien und Antiochien durch Cyprier und Cyrenaiker, Act. XI, 19 ff., der Bekehrung des Cornelius durch Petrus voranging, obwohl in der Apoſtelgeſchichte umgekehrt dieſer Bekehrung (Act. X.) vor jener Verkündigung (Act. XI, 19 ff.) gedacht wird. Es ergibt ſich aber aus Act. XI, 19., daß das dort Berichtete unmittelbar nach der bei der Steinigung des Stephanus entſtandenen Verfolgung, deren Act. VIII, 1—13. Erwähnung gethan wird, vorgefallen iſt. Vergl. Gieſeler, über Naz. u. Ebion. S. 310.

mochte ſie an manche Ausſprüche Chriſti über das Verhältniß ſeines Reiches zum Judenthum erinnern. Doch bedurfte es noch einer beſondern Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes, um den Petrus zu vermögen, dem heidniſchen Centurio Cornelius ohne Weiteres die Taufe zu ertheilen, Act. X. [15]), und ihn zu der Ueberzeugung zu führen, «daß nicht die Nationalität, ſondern die ſubjective Empfänglichkeit die Bedingung ſei, um Chriſt werden zu können» [16]). Und die große Empfänglichkeit der erſten bekehrten Heiden konnte nur dazu dienen, dieſe Ueberzeugung zu befeſtigen. So konnte denn von Seiten der judenchriſtlichen Apoſtel kein Widerſpruch entſtehen, wenn das Evangelium unabhängig vom Judenthum unter den Heiden weitern Eingang fand. — Alles dies waren jedoch nur ſporadiſche Erſcheinungen, Vorboten und Vorbereitungen auf jene große, vom Apoſtel Paulus ins Leben gerufene Epoche der innern Entwicklung des Chriſtenthums [17]). Wie Paulus berufen war, die Grund-

---

15) Wer ſich durch Gfrörer (die heilige Sage I. S. 414 ff.) bewegen laſſen ſollte, die geſchichtliche Wahrheit des hier Berichteten in Zweifel zu ziehn, den verweiſe ich auf die ſchöne Entgegnung von Neander S. 92 ff. Vgl. auch Schneckenburger, über den Zweck u. ſ. w. S. 178 ff.

16) Wie Petrus dies Act. X, 35. ausſpricht, wozu beſonders Meier in ſeinem Commentar S. 150. u. Neander S. 103 ff. zu vergleichen ſind.

17) Es ſcheint hier der paſſendſte Ort, die Anſicht zu beſprechen, welche Schneckenburger in der ſchon angeführten Schrift über den Zweck der Apoſtelgeſchichte auf geiſtreiche Weiſe entwickelt hat. Schneckenburger betrachtet die Apoſtelgeſchichte als eine Apologie des Paulus gegenüber den Judenchriſten. Die ganze Anordnung, Alles, was der Verfaſſer aufgenommen und weggelaſſen, ſei durch die Rückſicht auf dieſen Zweck bedingt; die Momente, welche auf die pauliniſche Entwicklung vorbereiteten, ſeien ſorgfältig hervorgehoben, diejenigen, welche den Paulus in einem ungünſtigen Licht erſcheinen laſſen könnten, weggelaſſen. Wenn Schneckenburger aber dabei noch die Glaubwürdigkeit der Erzählungen feſthalten will, und nur eine einſeitige Darſtellung annehmen zu müſſen glaubt, ſo geht Baur weiter und folgert, daß der Verfaſſer die hiſtoriſchen Thatſachen nach ſeinem beſondern Zweck modificirt und verändert habe (vergl. ſeine Recenſion der Schneckenburgerſchen Schrift in den Jahrbüchern für wiſſenſchaftliche Kritik 1841. Nr. 46—48. und damit ſeine Abhandlung über den Zweck und die Veranlaſſung des Römerbriefs, Tüb. Zeitſchrift 1836. Heft III.). Was ich gegen die Anſicht Schneckenburgers im Allgemeinen zu bemerken habe, iſt Folgendes.

wahrheiten des Evangeliums in organiſchem Zuſammenhange zu entwickeln, ſo war er es auch, der die nothwendige Folgerung, daß das Geſetz nur eine interimiſtiſche Vorbereitungsanſtalt auf Chriſtum ſei, ſeine Gültigkeit mithin im Chriſtenthum aufgehört habe, ausſprach und überall factiſch geltend machte [18]).

Das Verfahren des Paulus mußte von den Judenchriſten verſchieden aufgenommen werden. Die Unbefangenheit, womit ſie bisher am Judenthum feſtgehalten hatten, konnte nicht länger fortbeſtehn, ſie mußten ſich jetzt über das Verhältniß des Judenthums zum Chriſtenthum Rechenſchaft geben, und je nachdem das jüdiſche oder chriſtliche Element überwog, verſchieden über den Apoſtel Paulus urtheilen. Innerhalb der jüdiſch-chriſtlichen Anſchauung — die wir im Anfang des §. nach ihrer doppelten Seite betrachtet haben — hatte immer die

---

Die Geſchichte der jungen Kirche war offenbar darauf angelegt, derſelben das Bewußtſein der Unabhängigkeit des Chriſtenthums vom Judenthum näher zu bringen. Wie Paulus von Gott berufen war, dieſe beſtimmt geltend zu machen, ſo zielten die beſondern Fügungen und Schickſale der erſten Chriſtenheit dahin ab, dieſe allmählig darauf vorzubereiten. Nothwendig mußte dies alſo in einer *objectiven* Geſchichtserzählung hervortreten. Die wirkliche Geſchichte hatte alſo eine pauliniſch-apologetiſche Tendenz, nicht hat Lukas dieſe Tendenz hineingelegt. So kann ich den Verfaſſer nur für einen bloßen Referenten halten. — Gewiß haben wir auch, wie Neander bemerkt, in dieſer Zeit keine pragmatiſche Geſchichtserzählung zu erwarten, die erſt dann entſtehen konnte, wenn man mit einer gewiſſen Ruhe des Geiſtes und einem wiſſenſchaftlichen Intereſſe die Entwicklungskette der Begebenheiten überblickte. — Indem Schneckenburger überall den von ihm angenommenen ſubjectiven Pragmatismus nachzuweiſen bemüht iſt, führt er darauf, den objectiven in der Geſchichte ſelbſt liegenden zu erkennen, und darin beſteht ein nicht unbedeutendes Verdienſt dieſes Werkes.

18) Die Anſicht von Gfrörer, es ſei dies eine bloße Klugheitsmaßregel von Paulus geweſen, darauf berechnet, die Heiden für's Chriſtenthum zu gewinnen (Kirchengeſch. I, 2. S. 232.), fällt in dieſelbe Kategorie mit der Annahme, die Apoſtel hätten, um «odium et ignominiam supplicii Jesu Christo illati» zu entfernen, die Lehre von der verſöhnenden Wirkſamkeit ſeines Todes erdacht (Wegſcheider's Dogmatik §. 136., nach der 7ten Ausgabe p. 486.). Auch dies wäre nur ein bloßer Kunſtgriff geweſen, berechnet, dem Chriſtenthum Eingang zu verſchaffen. — Solche Annahmen bedürfen keiner Widerlegung, und können nur dazu dienen, die Richtung zu charakteriſiren, aus der ſie hervorgegangen ſind.

mochte ſie an manche Ausſprüche Chriſti über das Verhältniß ſeines Reiches zum Judenthum erinnern. Doch bedurfte es noch einer beſondern Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes, um den Petrus zu vermögen, dem heidniſchen Centurio Cornelius ohne Weiteres die Taufe zu ertheilen, Act. X. [15]), und ihn zu der Ueberzeugung zu führen, «daß nicht die Nationalität, ſondern die ſubjective Empfänglichkeit die Bedingung ſei, um Chriſt werden zu können» [16]). Und die große Empfänglichkeit der erſten bekehrten Heiden konnte nur dazu dienen, dieſe Ueberzeugung zu befeſtigen. So konnte denn von Seiten der judenchriſtlichen Apoſtel kein Widerſpruch entſtehen, wenn das Evangelium unabhängig vom Judenthum unter den Heiden weitern Eingang fand. — Alles dies waren jedoch nur ſporadiſche Erſcheinungen, Vorboten und Vorbereitungen auf jene große, vom Apoſtel Paulus ins Leben gerufene Epoche der innern Entwicklung des Chriſtenthums [17]). Wie Paulus berufen war, die Grund-

15) Wer ſich durch Gfrörer (die heilige Sage I. S. 414 ff.) bewegen laſſen ſollte, die geſchichtliche Wahrheit des hier Berichteten in Zweifel zu ziehn, den verweiſe ich auf die ſchöne Entgegnung von Neander S. 92 ff. Vgl. auch Schneckenburger, über den Zweck u. ſ. w. S. 178 ff.

16) Wie Petrus dies Act. X, 35. ausſpricht, wozu beſonders Meier in ſeinem Commentar S. 150. u. Neander S. 103 ff. zu vergleichen ſind.

17) Es ſcheint hier der paſſendſte Ort, die Anſicht zu beſprechen, welche Schneckenburger in der ſchon angeführten Schrift über den Zweck der Apoſtelgeſchichte auf geiſtreiche Weiſe entwickelt hat. Schneckenburger betrachtet die Apoſtelgeſchichte als eine Apologie des Paulus gegenüber den Judenchriſten. Die ganze Anordnung, Alles, was der Verfaſſer aufgenommen und weggelaſſen, ſei durch die Rückſicht auf dieſen Zweck bedingt; die Momente, welche auf die pauliniſche Entwicklung vorbereiteten, ſeien ſorgfältig hervorgehoben, diejenigen, welche den Paulus in einem ungünſtigen Licht erſcheinen laſſen könnten, weggelaſſen. Wenn Schneckenburger aber dabei noch die Glaubwürdigkeit der Erzählungen feſthalten will, und nur eine einſeitige Darſtellung annehmen zu müſſen glaubt, ſo geht Baur weiter und folgert, daß der Verfaſſer die hiſtoriſchen Thatſachen nach ſeinem beſondern Zweck modificirt und verändert habe (vergl. ſeine Recenſion der Schneckenburgerſchen Schrift in den Jahrbüchern für wiſſenſchaftliche Kritik 1841. Nr. 46—48. und damit ſeine Abhandlung über den Zweck und die Veranlaſſung des Römerbriefs, Tüb. Zeitſchrift 1836. Heft III.). Was ich gegen die Anſicht Schneckenburgers im Allgemeinen zu bemerken habe, iſt Folgendes.

wahrheiten des Evangeliums in organiſchem Zuſammenhange zu entwickeln, ſo war er es auch, der die nothwendige Folgerung, daß das Geſetz nur eine interimiſtiſche Vorbereitungsanſtalt auf Chriſtum ſei, ſeine Gültigkeit mithin im Chriſtenthum aufgehört habe, ausſprach und überall factiſch geltend machte [18]).

Das Verfahren des Paulus mußte von den Judenchriſten verſchieden aufgenommen werden. Die Unbefangenheit, womit ſie bisher am Judenthum feſtgehalten hatten, konnte nicht länger fortbeſtehn, ſie mußten ſich jetzt über das Verhältniß des Judenthums zum Chriſtenthum Rechenſchaft geben, und je nachdem das jüdiſche oder chriſtliche Element überwog, verſchieden über den Apoſtel Paulus urtheilen. Innerhalb der jüdiſch-chriſtlichen Anſchauung — die wir im Anfang des §. nach ihrer doppelten Seite betrachtet haben — hatte immer die

---

Die Geſchichte der jungen Kirche war offenbar darauf angelegt, derſelben das Bewußtſein der Unabhängigkeit des Chriſtenthums vom Judenthum näher zu bringen. Wie Paulus von Gott berufen war, dieſe beſtimmt geltend zu machen, ſo zielten die beſondern Fügungen und Schickſale der erſten Chriſtenheit dahin ab, dieſe allmählig darauf vorzubereiten. Nothwendig mußte dies alſo in einer objectiven Geſchichtserzählung hervortreten. Die wirkliche Geſchichte hatte alſo eine pauliniſch-apologetiſche Tendenz, nicht hat Lukas dieſe Tendenz hineingelegt. So kann ich den Verfaſſer nur für einen bloßen Referenten halten. — Gewiß haben wir auch, wie Neander bemerkt, in dieſer Zeit keine pragmatiſche Geſchichtserzählung zu erwarten, die erſt dann entſtehen konnte, wenn man mit einer gewiſſen Ruhe des Geiſtes und einem wiſſenſchaftlichen Intereſſe die Entwicklungskette der Begebenheiten überblickte. — Indem Schneckenburger überall den von ihm angenommenen ſubjectiven Pragmatismus nachzuweiſen bemüht iſt, führt er darauf, den objectiven in der Geſchichte ſelbſt liegenden zu erkennen, und darin beſteht ein nicht unbedeutendes Verdienſt dieſes Werkes.

18) Die Anſicht von Gfrörer, es ſei dies eine bloße Klugheitsmaßregel von Paulus geweſen, darauf berechnet, die Heiden für's Chriſtenthum zu gewinnen (Kirchengeſch. I, 2. S. 232.), fällt in dieſelbe Kategorie mit der Annahme, die Apoſtel hätten, um «odium et ignominiam supplicii Jesu Christo illati» zu entfernen, die Lehre von der verſöhnenden Wirkſamkeit ſeines Todes erdacht (Wegſcheider's Dogmatik §. 136., nach der 7ten Ausgabe p. 486.). Auch dies wäre nur ein bloßer Kunſtgriff geweſen, berechnet, dem Chriſtenthum Eingang zu verſchaffen. — Solche Annahmen bedürfen keiner Widerlegung, und können nur dazu dienen, die Richtung zu charakteriſiren, aus der ſie hervorgegangen ſind.

bedeutende Differenz beſtanden, je nachdem die äußere Form des Judenthums von dem neuen chriſtlichen Leben getragen wurde, und man allein im Namen Jeſu Chriſti, nicht in der Beobachtung des Geſetzes, oder in der Geſetzesbeobachtung das Heil finden wollte, und der Glaube an den erſchienenen Meſſias nur als ein einzelnes äußerliches Moment zu der frühern Denkweiſe hinzukam. Aber auch von der erſtern Anſchauung — der Anſchauung der judenchriſtlichen Apoſtel, wie der ächten Judenchriſten überhaupt — aus hätten die pauliniſchen Grundſätze bedenklich und die Annahme des Judenthums wenigſtens als die paſſendſte Form der Einführung des Chriſtenthums in die Heidenwelt erſcheinen müſſen, wenn nicht jene beſondern Fügungen Gottes, die wir vorhin betrachtet haben, auf die pauliniſche Idee vorbereitet hätten. Der zweiten Claſſe der Judenchriſten dagegen, die uns ſchon in den Leſern des Jacobusbriefs begegnet [19]), mußte das Verfahren des Paulus abſolut verwerflich erſcheinen. Ihnen mochten ſich Manche anſchließen, welche zwar nicht die abſolute Nothwendigkeit der

---

19) Treffend charakteriſirt Neander ihre Richtung apoſtol. Zeitalt. S. 489: «Es iſt die Richtung des jüdiſchen, das in der Geſinnung wurzelnde Leben der Religion verkennenden, überall die bloße todte Form, den Schein ſtatt des Weſens in der Religion ergreifenden Geiſtes, dieſelbe Richtung, welche eine todte hochmüthige Schriftgelehrſamkeit an die Stelle der ächten von einem göttlichen Leben unzertrennlichen Weisheit ſetzte, welche ſich der todten Geſetzeserkenntniß rühmte, ohne die Ausübung des Geſetzes ſich angelegen ſein zu laſſen, welche die Gottesverehrung in äußerlichen Ceremoniendienſt ſetzte und die in Werken der Liebe ſich thätig erweiſende Gottesverehrung darüber vernachläſſigte, oder welche die Theilnahme der Liebe in Worten zeigte, ſtatt ſie durch Werke zu erweiſen — und dieſelbe Richtung des von dem Geiſt und dem Leben der Religion entfremdeten jüdiſchen Sinnes iſt es auch, welche, wie auf das opus operatum der äußerlichen Religionshandlungen, ſo auch auf das opus operatum eines nicht in das Weſen der Geſinnung übergehenden Glaubens an den Einen Jehovah und an den Meſſias einen ungebührlichen Werth legte, und welche meinte, daß durch einen ſolchen Glauben der Jude hinlänglich von dem ſündlichen Geſchlecht der Heiden unterſchieden und ſchon dadurch ein vor Gott Gerechter werde, wenn auch der Lebenswandel mit den Anforderungen des Glaubens in Widerſpruch ſtehe». Vergl. außerdem Schneckenburger's annotationes p. 128 seqq. p. 134. u. ſeine Beiträge zur Einleit., Stuttg. 1832. S. 204. Anders freilich Kern u. a.

Geſetzesbeobachtung zur Seligkeit behaupteten, ſich aber ebenſowenig zur Freiheit der judenchriſtlichen Apoſtel zu erheben vermochten. Schon als das Evangelium den Samaritanern verkündigt ward, waren es wohl die ſtrengern Judenchriſten, welche dies mit Mißfallen bemerken und auf die Abſendung des Johannes und Petrus nach Samaria dringen mochten. Noch ſtärker war ihr Unwille erregt worden, als Petrus ohne Weiteres dem heidniſchen Cornelius die Taufe ertheilt hatte. Nur die Hinweiſung auf die augenſcheinliche Fügung Gottes (Act. XI, 1 ff.) hatte ihre Bedenken niederzudrücken, ſicher aber nicht alle zu überzeugen vermocht. Und als die Kunde von der Verbreitung eines vom Judenthum losgelöſten Chriſtenthums in Syrien, beſonders in Antiochien zu ihnen gelangte, da waren ſie es ſicher wiederum, welche auf die Abſendung eines Judenchriſten aus ihrer Mitte nach jenen Gegenden beſtanden (Act. XI, 22.). Als nun vollends der dahin geſandte Barnabas das Werk weiter förderte und den Paulus herbeirief, als ſich jetzt das Chriſtenthum immer ſelbſtſtändiger dort geſtaltete [20]), da mußten ſich in demſelben Grade ihre Bedenklichkeiten ſteigern; die Differenzen mußten zur Sprache kommen, und gewiß wäre dies jetzt gleich geſchehn, wenn nicht um dieſe Zeit der Blick der Judenchriſten durch ihre äußern Schickſale auf eine Zeitlang von den Heidenchriſten abgezogen worden wäre. Es war dies von hoher Wichtigkeit, — die heidenchriſtlichen Gemeinden konnten ſich inzwiſchen mehr ausbilden und befeſtigen, die Verkündigung des Chriſtenthums unabhängig vom Judenthum ſich durch die That als probehaltig erweiſen. Einmal trat jetzt — im J. 44 — die Verfolgung der Judenchriſten durch Herodes Agrippa ein [21]), in der Jacobus, der Bruder des Johannes, enthauptet, Petrus ins Gefängniß geworfen (Act. XII, 1 ff.) und die Bekenner des Herrn genöthigt wurden, ſich der öffentlichen Aufmerkſamkeit ſo viel als möglich zu entziehn (Act. XII, 12 ff.). Ein zweiter

---

20) Wovon auch ſchon der neue Name Χριστιανοί, der zu Antiochia zuerſt aufkam, Zeugniß ablegt.

21) Hierüber, wie über das Folgende vergl. beſonders Hemſen, der Apoſtel Paulus, herausgegeben von Lücke, S. 47 ff.

Umſtand, der die paläſtinenſiſchen Chriſten ebenfalls verhinderte, ſich um die Angelegenheiten der auswärtigen Gemeinden zu bekümmern, war die um dieſelbe Zeit entſtandene Hungersnoth. Und die Art und Weiſe, wie ſich die antiocheniſchen Chriſten bei derſelben benahmen (Act. XI, 29.), konnte nur dazu wirken, ihre judenchriſtlichen Brüder günſtig für ſie zu ſtimmen.

Aber die Differenzen konnten wohl einſtweilen zurückgedrängt, nicht gehoben werden. Im J. 50 kamen ſie zum offenen Ausbruch. Streng jüdiſch geſinnte Chriſten kamen von Judäa nach Antiochia und forderten von den dortigen Heidenchriſten die Beobachtung des Geſetzes. In Folge der hierüber entſtandenen Streitigkeiten (Act. XV, 1 ff.) wurden Paulus und Barnabas nach Jeruſalem geſandt. Nach Privatunterredungen mit den Apoſteln, Gal. II, 2. [22]), ward zur öffentlichen Berathung geſchritten. Die mildere Anſicht ſiegte, die Heidenchriſten wurden von der Beobachtung des Geſetzes frei geſprochen, und ihnen nur die Enthaltung vom Opferfleiſch, vom Blut, vom Erſtickten und von der Unzucht zur Pflicht gemacht, um ſie einerſeits von der heidniſchen Lebensweiſe zu entwöhnen, anderſeits aber den Judenchriſten näher zu bringen [23]).

---

22) Daß die Gal. II, 1. erwähnte Reiſe des Paulus nach Jeruſalem dieſelbe iſt mit der Act. XV, 2. erwähnten, iſt jetzt ſo ziemlich allgemein anerkannt.

23) Es iſt viel darüber geſtritten worden, ob dieſe Anordnungen eine reine Uebertragung der den Proſelyten des Thors auferlegten Gebote ſein ſollten, was nach dem Vorgang vieler Aeltern in der neueſten Zeit noch Gieſeler (Kirchengeſchichte I. S. 88., vergl. auch ſeine Abhandl. üb. Naz. u. Ebion. S. 312.) und Olshauſen (die Aechtheit der 4 kanon. Evangelien, Königsberg 1823. S. 32., vergl. damit ſeinen Commentar zu dieſer Stelle) behaupten. Mit Recht iſt dies aber in Abrede geſtellt von Nitzſch (de sensu decret. apost., Viteb. 1795., abgedruckt in den commentariis theol. ed. Velthusen, Ruperti et Kuinoel, vol. VI. p. 403.), Nöſſelt (dissertatio de vi ac ratione decreti apostolici, in ejusdem exercitat. ad sacr. script. p. 95., welche Diſſertation mir jedoch nicht aus eigner Anſchauung bekannt iſt), Heinrichs, in ſeinem Commentar zur Apoſtelgeſchichte (particula posterior, Goettingae 1812. excursus VIII.), Meier, in ſeinem Commentar p. 205., de Wette p. 109., Neander, apoſtoliſches Zeitalter S. 168. — Die Enthaltung vom Opferfleiſch, vom Blut u. ſ. w. wird vielmehr einzig in Rückſicht darauf den Heidenchriſten geboten, weil dieſe Punkte hauptſächlich den Abſcheu der Juden vor den

So heilſam dieſe Verordnungen in beiderlei Hinſicht auch waren, ſo konnten ſie doch nicht verhindern, daß die Spaltung zwiſchen Juden- und Heidenchriſten deſto größer ward, je mehr das Evangelium unter den Heiden Eingang fand. Wenn die ſtrengern Judenchriſten, welche durch die Beſchlüſſe des Apoſtelconvents nur einſtweilen zum Schweigen gebracht waren, ſich überall der Wirkſamkeit des Paulus entgegenſtellten, indem ſie ſich auf die verſchiedenſte Weiſe in den von ihm geſtifteten Gemeinden Eingang zu verſchaffen wußten [24]), ſo verhielt ſich auch die gemäßigtere Partei in einer abſchließenden Stellung den Heidenchriſten gegenüber. Konnten ſich doch ſelbſt ein Petrus und Barnabas einen Augenblick fortreißen laſſen, ihren Grundſätzen untreu zu werden und ſich von den Heidenchriſten in Antiochia zurückzuziehn, Gal. II, 12 ff. [25]), wie vielmehr mögen ſolche, die ohne dem Geſetz eine abſolute Verbindlichkeit beizulegen, dennoch im ſtärkern Grade als die judenchriſtlichen Apoſtel am Judenthum feſthielten, ſich ſorgfältig gegen die Heidenchriſten abgeſchloſſen haben! Waren doch nach Act. XXI, 20. alle paläſtinenſiſchen Judenchriſten, alſo auch die, welche keineswegs die abſolute Nothwendigkeit des Geſetzes zur Seligkeit behaupteten, *ζηλωταὶ τοῦ νόμου*, d. h. für ihr Theil eif-

Heiden begründeten, mithin ein inniges Verhältniß zwiſchen Juden- und Heidenchriſten unmöglich war, wenn ſich die Letztern nicht zu jener Enthaltung verſtanden. Welchen Anſtoß die Juden daran nahmen, daß die Heiden vom Fleiſch der Götzenopfer aßen, zeigt unter andern auch eine Stelle des Juſtinus Martyr, in ſeinem dialogus cum Tryphone Judaeo (p. 253. nach der Ausgabe Francofurti ad Viat. 1686.), wo Tryphon dies den Chriſten vorwirft. Vergl. auch Pſalm 106, 28. Tob. I, 12. Ueber das Verbot der Unzucht vergl. die neuern Commentare, beſonders Meier.

24) Worauf wir in der Folge weiter eingehn werden.

25) Ob das hier Berichtete vor oder nach dem Apoſtelconvent vorgefallen iſt, darüber ſind die Anſichten der Gelehrten getheilt. Das Erſtere nahmen nach dem Vorgang Auguſtins Grotius, Calov, Sam. Basnage, Semler, Planck, Hug, Auguſti, Schneckenburger an, das Letztere mit überwiegender Wahrſcheinlichkeit Baronius, Capellus, Tillemont, Witſius, Bengel, Paley, Börger, van Heyſt, Hemſen, Uſteri, Neander, de Wette u. a. — Wie wenig man berechtigt iſt, aus dieſem Benehmen des Petrus auf einen Gegenſatz zwiſchen ihm und Paulus zu ſchließen, werden wir nachher (Anm. 28.) ſehen.

rige Beobachter deſſelben. Hierzu kam, daß jene ſtrengere Partei die Beſchuldigung gegen Paulus verbreitet hatte, als beſchränke er ſich nicht darauf, die Heidenchriſten von der Geſetzesbeobachtung freizuſprechen, ſondern als verleite er auch die Judenchriſten zum Abfall vom Geſetz (Act. XXI, 21.) — eine Verläumdung, die um ſo leichter Eingang finden konnte, als auch die gemäßigtere Partei aus dem Grunde gegen den Paulus nicht günſtig geſtimmt ſein mochte, weil ſie darin eine Beeinträchtigung ihrer Nation erblickten, daß, während ſo wenige Juden gläubig geworden waren, die Maſſe der Heidenchriſten der Segnungen des Evangeliums theilhaftig ward. Auch deuteten wohl Viele von ihnen die Beſchlüſſe des Apoſtelconvents ſo, als ob dadurch die Heidenchriſten in einem untergeordneten Verhältniß zu den Judenchriſten erſcheinen ſollten, glaubten alſo vor ihnen einen Vorzug zu haben. Dieſe konnten es denn natürlich nicht gut heißen, daß Paulus die heidniſchen Brüder als ebenbürtige Genoſſen betrachtet wiſſen wollte. — Auf der andern Seite erhoben ſich auch die Heidenchriſten nur zu leicht über ihre ſchwächern judenchriſtlichen Brüder und gaben ſo auch ihrerſeits Veranlaſſung [26]), die Abneigung der Letztern zu vermehren. Wie groß die Erbitterung der jeruſalemiſchen Chriſten gegen Paulus war, davon legen die trüben Ahnun-

---

26) So gab es in der korinthiſchen Gemeinde unter den Paulinern ſolche, die ſich ihrer *γνῶσις* rühmten (vergl. 1 Cor. VIII, 1 ff.) und mit ihrem Looſungswort «*πάντα ἔξεστιν*» den ſchwächern Brüdern dadurch Aergerniß gaben, daß ſie kein Bedenken trugen, vom Fleiſch der Götzenopfer zu eſſen. Ihnen ruft der Apoſtel die Warnung zu, Cap. VIII, 9., *βλέπετε δὲ μήπως ἡ ἐξουσία ὑμῶν αὕτη πρόςκομμα γένηται τοῖς ἀσθενέσιν.* Auch in der römiſchen Kirche erhoben ſich Manche im Bewußtſein ihrer höhern Erkenntniß über ihre ſchwächern judenchriſtlichen Brüder (Cap. XIV, 1—3.). Daß es auch in der nachapoſtoliſchen Zeit ſolche gab, dafür zeugt die vorhin (Anm. 23.) ſchon citirte Stelle des Juſtin. Es mochten dies wohl dieſelben ſein, welche auch nicht einmal die Judenchriſten, die nur für ſich das Geſetz beobachteten, als ihre Brüder anerkennen wollten (vergl. darüber §. 4.), vielleicht auch dieſelben, vor denen Barnabas im 4ten Capitel ſeines Briefs mit den Worten warnt: «Gleichet nicht denen, welche behaupten, daß jenen (den Juden), nicht uns das alte Teſtament gehöre». An eigentliche Gnoſtiker kann hier ebenſowenig gedacht werden, als an Juden, die man merkwürdiger Weiſe zuweilen hier hat bezeichnet finden wollen.

gen vor und bei dem Antritt ſeiner letzten Reiſe nach Jeruſalem [27]) und die dringende Warnung in Cäſarea Stratonis, ſein Leben zu ſchonen (Act. XXI, 12.), wie endlich das, was ihm in Jeruſalem wiederfuhr, das ſchlagendſte Zeugniß ab. Zwar waren die übrigen Apoſtel ungeachtet der Verſchiedenheit ihres Standpunkts mit Paulus durch die Einheit des chriſtlichen Geiſtes verbunden [28]) und erkannten ihn als ihren Mitapoſtel an, der berufen ſei, den Heiden die Botſchaft von Chriſto zu bringen [29]); dennoch vermochten ſie nicht, der immer mehr einrei-

27) Vergl. Röm. XV, 30 f. und die Abſchiedsrede zu Milet Act. XX, 18 ff.

28) Häufig hat man namentlich Jacobus und Petrus in einen Widerſpruch mit Paulus bringen wollen. Ueber den Erſtern ſiehe Anm. 6.; was den Petrus anlangt, ſo glaubte man hierfür in der vorhin ſchon beſprochenen Stelle, Gal. II, 11 ff., eine Berechtigung zu finden. Wie ſchon Marcion (vergl. Tert. de praescript. haeret. c. 23. — nach der Ausgabe von Semler tom. II. p. 28. — und adv. Marcionem lib. V. c. 3. nach der genannten Ausg. tom. I. p. 378., ſiehe Neander's Antignoſticus S. 331 ff. u. 378 ff.) und Porphyrius (vergl. Neand. Kirchengeſchichte, 2te Aufl. Theil I. S. 292.), ſpäterhin mehrere engliſche Deiſten, beſonders Morgan (vergl. Lechlers Geſchichte des engl. Deismus S. 384 ff.), ſo haben auch noch in der neueſten Zeit Manche aus dem hier erzählten Verfahren des Petrus auf einen Widerſpruch zwiſchen Petrus und Paulus in Bezug auf die Anſicht über die Nothwendigkeit des Geſetzes ſchließen zu müſſen geglaubt. So Auguſti (Ueberſetzung und Erklärung der kath. Briefe, welche Schrift ich jedoch nicht ſelbſt habe bekommen können), Schmidt (Kirchengeſchichte, I. 2te Aufl. S. 73.), Wegſcheider (institut. theol. christ. dogm., ed. VII., Halae 1833. p. 178.), Plank (das Princip des Ebionitismus S. 6 ff.). Treffend bemerkt J. D. Michaelis, in den Zuſätzen der vierten Auflage vor der dritten ſeiner Einleitung, Göttingen 1788. S. 283 f.: «Sonderbar iſt es, wenn man aus unſerm (Galater) Brief eine von Pauli verſchiedene Lehre Petri vom levitiſchen Geſetz erdichtet und Einer dem Andern dies nachgeſagt hat. Unſer Brief zeigt ja grade, daß Petrus eben das glaubte, was Paulus, ob er ſich gleich einmal aus Gefälligkeit gegen die Judenchriſten den Mahlzeiten der Heidenchriſten entzog». Derſelbe Paulus, der das Verfahren des Petrus tadelt, ſpricht ihn von dem Verdacht los, als ob er nach dem Apoſtelconvent in jüdiſcher Geſetzesbeſchränktheit geſtanden (wie Schneckenburger bemerkt S. 194.), indem er ſeine Handlungsweiſe als Verläugnung ſeiner Ueberzeugung darſtellt. Vergl. auch Hemſen, der Apoſtel Paulus S. 100., David von Heyſt l. l. p. 76. u. a.

29) Vergl. beſonders Gal. II, 9.

rige Beobachter deſſelben. Hierzu kam, daß jene ſtrengere Partei die Beſchuldigung gegen Paulus verbreitet hatte, als beſchränke er ſich nicht darauf, die Heidenchriſten von der Geſetzesbeobachtung freizuſprechen, ſondern als verleite er auch die Judenchriſten zum Abfall vom Geſetz (Act. XXI, 21.) — eine Verläumdung, die um ſo leichter Eingang finden konnte, als auch die gemäßigtere Partei aus dem Grunde gegen den Paulus nicht günſtig geſtimmt ſein mochte, weil ſie darin eine Beeinträchtigung ihrer Nation erblickten, daß, während ſo wenige Juden gläubig geworden waren, die Maſſe der Heidenchriſten der Segnungen des Evangeliums theilhaftig ward. Auch deuteten wohl Viele von ihnen die Beſchlüſſe des Apoſtelconvents ſo, als ob dadurch die Heidenchriſten in einem untergeordneten Verhältniß zu den Judenchriſten erſcheinen ſollten, glaubten alſo vor ihnen einen Vorzug zu haben. Dieſe konnten es denn natürlich nicht gut heißen, daß Paulus die heidniſchen Brüder als ebenbürtige Genoſſen betrachtet wiſſen wollte. — Auf der andern Seite erhoben ſich auch die Heidenchriſten nur zu leicht über ihre ſchwächern judenchriſtlichen Brüder und gaben ſo auch ihrerſeits Veranlaſſung [26], die Abneigung der Letztern zu vermehren. Wie groß die Erbitterung der jeruſalemiſchen Chriſten gegen Paulus war, davon legen die trüben Ahnun-

---

26) So gab es in der korinthiſchen Gemeinde unter den Paulinern ſolche, die ſich ihrer *γνῶσις* rühmten (vergl. 1 Cor. VIII, 1 ff.) und mit ihrem Looſungswort «*πάντα ἔξεστιν*» den ſchwächern Brüdern dadurch Aergerniß gaben, daß ſie kein Bedenken trugen, vom Fleiſch der Götzenopfer zu eſſen. Ihnen ruft der Apoſtel die Warnung zu, Cap. VIII, 9., *βλέπετε δὲ μήπως ἡ ἐξουσία ὑμῶν αὕτη πρόςκομμα γένηται τοῖς ἀσθενέσιν.* Auch in der römiſchen Kirche erhoben ſich Manche im Bewußtſein ihrer höhern Erkenntniß über ihre ſchwächern judenchriſtlichen Brüder (Cap. XIV, 1—3.). Daß es auch in der nachapoſtoliſchen Zeit ſolche gab, dafür zeugt die vorhin (Anm. 23.) ſchon citirte Stelle des Juſtin. Es mochten dies wohl dieſelben ſein, welche auch nicht einmal die Judenchriſten, die nur für ſich das Geſetz beobachteten, als ihre Brüder anerkennen wollten (vergl. darüber §. 4.), vielleicht auch dieſelben, vor denen Barnabas im 4ten Capitel ſeines Briefs mit den Worten warnt: «Gleichet nicht denen, welche behaupten, daß jenen (den Juden), nicht uns das alte Teſtament gehöre». An eigentliche Gnoſtiker kann hier ebenſowenig gedacht werden, als an Juden, die man merkwürdiger Weiſe zuweilen hier hat bezeichnet finden wollen.

gen vor und bei dem Antritt ſeiner letzten Reiſe nach Jeruſalem [27]) und die dringende Warnung in Cäſarea Stratonis, ſein Leben zu ſchonen (Act. XXI, 12.), wie endlich das, was ihm in Jeruſalem wiederfuhr, das ſchlagendſte Zeugniß ab. Zwar waren die übrigen Apoſtel ungeachtet der Verſchiedenheit ihres Standpunkts mit Paulus durch die Einheit des chriſtlichen Geiſtes verbunden [28]) und erkannten ihn als ihren Mitapoſtel an, der berufen ſei, den Heiden die Botſchaft von Chriſto zu bringen [29]); dennoch vermochten ſie nicht, der immer mehr einrei-

---

27) Vergl. Röm. XV, 30 f. und die Abſchiedsrede zu Milet Act. XX, 18 ff.

28) Häufig hat man namentlich Jacobus und Petrus in einen Widerſpruch mit Paulus bringen wollen. Ueber den Erſtern ſiehe Anm. 6.; was den Petrus anlangt, ſo glaubte man hierfür in der vorhin ſchon beſprochenen Stelle, Gal. II, 11 ff., eine Berechtigung zu finden. Wie ſchon Marcion (vergl. Tert. de praescript. haeret. c. 23. — nach der Ausgabe von Semler tom. II. p. 28. — und adv. Marcionem lib. V. c. 3. nach der genannten Ausg. tom. I. p. 378., ſiehe Neander's Antignoſticus S. 331 ff. u. 378 ff.) und Porphyrius (vergl. Neand. Kirchengeſchichte, 2te Aufl. Theil I. S. 292.), ſpäterhin mehrere engliſche Deiſten, beſonders Morgan (vergl. Lechlers Geſchichte des engl. Deismus S. 384 ff.), ſo haben auch noch in der neueſten Zeit Manche aus dem hier erzählten Verfahren des Petrus auf einen Widerſpruch zwiſchen Petrus und Paulus in Bezug auf die Anſicht über die Nothwendigkeit des Geſetzes ſchließen zu müſſen geglaubt. So Auguſti (Ueberſetzung und Erklärung der kath. Briefe, welche Schrift ich jedoch nicht ſelbſt habe bekommen können), Schmidt (Kirchengeſchichte, I. 2te Aufl. S. 73.), Wegſcheider (institut. theol. christ. dogm., ed. VII., Halae 1833. p. 178.), Plank (das Princip des Ebionitismus S. 6 ff.). Treffend bemerkt J. D. Michaelis, in den Zuſätzen der vierten Auflage vor der dritten ſeiner Einleitung, Göttingen 1788. S. 283 f.: «Sonderbar iſt es, wenn man aus unſerm (Galater) Brief eine von Pauli verſchiedene Lehre Petri vom levitiſchen Geſetz erdichtet und Einer dem Andern dies nachgeſagt hat. Unſer Brief zeigt ja grade, daß Petrus eben das glaubte, was Paulus, ob er ſich gleich einmal aus Gefälligkeit gegen die Judenchriſten den Mahlzeiten der Heidenchriſten entzog». Derſelbe Paulus, der das Verfahren des Petrus tadelt, ſpricht ihn von dem Verdacht los, als ob er nach dem Apoſtelconvent in jüdiſcher Geſetzesbeſchränktheit geſtanden (wie Schneckenburger bemerkt S. 194.), indem er ſeine Handlungsweiſe als Verläugnung ſeiner Ueberzeugung darſtellt. Vergl. auch Hemſen, der Apoſtel Paulus S. 100., David von Heyſt l. l. p. 76. u. a.

29) Vergl. beſonders Gal. II, 9.

ßenden Trennung mit Erfolg entgegen zu treten. Wie die paläſtinenſiſchen Chriſten noch immer mit ihren ungläubigen Volksgenoſſen in enger Verbindung blieben [30], ſo drohte eine völlige Trennung zwiſchen ihnen und den übrigen chriſtlichen Gemeinden.

Paulus hatte alles Mögliche gethan, der drohenden Spaltung vorzubeugen und die Gemeinſchaft der durch den Glauben an Chriſtum Verbundenen zu erhalten. Wie er einerſeits nachdrücklich die Freiheit der Heidenchriſten vom Geſetz geltend machte, ſo war er anderſeits den Juden ein Jude geworden und hatte oft genug thatſächlich erwieſen, daß er nicht, wie ſeine Gegner ihm Schuld gaben, ein Feind des Judenthums ſei [31]. Ehe er ſeine Thätigkeit dem Abendland zuwandte (Röm. XV, 28.), wollte er die drohende Spaltung gründlich heilen. Ein Beweis theilnehmender Liebe ſollte die paläſtinenſiſchen Chriſten erweichen und ſie vermögen, die Heidenchriſten als ihre Brüder anzuerkennen. Schon lange hatte er deshalb in den Gemeinden der Letztern eine Sammlung von Geldbeiträgen für

---

30) Auf den engen Zuſammenhang der Judenchriſten mit dem Judenthum noch in der ſpätern apoſtoliſchen Zeit führen uns folgende Data hin.

Zunächſt ſchon das Anſehn, welches Jacobus, der Bruder des Herrn, bis zu ſeinem Tode bei Juden und Judenchriſten genoß (vergl. Hegeſipp bei Euſeb h. e. II, 23.), wozu das hinzuzunehmen iſt, was Joſephus antiqq. XX, 9. §. 1. erzählt (vergl. Anm. 3.). Und was Epiphanius XXIX, 4. LXXVIII, 14. von Jacobus berichtet, iſt zwar ſicher unrichtig, weiſet aber doch auf das große Anſehn des Jacobus bei den Juden und auf den Zuſammenhang des damaligen paläſtinenſiſchen Chriſtenthums mit dem Judenthum hin, ohne welche Annahme die Entſtehung jener Sage unerklärlich wäre. Sodann haben wir ſchon Anm. 3. geſehn, daß hauptſächlich nur die Sadducäer, weit weniger die viel einflußreichere Partei der Phariſäer gegen die Chriſten erbittert war, ja daß dieſe ſelbſt den Paulus gegen die Sadducäer in Schutz nehmen konnten. Auf den Zuſammenhang des paläſt. Chriſtenthums mit dem Judenthum führt auch der Umſtand, daß Joſephus nie auf ſolche Weiſe von den Chriſten redet, als gehörten ſie einer andern Gemeinſchaft als der des jüdiſchen Volkes an (vergl. Bleek, Hebräerbrief I, 60.). — Endlich auch der Zuſtand, in dem wir die paläſtinenſiſchen Chriſten ums Jahr 67 aus dem Hebräerbrief kennen lernen, worauf wir weiterhin genauer eingehn werden.

31) Vergl. beſonders Schneckenburger, über den Zweck u. ſ. w. S. 63 ff.

die armen paläſtinenſiſchen Chriſten betrieben [32]), es lag ihm Alles daran, daß ſie recht bedeutend ausfallen möchte, er ſelbſt wollte ſie überbringen, und wie die Collecte ein thatſächliches Zeugniß der Liebe und Dankbarkeit der Heidenchriſten ablegen ſollte, ſo wollte er durch ſein Verhalten jene Beſchuldigung, als ob er ein Feind des Judenthums ſei, thatſächlich widerlegen. Deshalb eilte er, das Pfingſtfeſt in Jeruſalem zu feiern (Act. XX, 16.) und unterzog ſich auf den Rath des Jacobus einem Naſiräatsgelübde (Act. XXI, 24 ff.). Allein er erreichte ſeine Abſicht nicht. Der Haß der Juden und ſtrengern Judenchriſten ſteigerte ſich zur Wuth, als ſie den Mann, den ſie als Apoſtat des Geſetzes betrachteten, am jüdiſchen Cultus Theil nehmen ſahen. — Paulus ward gefangen genommen und ſpäter nach Rom gebracht, die Spaltung dauerte fort nach wie vor. —

Dieſelbe Spaltung, welche auf dieſe Weiſe zwiſchen den paläſtinenſiſchen und auswärtigen Gemeinden beſtand, kehrte im Kleinen innerhalb der Letztern wieder. Faſt überall war neben der großen Maſſe von Heidenchriſten eine kleinere Anzahl von Judenchriſten; und mochten die auswärtigen Judenchriſten gleich geneigter als die paläſtinenſiſchen ſein, ſich den Heidenchriſten anzuſchließen, ſo waren doch allenthalben Einzelne, welche beſonders durch paläſtinenſiſche Chriſten angeregt, Störungen in der Gemeinde hervorriefen. In Theſſalonich waren es ſicher Judenchriſten, welche jene Erwartungen einer ganz nahe bevorſtehenden Wiederkunft Chriſti und dadurch jene Unruhen veranlaßt [33]) hatten, die Paulus im zweiten Theſſalonicherbrief rügt,

32) Vergl. 1 Cor. XVI, 1 ff., 2 Cor. IX, Röm. XV, 26 f. Den Zweck der Collecte ſpricht Paulus ſelbſt aus 2 Cor. IX, 12 ff. Vergl. hierüber Neander, apoſtol. Zeitalt. S. 401 ff., Schneckenburger S. 116 ff.

33) Daß es Judenchriſten waren, von denen jene Erwartungen ausgingen, iſt höchſt wahrſcheinlich. Grade dieſe erwarteten mit deſto größerer Ungeduld die Wiederkunft Chriſti, je mehr ſie geneigt waren, an den Leiden und namentlich an dem Kreuzestod bei ſeiner erſten Erſcheinung Anſtoß zu nehmen (vergl. §. 7.). Wirkte doch bei den paläſtinenſiſchen Gemeinden, an die der Hebräerbrief gerichtet iſt, die Verzögerung der Wiederkunft Chriſti dazu, ſie in der Zuverſicht ihres Glaubens wankend zu machen, worüber nachher ein Mehreres. — Vergl. Gieſelers Abhandl. üb. Naz. u. Ebion. S. 314.

— höchſt wahrſcheinlich nur einleitende Maßregel, der größtentheils aus Heidenchriſten beſtehenden Gemeinde das Geſetz aufzubringen [34]). Beſtimmt war die judaiſtiſche Partei in Galatien mit ihren Tendenzen hervorgetreten und hatte den Galatern das Geſetz und die Beſchneidung auferlegen wollen und die apoſtoliſche Autorität des Paulus angefochten [35]). In Korinth hatten ſie damit begonnen, die apoſtoliſche Würde des Paulus dadurch anzugreifen, daß ſie die unmittelbare, äußerliche Unterweiſung und Einſetzung durch Chriſtus als nothwendiges Merkmal der Apoſtolicität aufſtellten [36]). Auch in Rom befand ſich neben der Mehrzahl der Heidenchriſten eine kleinere Anzahl von Judenchriſten; und von dem geſpannten Verhältniß beider Theile zeugt der von Paulus während ſeiner erſten Gefangenſchaft in Rom verfaßte Brief an die Philipper [37]). Auch in Philippi hatten ſich judaiſtiſche Lehrer, welche das Geſetz und namentlich die Beſchneidung einführen wollten, ſo günſtig im Allgemeinen auch der Zuſtand dieſer Gemeinde war, theilweiſe Eingang zu verſchaffen gewußt [38]). In den Gemeinden zu Coloſſä, Ephe=

34) Wenn wir annehmen, daß jene Erwartungen von Judenchriſten ausgegangen ſind, ſo liegt die Vermuthung ſehr nahe, daß jene Störungen nur darauf berechnet waren, die Mitglieder der Gemeinde in Schrecken zu ſetzen, und ſie deſto leichter zur Annahme des Geſetzes zu bewegen, ähnlich wie die Petriner auch in Corinth nicht mit Einem Mal mit ihren Tendenzen hervortraten, ſondern damit begannen, das apoſtoliſche Anſehn des Paulus in Zweifel zu ziehn. — Eine betrügeriſche Abſicht bei jenen Ruheſtörern vorauszuſetzen ſind wir gewiß durch den Umſtand berechtigt, daß ſie unter des Paulus Namen einen Brief untergeſchoben hatten, — was offenbar etwas ganz anderes war, als wenn erſt nach dem Tode eines Mannes unter ſeinem Namen Schriften herausgegeben wurden.— Daraus erklärt ſich auch die Entſchiedenheit und Beſtimmtheit, mit der Paulus dieſen Leuten gegenüber auftritt. 2 Theſſ. III, 6.

35) Vergl. Neander, apoſt. Zeitalt. S. 301., van Heyſt, de Judaeochrist. p. 86—90.

36) Es waren dies die Petriner, nicht die Chriſtuspartei, wie Baur, Billroth, Schwegler wollen. Vergl. Hemſen a. a. O. S. 251., Neander S. 312.

37) Vergl. beſonders Cap. I, 15—18., Cap. III, 2. und den gleichfalls in Rom verfaßten zweiten Brief an den Timotheus Cap. IV, 16. Siehe Schneckenburger S. 123. — Auf die römiſche Gemeinde werden wir ſpäter noch zurückkommen. —

38) Daß jüdiſch geſinnte Irrlehrer in Philippi aufgetreten ſind,

ſus und auf der Inſel Creta war eine theoſophiſch-asketiſche Partei von Judenchriſten aufgetreten [39]).

Die Ausſichten waren fürwahr im höchſten Grade bedrohend, innerhalb der einzelnen heidenchriſtlichen Gemeinden beſtanden fortwährend Spaltungen, und der Riß mit der Mutterkirche zu Jeruſalem drohte unheilbar zu werden. Dazu kam noch, daß jetzt ein Apoſtel nach dem andern vom irdiſchen Wirkungskreis abtrat; beſonders wichtig war wohl der Tod des Vorſtehers der jeruſalemiſchen Gemeinde, des gefeierten Jacobus [40]). Und wie ſich die paläſtinenſiſchen Chriſten von der Gemeinſchaft mit den auswärtigen Gemeinden immer mehr loslöſten, ſo finden wir ſie zur Zeit der Abfaſſung des an ſie gerichteten Hebräerbriefs [41]), ums Jahr 67. [42]), auf dem Punkt,

---

iſt zwar in der neueſten Zeit von Schinz (die chriſtliche Gemeinde zu Philippi, Zürich 1833. S. 48 ff.), Neudecker (Einl. ins n. Teſt. S. 533.), Credner (Einl. S. 420.), de Wette (nach der vierten Ausgabe ſeiner Einl. S. 266.) in Abrede geſtellt. Allein ſicher mit Unrecht, vergl. beſonders den Anfang des 3ten Capitels.

39) Vergl. die Briefe Pauli an die Coloſſer, den Timotheus und Titus. Wir werden noch ſpäterhin auf dieſe eigenthümliche Geſtaltung des Judenchriſtenthums zurückkommen.

40) Auch Hegeſipp legt dem Tode des Jacobus eine ſolche Bedeutung bei. Vergl. §. 6. im Anfang.

Ich habe noch zu dem oben S. 109. Geſagten zu bemerken, daß mehrere Gründe, deren weitere Auseinanderſetzung hierher nicht gehört, mich nöthigen, das Zeugniß des Joſephus über das Todesjahr des Jacobus für richtig zu halten. Vergl. theilweiſe Neudecker, Einl. S. 655 ff.

41) Wie keiner gründlicher und überzeugender nachgewieſen hat als

42) Daß der Brief in die Zeit kurz vor der Zerſtörung Jeruſalem's zu ſetzen iſt, darüber herrſcht gegenwärtig faſt nur Eine Stimme. Böhme, epistola ad Hebraeos, Lips. 1825. p. 24—27., Lange, die Judenchriſten u. ſ. w. S. 91., Bleek, I. S. 433 f., wozu der berichtigende Zuſatz Theil III. S. 681. zu vergleichen iſt, Schott, isagoge p. 367., Kuinöl, commentarius in epistolam ad Hebraeos, proleg. p. 34, Tholuck, Commentar S. 79., Credner, Einleit. S. 552., Rothe, die Anfänge u. ſ. w. S. 275., Neudecker, Einleit. S. 645., Neander, apoſt. Zeitalt. S. 476., de Wette, Einleit. S. 297. Am ausführlichſten ſind die Gründe in Bleek's ausgezeichneter Schrift entwickelt. Wer Ammons Gründe, wodurch er ſich bewogen fühlt (wie ſchon früher Orelli), die Abfaſſung erſt nach der Zerſtörung Jeruſalem's anzuſetzen, kennen lernen will, mag ſeine Schrift, Geſchichte des Lebens Jeſu, Band I. Leipzig 1842. S. 32 f. nachleſen.

ganz ins Judenthum zurückzufallen. — Der Zuſtand, in welchem wir die chriſtlichen Gemeinden Paläſtinas zu dieſer Zeit antreffen, verdient eine genauere Beachtung.

Bleek in ſeiner Einleit. zum Hebräerbrief S. 24 — 36. und gelegentlich in ſeinem Commentar. Vergl. außerdem Schott, isagoge historico-critica in libros nov. foed. sacros, Jenae 1830. p. 333 seqq., Köhler, Verſuch über die Abfaſſungszeit der apoſtol. Schriften, Leipzig 1830. S. 195 ff., Tholuck, Hebräerbrief, Hamburg 1836. S. 69 ff., Rothe, die Anfänge u. ſ. w. S. 275., Neudecker, Einleit. S. 600. — Dagegen ſind freilich voh bedeutenden Kritikern, namentlich von Mynſter (Stud. u. Krit. 1829. Heft II.), Credner (Einleit. S. 562 f.) und von de Wette (Einleit. 4te Aufl. S. 292 f. — freilich hält de Wette dieſe Anſicht doch als die wahrſcheinlichſte feſt) nach dem Vorgang von Storr und Eichhorn Einwendungen erhoben worden, die ſich jedoch alle leicht erledigen laſſen. Wenn Credner und de Wette geltend machen, nach der Stelle XII, 4. hätten die Leſer noch keine blutigen Verfolgungen erlitten, was auf die paläſtinenſiſchen Chriſten nicht paſſe, ſo wird damit ein Einwand wiederholt, den ſchon Bleek in der Einleitung S. 38 f. (womit zu vergleichen Theil III. S. 872. und Neudecker Einleit. S. 601.) genügend beantwortet hat. Ebenſo ſteht es mit den aus Cap. II, 3. (vergl. Bleek I, 40., Neudecker S. 601.) aus V, 12. (vergl. Bleek III, 111 ff.) und aus VI, 10., XIII, 16. (vergl. Bleek I, 40., III, 231., Neudecker S. 602.) entlehnten Einwendungen. Nur zwei Gründe verdienen eine genauere Beachtung.

Zunächſt, meint Credner, folge aus der Ueberſchrift, daß die Leſer neben den Heidenchriſten beſtanden haben müſſen, da ein Brief πρὸς Ἑβραίους nach Paläſtina an die ganze jüdiſche Bevölkerung, an die Juden, wie Judenchriſten gerichtet ſein würde. Wenn wir auch Crednern zugeben wollten, daß ein abgeſchloſſener Verein von Judenchriſten auch außerhalb Paläſtinas anzutreffen geweſen ſein ſollte — obwohl dies wenigſtens nicht erwieſen iſt und aus dem, was Credner beibringt, keineswegs erhellt, da der erſte petriniſche Brief keineswegs nur an Judenchriſten gerichtet iſt —, ſo iſt doch nicht denkbar, daß neben einem ſolchen Verein von Judenchriſten ſich nicht auch ungläubige Juden dort befunden haben ſollten. Wird alſo nicht immer ein Brief πρὸς Ἑβραίους an die gläubigen und ungläubigen Juden gerichtet ſein, mögen wir ſie uns in oder außerhalb Paläſtina's denken? Credner wird entgegnen: befanden ſich Judenchriſten außerhalb Paläſtina's immitten von Heiden oder Heidenchriſten, ſo mußten die gläubigen Juden den Heidenchriſten gegenüber als Hebräer erſcheinen. Das hat allerdings ſeine Richtigkeit, allein ganz daſſelbe gilt auch, wenn wir die Leſer in Paläſtina ſuchen. Befand ſich der Verfaſſer doch unzweifelhaft außerhalb Paläſtina's immitten heidenchriſtlicher Gemeinden, ſo mußten ihm die Leſer gleichfalls als Hebräer erſcheinen im Gegenſatz zu den Heidenchriſten. Etwas anderes wäre es freilich ge-

Den Andeutungen des Hebräerbriefs zufolge hielten die Leſer feſt am Judenthum mit ſeinen Gebräuchen und Satzungen, an der Beſchneidung, den Speiſegeſetzen, den geſetzlichen Waſchungen [43]), legten wohl ein großes Gewicht auf den Genuß des Paſſa mit den Juden [44]), hielten ſich fortwährend zum levitiſchen Tempel- und Opferdienſt [45]); kurz, wie ſie von den

---

weſen, wenn er in Paläſtina ſelbſt den Brief geſchrieben hätte, wo ihm der Gegenſatz von gläubigen und ungläubigen Juden näher gelegen hätte, und man eher die Ueberſchrift πρὸς τοὺς ἐν Χριστῷ πιστοὺς Ἑβραίους oder eine ähnliche erwartet hätte. Außerhalb Paläſtina's aber erſchienen ihm die Judenchriſten gegenüber den Heidenchriſten als Hebräer. — Wir können noch hinzunehmen, daß nach der Anſchauung des Verfaſſers nur diejenigen ächte Hebräer ſind, welche ſich im Zuſammenhang mit der fortſchreitenden Offenbarung Gottes erhielten, alſo zum Chriſtenthum übergetreten waren. — Ferner wird eingewandt, die Stelle XIII, 22—25. ſetze ein inniges Verhältniß zwiſchen dem Verfaſſer und Timotheus einerſeits, und den Leſern anderſeits voraus. Nun aber ſei es nicht wahrſcheinlich, daß paläſtinenſiſche Chriſten mit Geiſtesverwandten des Paulus, wie der Verfaſſer und Timotheus waren, in einem engen Verhältniß geſtanden haben ſollten. Allein geht nicht aus dem Brief ſelbſt mit voller Gewißheit hervor, daß die Leſer ganz im Judenthum befangen waren? Wenn nun ſolche Chriſten, — mögen ſie in Paläſtina oder anderswo zu ſuchen ſein —, in keinem Fall mit den Anſichten pauliniſcher Chriſten übereinſtimmen konnten, ſo dürfen wir aus jener Stelle nur entnehmen, daß ein perſönlich in gewiſſem Grade befreundetes Verhältniß zwiſchen ihnen und den Leſern Statt gehabt, keine volle Uebereinſtimmung der religiöſen Anſichten, wie ja auch c. XIII, 18. eben hierauf hinzuweiſen ſcheint (vergl. Bleek III. S. 1027.). Und warum nicht auch die paläſtinenſiſchen Chriſten mit einzelnen pauliniſch geſinnten Männern in einem genauern perſönlichen Verhältniß ſtehen konnten, ſehe ich nicht ab. Mit Recht hat Neudecker (Einleitung S. 602.) noch darauf hingewieſen, daß, da Timotheus bei Paulus in Jeruſalem und Cäſarea war, ſich ſchon hieraus folgern laſſe, daß er auch den paläſtinenſiſchen Judenchriſten bekannt war, da Timotheus auch beſchnitten war (Act. XVI, 3.), dieſe um ſo weniger von Haß gegen ihn erfüllt ſein konnten. —

Daß die Abfaſſung des Briefs in griechiſcher Sprache, die man früher auch wohl gegen die Annahme, daß die Leſer paläſtinenſiſche Chriſten ſeien, geltend gemacht hat, nichts dagegen beweiſet, bedarf jetzt kaum der Erwähnung. Vergl. unter andern Credner's Beiträge I. S. 374 f. — Noch andere Einwürfe können füglich ganz unberückſichtigt bleiben.

43) Vergl. Bleek I, 28 ff. 79. II, 451. III, 154. 159. 550. 612. 1009.

44) Siehe Bleek III, 529. 1104.

45) Vergl. Bleek II, 372. III, 21. 516.

äuſserlichen Geſetzeswerken Rechtfertigung und fortwährende Sühnung erwarteten, ſo war ihnen die Gerechtigkeit durch Chriſtum etwas Fremdes geworden, V, 3.[46]). Und daſs ſie nicht bloſs für ſich das Geſetz beobachteten, ſondern wenigſtens gröſstentheils demſelben abſolute Gültigkeit beilegten, können wir ebenſoſehr aus ihrer ſtarren Anhänglichkeit am Judenthum und ihrer Neigung, in daſſelbe zurückzufallen (worüber gleich nachher), als daraus ſchlieſsen, daſs ſie an den freiern (pauliniſchen) Anſichten des Verfaſſers Anſtoſs nahmen[47]). Daſs dieſe Anhänglichkeit am Judenthum von Einfluſs auf ihre chriſtologiſchen Vorſtellungen war, iſt an ſich ebenſo natürlich, als es durch Andeutungen des Briefs ſelbſt ſeine Beſtätigung erhält. Wenn der Verfaſſer gleich im Anfang die göttliche Natur des Erlöſers und ſeine Präexiſtenz, Cap. III, 3—5. ſeine Erhabenheit über Moſes, Cap. VII, 20.—VIII, 5. ſeinen Vorzug vor den levitiſchen Hohenprieſtern hervorhebt, ſo ſcheint er bei den Leſern Zweifel an allem Dieſen vorauszuſetzen[48]). Und der Anſtoſs, den der Kreuzestod des Meſſias für die Juden hatte[49]), kehrte um ſo mehr bei den paläſtinenſiſchen Chriſten wieder, als ſie ſich in der Erwartung einer baldigen Wiederkunft Chriſti getäuſcht ſahen (vergl. Bleek II, 261. 287 ff. III, 235. 553., Credner, Einl. S. 558.).

---

46) Vergl. Bleek III, 131.

47) Vergl. Cap. XIII, 18. und dazu Bleek III, 1027.

48) Allerdings kann an ſich daraus, daſs der Verfaſſer die höhere Würde Chriſti ſo nachdrücklich hervorhebt, noch nicht gefolgert werden, daſs die Leſer dieſelbe verkannten. Halten wir aber damit zuſammen, daſs die Behauptung der abſoluten Nothwendigkeit des Geſetzes in einem innern nothwendigen Zuſammenhang ſteht mit herabwürdigenden Anſichten über Chriſtus, ſo werden wir dieſen Schluſs wohl gelten laſſen müſſen. Vergl. J. D. Michaelis in den Zuſätzen der 4ten Ausgabe ſeiner Einleitung vor der dritten S. 344: «Daſs der Schriftſteller ſelbſt die Gottheit Chriſti geglaubt, daran habe ich, wenn ich Cap. I, 2. 3. leſe, keinen Zweifel. Allein, wenn ich weiter fortleſe, wie er v. 4—14. ſorgfältig beweiſet, Chriſtus ſei mehr als die Engel, auch im folgenden, Cap. III, mehr als Moſes, ſo kommt es mir vor, daſs er bei denen, an die er ſchreibt, die Lehre von der ewigen Gottheit Chriſti nicht ſo allgemein vorausſetzen konnte».

49) Vergl. §. 7.

So waren denn die Hebräer nahe daran, ganz wieder ins Judenthum zurückzuſinken. Auf dieſer Beſorgniß des Rückfalls beruht, wie Bleek bemerkt [50]) und im Einzelnen nachweiſet, der ganze Brief, wie denn auch «die Betrachtung Chriſti als des himmliſchen Hohenprieſters des neuen Bundes in Vergleich mit den altteſt. levitiſchen Hohenprieſtern — das Centrum des ganzen Briefs in dogmatiſcher Hinſicht — nur darauf berechnet iſt, die Leſer vor dem Rückfall ins Judenthum zu warnen» [51]).

So war die Lage der paläſtinenſiſchen zu den auswärtigen Gemeinden gegen das Jahr 70. — Da erfolgte jenes große, welthiſtoriſche Ereigniß, die Zerſtörung Jeruſalems [52]). In den Feuerflammen der heiligen Stadt verkündete Gott das Ende des altteſt. Bundes, und der Römer, welcher im eigennützigen Intereſſe die Fackel in den Tempel warf, handelte — ein Werkzeug Gottes — im Intereſſe der chriſtlichen Religion.

Die Folgen dieſes Ereigniſſes waren ſowohl für die paläſtinenſiſchen, als auch für die auswärtigen Gemeinden von großer Bedeutung. Die auswärtigen Judenchriſten, welche ohnehin durch ihre helleniſtiſche Bildung den Heidenchriſten näher ſtanden und leichter geneigt waren, ſich denſelben anzuſchließen [53]), waren früherhin häufig hiervon nur durch paläſtinenſiſche Judenchriſten zurückgehalten [54]). Jetzt, da das Judenthum

50) Theil III. S. 224.

51) Wie nahe die Leſer daran waren, ganz ins Judenthum zurückzuſinken, erhellt aus Cap. II, 1. III, 6—14. IV, 11. 14. V, 11 ff. VI, 4—6. 11. X, 23. 29. 36. XII, 1—15. zur Genüge. Vergl. dazu Bleek II, 261. 287 ff. 421 ff. 459. III, 21 ff. 117. 188. 198. 217. 224. 235. 660. 681 f. 709. 851. 901 ff. 911. und den erſten Theil S. 63 ff. 79 ff., Hug, Einleit. 3te Auflage Theil I., Stuttgart und Tübingen 1826. S. 452., Credner, de Wette u. a.

52) Ueber den jüdiſchen Krieg und die Zerſtörung Jeruſalems vgl. außer Joſephus Euſebius h. e. III, 5—8., Tacitus hist. V, 10.

53) Hiervon zeugt unter andern auch die gegen den Paulus aufgebrachte Beſchuldigung, als lehre er die Juden vom Geſetze abfallen (Act. XXI, 20.), die ſicher nicht hätte entſtehen können, wenn nicht manche Gläubige aus den Juden ſich ganz ihren Brüdern aus den Heiden angeſchloſſen hätten.

54) Die Erzählung Gal. II, 11—14. gibt hiervon ein deutliches Beiſpiel. Petrus kommt nach Antiochia und geht hier mit Heidenchriſten

als politiſche und religiöſe Macht den Todesſtoß erlitten hatte, verſchmolzen ſie größtentheils mit den Heidenchriſten; die frühern Spaltungen der einzelnen Gemeinden hörten auf, und nur hie und da begegnen wir Judenchriſten, die ihr Judenthum geltend machen wollten und in iſolirter Stellung verharrten [55]). Zu dieſer Verſchmelzung trug ganz beſonders auch die vermittelnde Wirkſamkeit des Apoſtels Johannes in Kleinaſien, welches von jetzt an bis ins zweite Jahrhundert hinein der belebteſte Theil der Chriſtenheit wurde [56]), viel bei. Hierdurch erhielt die nachapoſtoliſche Zeit ihre eigenthümliche Beſtimmtheit, die wir §. 4. näher kennen lernen werden.

Von gleicher Wichtigkeit war die Zerſtörung Jeruſalems für die paläſtinenſiſchen Chriſten. — Schon vor der Belagerung Jeruſalems war die dortige Chriſtengemeinde nach Pella entflohn [57]), kehrte aber größtentheils bald darauf nach Jeruſa-

---

um. Da kommen paläſtinenſiſche Chriſten an. Aus Furcht vor dieſen läßt ſich Petrus bewegen und die übrigen Judenchriſten der antiocheniſchen Gemeinde, die vorher mit den Heidenchriſten in freundlicher Berührung geſtanden, mit ihm (*οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι* v. 13. können nur ſolche ſein, die keine Eiferer für das Geſetz waren, alſo nicht die paläſtinenſiſchen Chriſten, denn bei dieſen wäre das Zurückziehn von den Heiden keine *ὑπόκρισις* geweſen), ſich vom Umgang mit den heidenchriſtlichen Brüdern zurückzuziehn.

55) Wie ſolche z. B. in den ignatianiſchen Briefen bekämpft werden. Vergl. §. 4.

56) Vergl. Lücke, Commentar über die Schriften des Johannes, Theil I. 3te Aufl. Bonn 1840. S. 35—37.

57) Vergl. Euſeb h. e. III, 5. (nach der Ausgabe von Heinichen I. p. 196.), Epiphanius haer. XXIX. §. 7. (nach der Ausgabe des Petav I. p. 123.) und de mensuris et ponderibus §. 15. (nach der genannten Ausgabe II. p. 171.). Nach Euſeb geſchah dies *κατά τινα χρησμὸν τοῖς αὐτόθι δοκίμοις δι᾽ ἀποκαλύψεως δοθέντα*, nach Epiphanius in der zweiten Stelle in Folge einer Offenbarung Gottes durch einen Engel. Die Entſtehung dieſer Sage läßt ſich leicht erklären. Schon an ſich iſt wahrſcheinlich (wie dies auch wohl durch die erſtere Stelle des Epiphanius beſtätigt wird, —— *Χριστοῦ φήσαντος καταλεῖψαι τὰ Ἱεροσόλυμα καὶ ἀναχωρῆσαι*), daß man die Flucht aus Jeruſalem mit dem Ausſpruch Chriſti bei Matth. XXIV, 15. 16., «wenn Ihr ſehen werdet den Gräuel der Verwüſtung, — — — alsdann fliehe auf die Berge, wer im jüdiſchen Lande iſt», in Verbindung gebracht haben wird. War dies aber der Fall, ſo konnte man ſpäterhin leicht die Flucht in Folge einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung eintreten laſſen.

lem zurück [58]). Zwar waren ſie zu unmittelbar von dem großen Ereigniß betroffen, als daß ſie ſogleich deſſen volle Bedeutung zu erkennen vermochten, zu ſehr in jüdiſcher Beſchränktheit befangen, als daß ſie dieſe ſogleich hätten aufgeben können. Aber wenn ſie früher in Gefahr geſtanden hatten, ganz ins Judenthum zurückzuſinken, ſo wurden ſie von jetzt an mehr und mehr äußerlich und innerlich von den Juden geſchieden, wie wir dies jetzt näher ſehen werden.

Das frühere Band der gläubigen Juden mit ihren ungläubigen Brüdern war jetzt gelöſet. Einmal verlor das große Synedrium, bisher das höchſte weltliche und geiſtliche Gericht der Juden, «die höchſte Adminiſtratur- und Legislaturbehörde des jüdiſchen Kirchenweſens» [59]), welches früher die gläubigen und ungläubigen Juden zuſammengehalten hatte, wie es ſeinen Ort und ſeine Verfaſſung [60]) veränderte, faſt ganz ſeine Bedeutung [61]). Sodann aber traten jetzt die Judenchriſten nicht allein aus dem Synagogenverband mit ihren ungläubigen Brüdern [62]), ſondern auch die weitere Verbindung durch den ge-

---

58) Vergl. Epiphanius de mens. et pond. §. 15. Aquila, heißt es hier, vom Kaiſer Hadrian nach Jeruſalem geſandt, fand dort Chriſten. Ἦσαν γὰρ ὑποστρέψαντες ἀπὸ Πέλλης τῆς πόλεως εἰς Ἱερουσαλήμ. — — — Ἡνίκα γὰρ ἔμελλεν ἡ πόλις ἁλίσκεσθαι ὑπὸ τῶν Ῥωμαίων, προσεχρηματίσθησαν ὑπὸ ἀγγέλου πάντες οἱ μαθηταὶ, μεταστῆναι ἀπὸ τῆς πόλεως μελλούσης ἄρδην ἀπόλλυσθαι. Οἵτινες καὶ μετανάσται γενόμενοι ᾤκησαν ἐν Πέλλῃ, τῇ προγεγραμμένῃ πόλει πέραν τοῦ Ἰορδάνου. — — Μετὰ δὲ τὴν ἐρήμωσιν Ἱερουσαλὴμ ἐπαναστρέψαντες, ὡς ἔφην, σημεῖα μέγαλα ἐπετέλουν.

59) Die Bedeutung deſſelben iſt gut entwickelt von Hartmann, die Verbindung des alt. u. n. Teſt., Hamburg 1831. S. 166—221.

60) Es ward unter Titus von Jeruſalem nach Jamnia (Jabna 2 Chron. 26, 6.) verlegt, und an die Stelle des bisherigen Präſidenten, der in der Regel der jedesmalige Hoheprieſter war (vergl. Winer's Reallexicon Thl. II. S. 643.), trat jetzt ein Patriarch zu Tiberias. Vergl. Seldenus, de synedriis veterum Hebraeorum, lib. II. Londini 1653. cap. 15. §. 9. p. 629., Witſius, miscellanea sacra, Trajecti ad Rhenum 1692. p. 555 seqq., Walch, historia Patriarcharum Judaeorum, Jenae 1752. p. 128. 227., Münter, der jüdiſche Krieg unter Trajan und Hadrian, Altona und Leipzig 1821. S. 46.

61) Vergl. Walch l. l. p. 124 seqq.

62) Was ſchon aus dem Umſtand, daß die Juden jetzt anfingen, in

meinſchaftlichen levitiſchen Tempeldienſt und Opfercultus, woran auch die paläſtinenſiſchen Chriſten früher ſo entſchieden feſtgehalten hatten [63]), war mit der Zerſtörung des Tempels vernichtet. Dazu kam, daß, wie die paläſtinenſiſchen Chriſten in der Zerſtörung Jeruſalems wohl eine Strafe Gottes über ihre ungläubigen Brüder ſahen [64]), ſo dieſe in jener Kataſtrophe auf gleiche Weiſe ein Strafgericht über die vom Judenthum Abgefallenen erblicken mochten. Wenigſtens ſteigerte ſich jetzt der Haß der Juden gegen die Judenchriſten zu einer außerordentlichen Höhe. Wenn früherhin nur die Sadducäer gegen die Chriſten feindlich aufgetreten waren, und der Zwieſpalt der Phariſäer und Sadducäer zur Folge hatte, daß die Erſteren dem Chriſtenthum günſtiger geſinnt waren [65]), ſo traf die Judenchriſten jetzt der Haß der geſammten Juden. Die um dieſe Zeit [66]) gegen die Judenchriſten verfaßte Verfluchungsformel ברכת המינים [67]): «den Abtrünnigen (משומדים) [68]) ſei keine Hoffnung, und alle Häretiker (מינים) [69]) mögen augenblicklich umkommen, und das Reich

---

ihren Synagogen die Judenchriſten zu verfluchen, worüber nachher, zur Genüge erhellt.

63) Wie wir dies vorhin aus dem Hebräerbrief erkannt haben.

64) Wenigſtens werden ſchon im Brief des Barnabas c. 4., von Juſtin, dialogus cum Tryphone Judaeo (nach der Ausgabe Francofurti ad Viatr. 1686. p. 272. 337.), von Tertullian, adv. Judaeos (nach der Ausgabe Basileae 1562. p. 137. 139 seqq.), Euſeb, praep. evang. lib. I. (nach der Ausgabe Coloniae 1688. p. 28.) die traurigen Schickſale der Juden, die Zerſtörung ihrer Hauptſtadt und ihres Tempels als Strafe für ihren Unglauben und zum Beweis, daß Gott ſie verlaſſen, geltend gemacht.

65) Vergl. oben Anm. 3.

66) Vergl. beſonders Vitringa, de synagoga vetere ed. II., Leucopetrae 1726. p. 1047—50. Der Verfaſſer war Samuel der Kleine auf Veranlaſſung von Gamaliel, einem Enkel des Lehrers des Paulus.

67) Daß dieſe Formel gegen die Römer und die Judenchriſten gerichtet iſt, hat Vitringa l. l. nach dem Vorgang von vielen Andern gezeigt.

68) Ueber dieſes Wort vergl. Buxtorfs lexicon chald. talmud. rabb., Basileae 1639., unter dem Titel שמד. —

69) Vergl. Buxtorf Lexicon und die von Gieſeler, Kirchengeſchichte I. 111. angeführten Schriften. Auch noch in ſpätern Zeiten nannten die Juden ihre zum Chriſtenthum übergetretenen Brüder מינים, die Minoli

des Uebermuths werde ausgerottet und zerbrochen eilends in unſern Tagen. Gelobt ſeiſt Du» u. ſ. w. [70]), die öffentlich in den Synagogen verleſen ward, zeigt ebenſo ſehr als der durch die Juden veranlaßte Kreuzestod des zweiten Vorſtehers der jeruſalemiſchen Chriſten, Symeon [71 a]), von ihrer großen Erbitterung gegen ihre gläubigen Brüder [71 b]). Zogen die Juden auf dieſe Weiſe ſelbſt eine Scheidewand zwiſchen ſich und den Judenchriſten, ſo fehlte es auch für die Letztern nicht an mannigfachen äußern Aufforderungen, ihre Verſchiedenheit geltend zu machen. Die Juden mußten nämlich nach der Zerſtörung des Tempels die jährliche Abgabe von zwei Drachmen, welche

---

des Hieronymus (ſiehe §. 5.). Vergl. auch Baumgarten-Cruſius, Lehrbuch der Dogmengeſchichte I. S. 111.

70) Dieſe Formel iſt angeführt von Vitringa l. l. p. 1036., in einer etwas veränderten Recenſion von Rhenferd, dissertatio de fictis Judaeorum et Judaizantium haeresibus p. 112. und Buxtorf, lexicon chald. etc. p. 2442.

71 a) Vergl. Hegeſipp bei Euſebius h. e. III, 32. *ἐπὶ Τραϊανοῦ καίσαρος καὶ ὑπατικοῦ Ἀττικοῦ*, nach dem Chronicon Paſchale i. J. 108.

71 b) Daß der Haß der Juden ſich ganz beſonders gegen diejenigen wandte, welche aus ihren Volksgenoſſen zum Chriſtenthum übertraten, iſt an ſich natürlich und erhellt außer dem oben Beigebrachten noch namentlich aus dem Edict des Kaiſers Conſtantin des Großen, worin den Juden, ihren Vorgeſetzten und Patriarchen kund gethan wird, daß, wofern irgend einer künftig ſolche, die ihrer Secte entfliehn und ſich zur Verehrung Gottes wenden würden, mit Steinen oder mit andern Ausbrüchen der Wuth, wie bisher geſchehen ſei, verfolgen werde, er mit allen Theilnehmern verbrannt werden ſolle. Dieſes Edict iſt abgedruckt in Walch's historia patriarcharum Judaeorum p. 8 seq. Auch bezeugt Epiphanius, adv. haer. XXIX, 9., daß die Juden die judenchriſtliche Partei der Nazaräer täglich drei Mal verfluchten. Indeſſen iſt hier doch wahrſcheinlich, daß dies auf einem Mißverſtändniß von Seiten des Epiphanius beruht. Wie Hieronymus meldet, verfluchten nämlich die Juden die Chriſten unter dem Namen der Nazaräer. Vergl. ſeinen comment. in Jesaiam lib. II. cap. 5. v. 18. 19. (nach der Ausgabe des Vallarſi, tom. IV. ed. II. Venetiis 1767. p. 81. Dicuntur autem haec ad principes Judaeorum, — — — quod — — — usque hodie perseverent in blasphemio, et ter per singulos dies in omnibus synagogis sub nomine Nazarenorum anathematizent vocabulum christianum. Daſſelbe berichtet Hieronymus, comment. in Jes. lib. XIII. c. 49. v. 7. (tom. IV. p. 565.) lib. XIV. c. 52. v. 4. 5. (tom. IV. p. 604.) u. öfter. Vergl. auch Semiſch, Juſtin d. Märtyrer I. S. 29 f.

ſie früher an den Tempel entrichtet hatten [72]), dem capitoliniſchen Jupiter zahlen [73]); und wenn die Juden ſich auf alle mögliche Weiſe derſelben zu entziehn ſuchten, ſo daß von Seiten der Römer ſelbſt gerichtliche Unterſuchungen angeſtellt wurden [74]), wie vielmehr mußten ſich nicht die Judenchriſten veranlaßt fühlen, ihren Unterſchied von den Juden geltend zu machen. Dazu kam ſpäterhin der Aufſtand unter Barkochba [75]). Die Chriſten konnten den Fanatismus ihrer ungläubigen Brüder nicht theilen, das Bemühen des Barkochba, ſie für ſeine Sache zu gewinnen, war vergebens, ſeine Rache dafür deſto ſchrecklicher [76]). Alles Dieſes mußte die Chriſten und Juden äußerlich und innerlich mehr von einander ſcheiden [77]). Und als

---

72) Vergl. Joſephus, antiqq. XVIII, 9. 1. Auch im n. Teſt. wird dieſer Abgabe Erwähnung gethan, Matth. XVII, 24., wozu die Commentatoren nachzuleſen ſind.

73) Joſephus, de bello jud. lib. VII. c. 6. §. 6., Dio Caſſius, hist. rom. lib. LXVI. c. 7. Die letzte Stelle lautet: *Καὶ ἀπ' ἐκείνου δίδραχμον ἐτάχθη τοὺς τὰ πάτρια αὐτῶν ἔθη περιστέλλοντας τῷ Καπιτωλίῳ Διὶ κατ' ἔτος ἀποφέρειν.* —

74) Vergl. Sueton, in Domitianum c. 12.

75) Vergl. hierüber, wie über das Folgende die ſchon angeführte treffliche, kleine Schrift von Münter, der jüdiſche Krieg u. ſ. w. S. 45 ff. — Die nächſte Veranlaſſung des Kriegs war das Verbot der Beſchneidung durch Hadrian (vergl. Spartianus, in Hadr. c. 14. moverunt ea tempestate et Judaei bellum, quod vetabantur mutilare genitalia, ſiehe dazu Münter S. 36.) und ſein Vorhaben, an der Stelle des alten Jeruſalems eine neue Stadt, Aelia Capitolina zu gründen nach Diocaſſius, hist. rom. lib. LXIX. c. 12. Vergl. Anm. 81.

76) Dies bezeugen einſtimmig Juſtinus Martyr, apol. I. c. 31. (nach der von mir benutzten Ausgabe p. 72.). *Καὶ γὰρ ἐν τῷ νῦν γεγενημένῳ Ἰουδαϊκῷ πολέμῳ Βαρχοχέβας, ὁ τῶν Ἰουδαίων ἀποστάσεως ἀρχηγέτης, χριστιανοὺς μόνους εἰς τιμωρίας δείνας, εἰ μὴ ἀρνοῖντο Ἰησοῦν τὸν χριστὸν καὶ βλασφημοῖεν, ἐκέλευεν ἀπάγεσθαι,* — Euſebius in ſeinem chronicon ad ann. Hadr. XVIII. und h. e. IV, 6., wo er den Barkochbas einen *ἄνδρα φοινικὸν καὶ ληστρικόν τινα ἄνδρα* nennt, — Hieronymus, catal. vir. illust. c. 21. — — qua tempestate et Chochibus dux judaicae factionis Christianos variis suppliciis enecavit, — Oroſius, histor. lib. VII. c. 12. Vergl. Münter S. 55.

77) Vergl. Joſti, Geſchichte der Iſraeliten, Theil IV. S. 13: «Nicht allein durch die Unverſchämtheit des Barkochba erbittert, ſondern ſelbſt durch die Richtung, welche die Empörung der Juden nahm, mußten

die Juden nach einem harten, verzweifelten Kampf unter dem Kaiſer Hadrian erlagen, da mußte wiederum den Judenchriſten daran liegen, nicht mit den Juden verwechſelt zu werden. Wenn die Nachricht des Chronicon Paſchale gegründet iſt, daß Ariſto von Pella dem Kaiſer Hadrian um das Jahr 134 eine Apologie übergeben hat [78a]), ſo wird dieſe ſich unzweifelhaft hauptſächlich mit der Nachweiſung ihres Unterſchieds von den Juden beſchäftigt haben [78b]). —

Zu der äußern Trennung der Judenchriſten von den Juden, die ſich immer mehr und mehr im Verlauf von 60 Jahren vollzogen hatte, geſellte ſich bei ſehr Vielen unzweifelhaft eine innere Entfremdung vom Judenthum. Die gleich von Anfang an hervorgetretene Differenz, je nachdem man dem Geſetz abſolute Gültigkeit beilegte, oder es nur für ſich ſelbſt halten wollte, war nie untergegangen und hatte nur zurücktreten können bei der gemeinſamen Oppoſition gegen den Heidenapoſtel, der die Heidenchriſten als ebenbürtige Genoſſen des Reichs Gottes geltend machen wollte, und die Maſſe der Heiden in daſſelbe aufnahm, ehe alle Juden gläubig geworden waren. Aber ſie war nur zurückgetreten, nicht vernichtet. Je mehr in dem Zeitraum

---

die Chriſten den Wunſch hegen, öffentlich von ihnen geſchieden zu werden, um nicht in der drohenden Verfolgung begriffen zu ſein. Und wirklich machten die Chriſten aus ihrer Ruhe in jener furchtbaren Zeit ſich bei den Römern ein Verdienſt und bauten auf den Grund ihrer Treue in der Beobachtung der Unterthanspflichten ihre Rechtfertigung gegen die unermüdeten Verfolger».

78a) Im Chronicon Paſchale ad ann. II. Olympiad. 228. heißt es: *Τούτῳ τῷ ἔτει Ἀπελλῆς καὶ Ἀρίστων, ὧν* (wofür nach der Vermuthung von Fabricius, delectus argumentorum et syllabus scriptorum, qui veritatem rel. christ. asseruerunt p. 153, wohl *ὁ Πελλαῖος Ἀρίστων, οὗ* zu leſen iſt) *μέμνηται Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου ἐν τῇ ἐκκλησιαστικῇ αὐτοῦ ἱστορίᾳ, ἐπιδίδωσιν ἀπολογίας σύνταξιν περὶ τῆς καθ' ἡμᾶς θεοσεβείας Ἀδριανῷ τῷ βασιλεῖ.* Ueber Ariſton von Pella vergl. unter andern Lumper, historia theologico-critica de vita — — — patrum, pars I. Aug. Vindel. 1783. p. 385—96.

78b) Wie er auch eine eigene Schrift geſchrieben hat, die bis auf unbedeutende Fragmente (bei Routh, reliquiae sacrae I. p. 91—93.) verloren gegangen iſt, in welcher er den Unterſchied der Juden von den Chriſten hervorheben mußte, die disputatio Jasonis (eines Juden) et Papisci (eines Chriſten), worüber Lumper l. l. zu vergleichen iſt.

ſie früher an den Tempel entrichtet hatten[72]), dem capitoliniſchen Jupiter zahlen[73]); und wenn die Juden ſich auf alle mögliche Weiſe derſelben zu entziehn ſuchten, ſo daß von Seiten der Römer ſelbſt gerichtliche Unterſuchungen angeſtellt wurden[74]), wie vielmehr mußten ſich nicht die Judenchriſten veranlaßt fühlen, ihren Unterſchied von den Juden geltend zu machen. Dazu kam ſpäterhin der Aufſtand unter Barkochba[75]). Die Chriſten konnten den Fanatismus ihrer ungläubigen Brüder nicht theilen, das Bemühen des Barkochba, ſie für ſeine Sache zu gewinnen, war vergebens, ſeine Rache dafür deſto ſchrecklicher[76]). Alles Dieſes mußte die Chriſten und Juden äußerlich und innerlich mehr von einander ſcheiden[77]). Und als

---

72) Vergl. Joſephus, antiqq. XVIII, 9. 1. Auch im n. Teſt. wird dieſer Abgabe Erwähnung gethan, Matth. XVII, 24., wozu die Commentatoren nachzuleſen ſind.

73) Joſephus, de bello jud. lib. VII. c. 6. §. 6., Dio Caſſius, hist. rom. lib. LXVI. c. 7. Die letzte Stelle lautet: *Καὶ ἀπ᾽ ἐκείνου δίδραχμον ἐτάχθη τοὺς τὰ πάτρια αὐτῶν ἔθη περιστέλλοντας τῷ Καπιτωλίῳ Διὶ κατ᾽ ἔτος ἀποφέρειν.* —

74) Vergl. Sueton, in Domitianum c. 12.

75) Vergl. hierüber, wie über das Folgende die ſchon angeführte treffliche, kleine Schrift von Münter, der jüdiſche Krieg u. ſ. w. S. 45 ff. — Die nächſte Veranlaſſung des Kriegs war das Verbot der Beſchneidung durch Hadrian (vergl. Spartianus, in Hadr. c. 14. moverunt ea tempestate et Judaei bellum, quod vetabantur mutilare genitalia, ſiehe dazu Münter S. 36.) und ſein Vorhaben, an der Stelle des alten Jeruſalems eine neue Stadt, Aelia Capitolina zu gründen nach Diocaſſius, hist. rom. lib. LXIX. c. 12. Vergl. Anm. 81.

76) Dies bezeugen einſtimmig Juſtinus Martyr, apol. I. c. 31. (nach der von mir benutzten Ausgabe p. 72.). *Καὶ γὰρ ἐν τῷ νῦν γεγενημένῳ Ἰουδαϊκῷ πολέμῳ Βαρχοχέβας, ὁ τῶν Ἰουδαίων ἀποστάσεως ἀρχηγέτης, χριστιανοὺς μόνους εἰς τιμωρίας δεινας, εἰ μὴ ἀρνοῖντο Ἰησοῦν τὸν χριστὸν καὶ βλασφημοῖεν, ἐκέλευεν ἀπάγεσθαι,* — Euſebius in ſeinem chronicon ad ann. Hadr. XVIII. und h. e. IV, 6., wo er den Barkochbas einen *ἄνδρα φοινικὸν καὶ ληστρικόν τινα ἄνδρα* nennt, — Hieronymus, catal. vir. illust. c. 21. — — qua tempestate et Chochibus dux judaicae factionis Christianos variis suppliciis enecavit, — Oroſius, histor. lib. VII. c. 12. Vergl. Münter S. 55.

77) Vergl. Joſti, Geſchichte der Iſraeliten, Theil IV. S. 13: «Nicht allein durch die Unverſchämtheit des Barkochba erbittert, ſondern ſelbſt durch die Richtung, welche die Empörung der Juden nahm, mußten

die Juden nach einem harten, verzweifelten Kampf unter dem Kaiſer Hadrian erlagen, da mußte wiederum den Judenchriſten daran liegen, nicht mit den Juden verwechſelt zu werden. Wenn die Nachricht des Chronicon Paſchale gegründet iſt, daß Ariſto von Pella dem Kaiſer Hadrian um das Jahr 134 eine Apologie übergeben hat [78a]), ſo wird dieſe ſich unzweifelhaft hauptſächlich mit der Nachweiſung ihres Unterſchieds von den Juden beſchäftigt haben [78b]). —

Zu der äußern Trennung der Judenchriſten von den Juden, die ſich immer mehr und mehr im Verlauf von 60 Jahren vollzogen hatte, geſellte ſich bei ſehr Vielen unzweifelhaft eine innere Entfremdung vom Judenthum. Die gleich von Anfang an hervorgetretene Differenz, je nachdem man dem Geſetz abſolute Gültigkeit beilegte, oder es nur für ſich ſelbſt halten wollte, war nie untergegangen und hatte nur zurücktreten können bei der gemeinſamen Oppoſition gegen den Heidenapoſtel, der die Heidenchriſten als ebenbürtige Genoſſen des Reichs Gottes geltend machen wollte, und die Maſſe der Heiden in daſſelbe aufnahm, ehe alle Juden gläubig geworden waren. Aber ſie war nur zurückgetreten, nicht vernichtet. Je mehr in dem Zeitraum

---

die Chriſten den Wunſch hegen, öffentlich von ihnen geſchieden zu werden, um nicht in der drohenden Verfolgung begriffen zu ſein. Und wirklich machten die Chriſten aus ihrer Ruhe in jener furchtbaren Zeit ſich bei den Römern ein Verdienſt und bauten auf den Grund ihrer Treue in der Beobachtung der Unterthanspflichten ihre Rechtfertigung gegen die unermüdeten Verfolger».

78a) Im Chronicon Paſchale ad ann. II. Olympiad. 228. heißt es: *Τούτῳ τῷ ἔτει Ἀπελλῆς καὶ Ἀρίστων, ὧν* (wofür nach der Vermuthung von Fabricius, delectus argumentorum et syllabus scriptorum, qui veritatem rel. christ. asseruerunt p. 153, wohl *ὁ Πελλαῖος Ἀρίστων, οὗ* zu leſen iſt) *μέμνηται Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου ἐν τῇ ἐκκλησιαστικῇ αὑτοῦ ἱστορίᾳ, ἐπιδίδωσιν ἀπολογίας σύνταξιν περὶ τῆς καθ' ἡμᾶς θεοσεβείας Ἀδριανῷ τῷ βασιλεῖ.* Ueber Ariſton von Pella vergl. unter andern Lumper, historia theologico-critica de vita — — — patrum, pars I. Aug. Vindel. 1783. p. 385—96.

78b) Wie er auch eine eigene Schrift geſchrieben hat, die bis auf unbedeutende Fragmente (bei Routh, reliquiae sacrae I. p. 91—93.) verloren gegangen iſt, in welcher er den Unterſchied der Juden von den Chriſten hervorheben mußte, die disputatio Jasonis (eines Juden) et Papisci (eines Chriſten), worüber Lumper l. l. zu vergleichen iſt.

von 70 bis 130 die Judenchriſten durch ihre Schickſale auf ſich ſelbſt angewieſen, ihr Blick von den Heidenchriſten abgezogen war, deſto freier konnten ſich die eigenen Differenzen entfalten; je mehr jetzt an die Stelle der frühern Oppoſition gegen die Heidenchriſten, der Gegenſatz gegen die Juden trat, deſto leichter konnten ſie ſich veranlaßt fühlen, wie ſie früher oft genug mit den ungläubigen Juden gegen die Heidenchriſten gemeinſame Sache gemacht hatten, ſo ſich jetzt den Heidenchriſten näher anzuſchließen. — Die Zerſtörung Jeruſalems trat immer mehr in den Hintergrund, die nächſten Wirkungen waren allmählig verſchwunden, um ſo unbefangener konnten ſie die Bedeutung dieſes Ereigniſſes erkennen. So hatten ſich denn nach und nach Viele unter den Judenchriſten innerlich dem Judenthum entfremdet [79]). Aber nicht Alle waren zu dieſer Reife gediehn, viele waren noch in ſtarrer judaiſtiſcher Anhänglichkeit am Geſetz befangen [80 a]). Innerlich hatte ſich die Scheidung beider Theile vollzogen, äußerlich war ſie noch nicht hervorgetreten. Noch immer ſtand ein Biſchof aus der Beſchneidung der paläſtinenſiſchen Kirche vor, noch immer beobachteten alle das Geſetz [80 b]). Aber nur eine äußere Veranlaſſung war erforderlich, daß die innere Trennung ſich auch äußerlich herausſtellte.

Dieſe ward durch die Erbauung von Aelia Capitolina unter Hadrian an der Stelle des zerſtörten Jeruſalems und durch das Verbot, daß ſich kein Jude derſelben nahen dürfe, gegeben [81]). Dies war das Signal zur offenen Tren-

---

79) Daß dies der Fall war, davon legt der Umſtand, daß ſpäterhin, wie wir gleich ſehen werden, viele vom Geſetz ließen, das beſte Zeugniß ab.

80 a) Was die Entſtehung des Ebionitismus bezeugt.

80 b) Vergl. Euſeb h. e. IV, 5. Bis zum jüdiſchen Krieg unter Hadrian, wird hier berichtet, ſtanden 15 Biſchöfe, alle aus der Beſchneidung, der judenchriſtlichen Gemeinſchaft vor. Denn damals beſtand die ganze Kirche aus gläubigen Hebräern u. ſ. w. Vergl. auch die Anm. 82. aus Sulpitius Severus anzuführende Stelle.

81) Bei der erſten Zerſtörung unter Titus waren wohl nur unbedeutende Ueberreſte erhalten worden. Wenigſtens erzählt Joſephus (de bello judaico lib. VII. c. 1.), daß nur drei Thürme als Bedeckung für die Truppen, die Titus dort zurückgelaſſen, erhalten worden ſeien, und Titus ſelbſt beim Anblick der gänzlichen Zerſtörung (lib. VII. c. 5.) von

nung [82]). Der freier geſinnte Theil der Judenchriſten entſagte dem Geſetz und wählte ſich einen heidenchriſtlichen Biſchof, Mar-

---

tiefem Bedauern ergriffen worden ſei. Mag immerhin des Joſephus Angabe etwas übertrieben ſein — wie ja die dort zurückgelaſſenen Truppen Wohnungen für ſich haben mußten — ſicher iſt dem Bericht des Euſebius (demonst. evang. VI, 18.), daß nur die Hälfte der Stadt zerſtört worden ſei, kein Glaube beizumeſſen; um ſo mehr als aus dieſer Stelle hervorgeht, daß die Weiſſagung Zachar. XIV, 2. ihn zu dieſer Angabe verleitet (vergl. Münter S. 40). — Theilweiſe wurde die Stadt nach der Zerſtörung von den zurückkehrenden Judenchriſten, wie von den Juden, welche dort geblieben waren — einigen Ueberbleibſeln der Stämme Juda und Benjamin (vergl. Basnage, histoire de Juifs XI. p. 255.) — wieder aufgebaut. Da erfolgte der Entſchluß des Hadrian, die Stadt aufzubauen und eine heidniſche Colonie dahin zu führen (Dio Caſſius, hist. rom. lib. LXIX. c. 12.). Allein der Ausbruch des Kriegs verhinderte die Ausführung ſeines Entſchluſſes; erſt nach deſſen Beendigung vollendete er den Aufbau und gab der Stadt den neuen Namen Aelia-Capitolina (Euſeb h. e. IV, 6.). Zugleich erließ er das Verbot, daß kein Jude ſich der Stadt nahen ſolle. Vergl. Juſtinus Martyr, apol. II. (nach der bezeichneten Ausgabe p. 84.), ferner in ſeinem dialogus c. Tryph. Jud. p. 234., Tertullian, adv. Judaeos c. 15. (nach der Ausgabe Basileae 1562. p. 137.), Euſebius, h. e. IV, 6., dem. evang. VIII, 18. und ſeinen Commentar zu den Pſalmen LIX. v. 7. (in Montfaucons collectio nova patrum graecorum tom. I. p. 382.), endlich ſeinen Commentar zum Jeſaias c. 6. in fine (Montfaucon II. p. 379.), Hieronymus, Commentar zum Jeremias, lib. IV. c. 18. (nach der Ausgabe von Vallarſi, tom. IV. ed. II., Venetiis 1767. p. 971.), zum Jeſaias, lib. III. c. 6. v. 11. 12. 13. (tom. IV. p. 100.) u. a. St.

82) Bemerkenswerth ſind die Worte des Sulpitius Severus, hist. sacr. lib. II. c. 31. (in der bibl. patr. max., Lugdun. Batav. 1677. tom. VI. p. 344.). Sub Hadriano deinde Judaei rebellare voluerunt, Syriam ac Palaestinam deripere conati, missoque exercitu subacti sunt. Qua tempestate Hadrianus existimans se Christianam fidem loci injuria perempturum, et in templo ac loco dominicae passionis daemonum simulacra constituit. Et quia Christiani ex Judaeis potissimum putabantur (namque tum Hierosulmae nonnisi ex circumcisione habebat ecclesia sacerdotem), militum cohortem custodias in perpetuum agitare jussit, quae Judaeos omnes Hierosolymae aditu arceret. Quod quidem christianae fidei proficiebat, quia tam paene omnes Christum deum sub legis observatione credebant. (Soll dies von den paläſtinenſiſchen Chriſten allein gelten, ſo iſt es richtig, nicht aber von den übrigen). Nimirum id domino ordinante dispositum, ut legis servitus a libertate fidei atque ecclesiae

kus [83]); ein anderer, noch in judaiſtiſcher Beſchränktheit befangen, wollte vom Geſetz nicht laſſen. Unter dieſen Letztern werden aber jetzt zwei verſchiedene Arten bemerkbar. Die Entſagung vom Geſetz bei dem einen Theile hatte auch bei dem andern, der vom Geſetz nicht laſſen wollte, das offene Hervortreten der Verſchiedenheit zur Folge, welche unter den Judenchriſten immer beſtanden hatte. Ein Theil hielt nämlich die Beobachtung des Geſetzes nur für ſich ſelbſt feſt, ohne ſie den Heidenſten auferlegen zu wollen, ein anderer behauptete ſeine abſolute Gültigkeit, welche Differenz auch mit einer Verſchiedenheit der Anſichten über Chriſtus zuſammenhing. Die Erſtern ſind die ſpäter ſogenannten Nazaräer, die Letztern die Ebioniten. Wie ſich auf dieſe Weiſe die judaiſtiſche Denkweiſe nach und nach aus der frühern Unbeſtimmtheit zu den beſtimmten Formen des Ebionitismus und Nazaräismus ausgebildet hatte, ſo hatten um dieſelbe Zeit die früher dogmatiſch weniger fixirten Anſichten der Kirche ſich in feſtere Formen umgeſetzt, ſo daß man jetzt von beiden Seiten bis zu dem Punkt gekommen war, wo die judaiſirenden Parteien, die Nazaräer und Ebioniten, als beſondere Secten neben der Kirchengemeinſchaft, die Letzteren dazu als Häretiker galten.

Somit fällt die Entſtehung des Ebionitismus ins Jahr 138. Daß hiermit die Zeugniſſe der Väter über die Entſtehungszeit zuſammenſtimmen, werden wir ſpäterhin (§. 6.) zeigen. — Zunächſt müſſen wir auf den Charakter der unmittelbar nachapoſtoliſchen Zeit näher eingehen, um den dogmatiſchen Standpunkt der Kirche zu jener Zeit, als der Ebionitismus auftrat, kennen zu lernen. Zugleich werden wir die Grundloſigkeit der Annahme, daß die ganze älteſte Kirche ebionitiſch geſinnt geweſen ſei, klar erkennen können.

---

tolleretur. Ita tum primum Marcus ex gentilibus apud Hierosolymam episcopus fuit.

83) Vergl. den Schluß der Anm. 82. angeführten Stelle und Euſeb h. e. IV, 6.

§. 4.

Dogmatiſcher Charakter der nachapoſtoliſchen Zeit bis zum Hervortreten des Ebionitismus. Stellung der ſpätern Zeit zu demſelben.

Wir haben ſchon im vorigen §. darauf hingewieſen, welchen Einfluß die Zerſtörung Jeruſalems auf die außerpaläſtinenſiſchen Gemeinden hatte; wie von dieſer Zeit an die frühern Spaltungen der Juden- und Heidenchriſten ſchwinden und beide zu einem Ganzen zuſammenwachſen. Dieſe Verſchmelzung des judenchriſtlichen und pauliniſchen Elements bedingt den eigenthümlichen dogmatiſchen Charakter jener Zeit, wobei natürlich mannigfache Differenzen Statt finden, je nachdem das eine oder andere vorwaltete. Indem wir den Charakter der Zeit vom Ende des erſten Jahrhunderts bis zur Entſtehung des Ebionitismus darſtellen wollen, ſcheint es, um die Schilderung nicht zu allgemein zu halten, am geeignetſten, die einzelnen uns erhaltenen Schriften nach ihrer Eigenthümlichkeit durchzunehmen; jedoch nur in ſoweit, als es nothwendig iſt, die Richtung zu erkennen, ſo daß wir daher auf eine vollſtändige Erſchöpfung ihres Lehrgehalts verzichten. Der dieſem Zeitraum eignen dogmatiſchen Unbeſtimmtheit der Vorſtellungen, welche in die ſpätern feſten Formen umzuſetzen eben ſo verkehrt iſt, als ſie in einen völligen Widerſpruch mit ihnen zu bringen, nicht zu nahe zu treten, reden wir im Folgenden mit den eigenen Worten der einzelnen Schriftſteller.

Zunächſt kommt der gegen das Ende des erſten Jahrhunderts verfaßte [1]) Brief des römiſchen Clemens an die corinthiſche

1) Neuerdings hat freilich Schenkel (die zweite Gefangenſchaft des Apoſtels Paulus, Stud. und Krit. 1841. Heft II. S. 65 ff., dem Huther in Illgen's Zeitſchrift 1841. Heft IV. S. 21. beiſtimmt) nach dem Vorgang von Grabe, Fleury, Pagi, Gallandi u. a. zu erweiſen geſucht, daß die Abfaſſung unſers Briefs vor dem Jahre 70, wahrſcheinlich ums Jahr 64 oder 65 anzuſetzen ſei. Wäre dem ſo, ſo könnte Clemens ſchwerlich nach Linus und Anakletus (was wir oben S. 121 ff. vorausgeſetzt) das biſchöfliche Amt bekleidet haben, wie denn auch Schenkel ihn erſt nach dieſen ſetzt. Allein die von ihm für die Abfaſſung des Briefs vor dem Jahre 70 beigebrachten Gründe ſind keineswegs beweiſende. Ginge freilich aus dem 41ten Capitel hervor, daß der jeruſalemiſche Tempel zur

Gemeinde, über deſſen Aechtheit gegenwärtig kein Zweifel mehr obwaltet [2]), in Betracht. Der dogmatiſche Lehrinhalt iſt folgender:

Zeit der Abfaſſung noch geſtanden, ſo wäre der Brief unzweifelhaft vor dem Jahre 70 verfaßt. Die betreffenden Worte lauten: *Οὐ πανταχοῦ, ἀδελφοί, προσφέρονται θυσίαι ἐνδελεχισμοῦ, ἢ εὐχῶν, ἢ περὶ ἁμαρτίας καὶ πλημμελίας, ἀλλ' ἐν Ἱερουσαλὴμ μόνῃ, κἀκεῖ δὲ οὐκ ἐν παντὶ τόπῳ προςφέρεται, ἀλλ' ἔμπροσθεν τοῦ ναοῦ πρὸς τὸ θυσιαστήριον.* Aber es iſt ſchon von Andern gezeigt worden, wie dieſe Stelle keineswegs nothwendig auf das damalige Fortbeſtehen des Tempels hinführt. Clemens ermahnt die korinthiſche Gemeinde, die einen Theil ihrer Presbyter abgeſetzt hatte, zur Wiederherſtellung der Ordnung. Deshalb ſpricht er c. 40. ganz allgemein den Gedanken aus, man müſſe in Allem der von Gott feſtgeſetzten Ordnung folgen, und führt dies ſodann im Einzelnen durch. In dieſem Zuſammenhange ſagt er c. 41: «Nicht überall werden Opfer dargebracht, ſondern allein in Jeruſalem und zwar nur im Tempel. Wie dies eine göttliche Anordnung, mithin unverletzlich iſt, ſo auch die Einſetzung der Presbyter und Diakonen. Denn wie Gott Chriſtum geſandt, Chriſtus ſich Apoſtel erwählt hat, ſo haben dieſe jene kirchliche Ordnung eingeführt». — Es erhellt leicht, daß Clemens in dieſem Zuſammenhang das Präſens gebrauchen konnte — «nicht überall werden Opfer dargebracht, ſondern nur im Tempel» — ſich beziehend auf eine göttliche poſitive Anordnung, auch wenn der Tempel damals nicht mehr ſtand. Richtig bemerkt Lumper (histor. theol. critica etc. tom. I. p. 32.) gegen Grabe: Verum non attendit vir eruditus sermonis usum, quo res praeteritas veluti praesentes ob oculos ponere et per praesens tempus enuntiare narranti licet. Quid enim in hac epistola sibi vult «sacrificia non in omni loco, sed Hierosolymis tantum

2) Die Aechtheit des erſten clementiniſchen Briefes iſt durch innere und äußere Gründe außer allem Zweifel geſetzt, wie denn auch die namhafteſten Theologen der neueſten Zeit in der Anerkennung der Aechtheit einverſtanden ſind, Schmidt, Kirchengeſchichte I. 2te Aufl., Gießen 1824. S. 419., Hug, Einleit. Theil II. 3te Ausg., Stuttgart und Tübingen 1826. S. 479 f., Bleek, Hebräerbrief I. S. 91 f. u. 411., Gieſeler, Kirchengeſchichte I. 3te Aufl. S. 123., Credner, Beiträge S. 13 f., Rothe, die Anfänge u. ſ. w. S. 374 ff. 398 ff., Baumgarten-Cruſius, Compendium der Dogmengeſchichte S. 80., Neander, apoſtol. Zeitalt. S. 453 ff., womit ſeine Kirchengeſchichte zu vergleichen iſt. Ebenſo Danz, Henke, Olshauſen, Räbe, Kern, Schenkel, Möhler, Neubecker, Franke u. a. Um Ammon's Bedenklichkeiten gegen die Aechtheit (Geſchichte des Lebens Jeſu I. S. 33.) möchte es in der That bedenklich ſtehn. Auch Baur, der früher (Chriſtuspartei S. 151.) erklärt hatte, daß dieſer Brief unter die ächteſten Dokumente gehöre, äußert ſich in ſeiner Abhandlung über den Urſprung des Epiſkopats zweifelhaft darüber. —

Chriſtus iſt der Sohn Gottes, von dem Gott ſelbſt geſprochen: «Du biſt mein Sohn, heute habe ich Dich gezeugt»

---

offeruntur», nisi illud: ex praescripto legis sacrificia Hierosolymis tantum offeruntur, quod quidem praescriptum cum etiamnum in lege maneat, ipsa Clementis verba etiam nobis efferre non inepte nunc liceret. Ganz ähnliche Stellen aus dem Joſephus hat Orelli (selecta patr. eccles. capita ad εἰςηγητικὴν sacram pertinentia, p. III. Turici 1822. p. 4 seqq.) beigebracht. Vergl. auch Möhler's Patrologie S. 58., Franke (Clemens von Rom, in Rudelbach's und Guericke's Zeitſchrift 1841. Heft III. S. 82 ff.), Bleek, (Hebräerbrief I. S. 433. Anm. 539.). — Damit aber fällt der Hauptbeweis für die Abfaſſung unſers Briefs vor dem Jahre 70. — Wenn Schenkel weiterhin aus c. 5., wo des Märtyrertodes des Petrus und Paulus erwähnt wird, ſchließt, daß der Brief nicht lange nachher geſchrieben worden ſei, ſo kann ich die Berechtigung hierzu nicht abſehen, da aus jener Stelle keineswegs hervorgeht, daß nur kurze Zeit inzwiſchen verſtrichen war. Immer konnte er auf dieſelben im Gegenſatz zu den vorher aus der jüdiſchen Geſchichte angeführten Beiſpielen eines Joſeph, Moſes, David als auf τοὺς ἔγγιστα γενομένους ἀθλητὰς verweiſen, auch wenn mehrere Decennien ſeitdem vergangen waren. Dazu iſt hinzuzunehmen die ſehr richtige Bemerkung Neander's (apoſt. Zeitalt. S. 454.): «Ich meine, c. 5. würde Clemens ſich anders ausgedrückt haben, wenn er nur einige Jahre nach dem Märtyrertode des Paulus geſchrieben hätte». — Ganz verunglückt iſt aber die Nachweiſung, daß die von Clemens bekämpften Unruhen in Korinth nur eine Fortſetzung der von Paulus bekämpften und zwar der Chriſtuspartei geweſen ſein ſollten (vergl. hierüber Dähne, Chriſtuspartei S. 107 ff., der dagegen mit Recht c. 47. geltend macht); mithin auch der hierauf gebaute Schluß, daß der clementiniſche Brief nicht ſehr lange nach jenen Briefen des Paulus verfaßt ſei, unhaltbar. Nöthigt uns auf dieſe Weiſe durchaus nichts, in ſo frühe Zeiten mit der Abfaſſung unſers Briefs hinaufzugehn, ſo weiſet im Gegentheil Manches auf eine ſpätere Zeit hin. Zunächſt die unläugbare Benutzung des Hebräerbriefs (vergl. insbeſondere Bleek I. S. 92 ff., Credner, Einleit. S. 552., de Wette, Einl. 4te Ausg. S. 295 f.), der kurz vor dem Jahre 70 verfaßt iſt (vergl. §. 3.). Dazu kommt die Stelle im 44ſten Capitel hinzu, wo Clemens von Presbytern der korinthiſchen Gemeinde ſpricht, die theils von den Apoſteln ſelbſt, theils nach denſelben von andern ausgezeichneten Männern eingeſetzt wären und ihr Amt lange Zeit verwaltet hätten; womit auch c. 47. zuſammen zu nehmen iſt, wo er die korinthiſche Kirche als eine ἀρχαία ἐκκλησία bezeichnet. Wenn Schenkel zur Entkräftung der letzten Stelle geltend macht, auch der Cyprier Mnaſon werde in der Apoſtelgeſchichte XXI, 16., alſo doch vor d. J. 70., ein ἀρχαῖος μαθητής genannt, ſo iſt zu entgegnen, daß der Begriff des Alters natürlich ein relativer iſt und es etwas ganz anderes iſt, ob derſelbe einem Individuum, oder einer ganzen Kirche beigelegt wird.

(c. 36.), der Scepter und Abglanz ſeiner Herrlichkeit (c. 16. u. 36.), viel größer als alle Engel (c. 36.), ja Gott ſelbſt (c. 2.) [3]), der, ob er gleich in Herrlichkeit hätte erſcheinen können (c. 16.), in Niedrigkeit und Dürftigkeit zu uns kam, ſeiner menſchlichen Natur nach (*τὸ κατὰ σάρκα*) aus dem Geſchlecht Jakobs (c. 32.) [4]). Aus Liebe zu uns hat Chriſtus

---

3) Die Stelle lautet: *Πάντες τε ἐταπεινοφρονεῖτε, μηδὲν ἀλαζόμενοι, ὑποτασσόμενοι μᾶλλον ἢ ὑποτάσσοντες, ἥδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες, τοῖς ἐφοδίοις τοῦ θεοῦ ἀρκούμενοι, καὶ προσέχοντες τοὺς λόγους αὐτοῦ ἐπιμελῶς ἐστερνισμένοι ἦτε τοῖς σπάγχνοις, καὶ τὰ π α θ ή μ α τ α α ὐ τ ο ῦ ἦν πρὸ ὀφθαλμῶν ὑμῶν.* Die, welche hier den Sinn wegbringen wollen, daß Gott gelitten, überſetzen entweder «die Leiden um Gotteswillen» (wie Semler, Dogmengeſchichte II. S. 19. vorſchlägt), oder beziehn *αὐτοῦ* auf Chriſtus, obgleich von Chriſtus vorher gar nicht die Rede iſt, oder wollen endlich *παθήματα* in *μαθήματα* verwandeln. Allein alles Dieſes erweiſet ſich leicht als unhaltbar. Wer mit völliger Unbefangenheit an die Stelle herangeht, wird zugeben müſſen, daß hier wirklich von Leiden Gottes die Rede ſei. Dennoch geſtehe ich, daß es für mich allerdings etwas Befremdendes hat, daß ſchon Clemens von Leiden Gottes geſprochen haben ſollte. Indeſſen iſt auch ſchon in der kürzern Recenſion der ignatianiſchen Briefe von einem *πάθος τοῦ θεοῦ* die Rede, Brief an die Römer c. 6. *Ἐπιστρέψατέ μοι, μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου.*

4) Es kann keinem Zweifel unterworfen ſein, daß Clemens Chriſto Präexiſtenz beilegt, was von Zwicker, Sam. Crell u. a. in Abrede genommen iſt. Denn, wenn er einerſeits hervorhebt, daß Chriſtus *τὸ κατὰ σάρκα* von Jakob abſtamme, auf der andern Seite aber die Pſalmſtelle: «Du biſt mein Sohn, heute habe ich Dich gezeuget», auf ihn deutet (wie auch im Hebräerbrief I, 5. das «heute» als Bezeichnung der Ewigkeit zu faſſen iſt, vergl. Bleek II. S. 116 ff.) und ihn c. 16. *τὸ σκῆπτρον*, c. 36. *τὸ ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ* nennt (auch Hebr. I, 3. gehn die Worte *ἀπαύγασμα τῆς δόξης κ. τ. λ.* auf das vorweltliche Sein des Sohnes, Bleek II. S. 63.) und als den Herrn bezeichnet, der wohl in Herrlichkeit hätte erſcheinen können, aber in Niedrigkeit zu uns kam c. 16., ſo bedarf unſere Behauptung keines weitern Beweiſes (vergl. hierüber unter andern Semler's Dogmengeſchichte II. S. 20 f.). Wenn aber behauptet worden iſt (Baur, Lehre von der Dreieinigkeit S. 133 f.), daß dem Clemens der vor der Weltſchöpfung exiſtirende Sohn Gottes mit dem heiligen Geiſt zuſammenfällt, ſo iſt dies ebenſowenig richtig, denn es findet ſich nicht allein keine einzige Stelle, welche auch nur ſcheinbar hierfür ſprechen könnte, — wie denn auch Baur keine beigebracht hat, — ſondern das Gegentheil erhellt aus Stellen wie c. 46. «Wir haben Einen Gott, Einen Chriſtus, Einen heiligen Geiſt»; c. 16. «Unſer Herr

ſein Leben dahingegeben (c. 49.) und dadurch der ganzen Welt die Gnade Gottes erworben (c. 7.). Sein Blut iſt die λύτρωσις für unſere Sünde (c. 12.). Er iſt unſer Heiland und Hoheprieſter (c. 36.), unſer Herr, dem unſere Verehrung zukommt (c. 21.). — Der Menſch, obwohl rein aus Gottes Händen hervorgegangen (c. 33.), befindet ſich doch jetzt in einem ſolchen Zuſtande, daß ſein Verſtand verfinſtert iſt und nur durch Chriſtum erleuchtet zu werden vermag (c. 36.), daß er nicht durch ſich ſelbſt, durch eigene Kraft, durch ſeine Werke und Frömmigkeit, ſondern nur durch den Glauben vor Gott gerechtfertigt werden kann, durch welchen auch alle vor Chriſto die Rechtfertigung erlangt haben (c. 32.). In Chriſto ſchenkt Gott uns Frieden (c. 1.), durch ihn erlangen wir das Erbarmen Gottes (c. 20.), durch ihn kommen wir unter das Joch ſeiner Gnade (c. 16.). Die Gemeinſchaft mit Chriſto, der Glaube an ihn iſt das Princip des neuen Lebens [5]). Wie er erſt den Handlungen wahren Werth zu ertheilen vermag (c. 22.), ſo iſt er auch die Quelle jeglicher Tugend πανάρετος πίστις (c. 1.). Aber der Glaube muß ein zweifelloſer und feſter ſein (c. 23.), πίστις ἐν πεποιϑήσει (c. 26. 35.). Durch die Beziehung auf Chriſtum erhält das ganze Leben des Chriſten ſeine eigenthümliche Beſtimmtheit. Durch Chriſtum blicken wir auf zur Höhe des Himmels, durch ihn ſchauen wir ſein unbeflecktes und erhabenes Angeſicht, durch ihn ſind die Augen unſers Herzens geöffnet, und unſer unverſtändiger und verfinſterter Verſtand blüht auf zu ſeinem bewundernswürdigen Licht (c. 36.). Die Chriſten ſind Glieder Chriſti (c. 46.), weshalb ſie ein ſeiner würdiges Leben führen (c. 3.) und aus Liebe zu ihm ſeine Gebote halten und durch ſein erhabenes Beiſpiel zur Tugend angefeuert werden ſollen (c. 16.).

Alles Dieſes läßt uns in dem Verfaſſer einen Schüler des großen Heidenapoſtels erkennen (Philipp. IV, 3.), obwohl

---

Jeſus Chriſtus erſchien in Niedrigkeit, wie der heilige Geiſt von ihm geſagt hat» u. a.

5) Πίστις ἐν Χριστῷ (c. 22.), der Sache nach daſſelbe wie εἰς Χριστόν, nur von einer andern Anſchauung hergenommen. Während das Letztere die Richtung der πίστις, zeigt das Erſtere an, worin ſie ihren Grund hat, worin ſie wurzelt.

er dem Verfaſſer des Hebräerbriefs noch näher ſtehen dürfte [6]). Anderſeits aber läßt ſich eine Einwirkung der judenchriſtlichen Anſchauung in ſeinem Briefe beſtimmt nachweiſen. Hierher rechne ich vor allem das nicht ſelten einſeitige Hervorheben der Werke (c. 21. 30. 33. 34, 37. 38.), wie das beſondere Gewichtlegen auf die Furcht Gottes (c. 3. 19. 21. 23. 28. und öfter), als ein Mittel zur Vollbringung guter Werke. Der vermittelnde Standpunkt des Clemens tritt auch darin beſonders hervor, daß, wenn Paulus (Röm. IV, 3.) hervorhebt, daß Abraham durch den Glauben, Jacobus (Cap. II, 21.), daß er durch ſeine Werke gerechtfertigt worden ſei, Clemens ihn (c. 10.) als Beiſpiel anführt, wie ſich der Glaube in Gehorſam bethätige und ſo vor Gott rechtfertige. Wenn ferner der Verfaſſer des Hebräerbriefs (XI, 31.) die Rahab als Beiſpiel der Glaubensgerechtigkeit anführt, Jacobus aber behauptet, ſie ſei aus den Werken gerechtfertigt worden, weil ſie die Boten aufgenommen (c. II, 25.), ſo leſen wir bei Clemens c. 12. *διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν ἐσώθη Ῥαὰβ ἡ πόρνη* (vergl. Hug, Einleit. 3te Ausg. II, 327 f., Kern, Jacobusbrief S. 91 ff., Credner, Einleit. S. 607 f.) [7]). Wie verkehrt es ſein würde, den Clemens des Ebionitismus zu beſchuldigen, bedarf keiner weitern Ausführung.

Auf den Brief des römiſchen Clemens laſſen wir das uns unter dem Namen des Barnabas erhaltene Schreiben folgen. Die Frage, ob daſſelbe dem Apoſtelſchüler dieſes Namens angehört, oder nicht [8]), können wir hier füglich unentſchieden laſ-

---

6) Treffend bemerkt Tholuck in ſeinem Hebräerbrief S. 2: «Während Clemens die andern neuteſt. Schriften nur hie und da citirt, ſo iſt der Hebräerbrief, wie es ſcheint, ganz und gar in ſein Denken übergegangen». Vergl. auch de Wette, Einleit. S. 295 f.

7) Eben der Umſtand, daß Clemens, obwohl Schüler des Paulus, doch durch ſeine Eigenthümlichkeit in die Mitte zwiſchen Paulus und Jacobus hingeſtellt iſt, rechtfertigt unſere Annahme (ſiehe oben S. 118.), daß er von Geburt ein Jude war. Außerdem zeugen dafür manche Hebraismen des Styls, wie c. 21. «οὗ ἡ πνοὴ αὐτοῦ ἐν ἡμῖν ἐστιν».

8) In der älteſten Kirche galt unſer Brief allgemein als das Werk des Apoſtelſchülers Barnabas; — daß Euſeb ihn zu den *νόθοις* zählt und Hieronymus behauptet inter apocryphas scripturas legitur, ſetzt, wie dies unter andern von Henke in der nachher anzuführenden Schrift ge-

ſen, da es auf jeden Fall zu den älteſten Documenten der urchriſtlichen Zeit gehört.

Chriſtus iſt der Sohn Gottes, der Herr der Welt (orbis terrarum dominus c. 5.), das Medium der Schöpfung (die Sonne wird c. 5. das Werk ſeiner Hände genannt), zu dem Gott bei der Schöpfung geſprochen «laſſet uns Menſchen machen» (c. 5.). Durch ihn und für ihn iſt Alles (ἐν αὐτῷ

---

zeigt iſt, keinen Zweifel an der Abfaſſung durch Barnabas voraus. Allein gleich der erſte Herausgeber des Briefs, Hugo Menardus (Parisiis 1645., ſein Urtheil iſt abgedruckt in der Ausg. der apoſt. Väter von Clericus 1724. I. p. 8 seqq.) erklärte ſich gegen die Aechtheit, und wenn auch bis zum Ende des 17ten Jahrh. die Stimmen für und wider ziemlich getheilt blieben — für die Aechtheit J. Voſſius 1646., Hammondus 1651., Calov 1658. (in ſeiner confessio martyrum etc., Viteb. 1658. Cap. I. sect. I.; ſpäterhin entſchied er ſich gegen dieſelbe biblia illustrata, Francofurti 1672.), Pearſon 1672., Bull 1685. (1703.), Cave 1688., du Pin 1693., Nurrius 1703., gegen dieſelbe außer Menard, Rivetus, critici sacri, Dalläus 1666., Cotelerius 1672., Steph. Moynius 1675., Tenzel 1696., Nat. Alexander 1699., Ittig 1699., Fr. Spanheim 1701. — ſo gewann doch von dieſer Zeit an bis in die erſten Decennien des 19ten Jahrh. die letztere Anſicht entſchieden die Oberhand. Während nämlich Ruſſel 1746., Gallandi 1765., Leß 1789., Roſenmüller 1795., Münſcher 1802., Stäudlin 1802. an der Aechtheit feſthalten, bekämpfen dieſelbe Tillemont 1706., Sam. Basnage 1709., Oudinus 1722., Ceillier 1729., Stolle 1733., Pertſchen 1736., Baumgarten 1743., J. G. Walch 1744., Mosheim 1753. (1739.), Semler 1763., Schröckh 1770., Seiler 1774., Rösler 1776., Starck 1780., Lumper 1783., J. D. Michaelis 1788., Gaab 1790., Lange 1796., Hänlein 1801. Und wie wohl ſeit dieſer Zeit die Annahme der Aechtheit eine Zeitlang das Uebergewicht erhielt (Danz 1818., Bertholdt 1819., Hemſen 1823., Schmidt 1824., Henke [de epistolae quae Barnabae tribuitur authentia] 1827., Bleek 1828., Rördam 1828.), ſo herrſcht doch in der neueſten Zeit wieder das frühere Schwanken. Neander 1828., Ullmann 1828., Mynſter 1829., Hug 1829., Baur 1835., Tweſten 1838., Winer 1838., Haſe 1841., Ebrard 1842., Semiſch 1842. haben ſich für die Unächtheit, Gieſeler 1831., Näbe 1832., Credner 1832., Cölln 1832., Bretſchneider 1833., Guericke 1838., Franke 1840., Gfrörer 1840., Möhler 1840., Baumgarten-Cruſius 1840., de Wette 1841. (die beiden letztern jedoch mehr ſchwankend) für die Annahme der Aechtheit entſchieden. Verunglückt iſt der vermittelnde Verſuch von Schenkel (nach dem Vorgang von Clericus und Cotta), die ächten und unächten Beſtandtheile des Briefs zu ſondern.

πάντα καὶ εἰς αὐτόν c. 12.). Wie er die Menſchen geſchaffen, ſo mußte er ſie auch umſchaffen und umbilden (c. 6.) und deshalb im Fleiſch erſcheinen. *Εἰ γὰρ μὴ ἦλθεν ἐν σαρκί, πῶς ἂν ἐσώθημεν ἄνθρωποι βλέποντες αὐτόν* c. 5., vergl. auch c. 12.). Er iſt Menſch geworden, um unſere durch den Tod ſchon ganz verzehrten und dem Irrthum und der Sünde anheimgegebenen Herzen aus der Finſterniß zu erlöſen und ſich ein heiliges Volk zu bereiten (c. 14.). Für uns hat er ſich den Leiden (c. 5. 6. 7. 14.) und dem Tode (c. 5. 7.) unterworfen. Laſſet uns glauben, daß der Sohn Gottes nur um unſertwillen leiden konnte (c. 7.). Er, der Sohn Gottes, der Herr und künftige Richter, hat gelitten, damit ſein Leiden uns lebendig mache (ebendaſelbſt), er hat ſeinen Körper in den Tod gegeben, damit uns Vergebung unſerer Sünden und Heiligung zu Theil werde, ut remissione peccatorum sanctificemur (c. 5.), er hat für unſere Sünden das Gefäß ſeines Geiſtes zum Opfer dargebracht (c. 7. vergl. auch c. 6. gleich nach dem Anfang). Einſt wird er wiederkommen, Gericht zu halten über die Lebendigen und Todten (c. 7.). —

Nur durch Chriſtum wird demnach der Menſch zum Heil geführt. Vor ihm waren die Herzen der Menſchen ſchon vom Tode verzehrt (*τὰς ἤδη δεδαπανημένας ἡμῶν καρδίας τῷ θανάτῳ*) und hingegeben *τῇ τῆς πλάνης ἀνομίᾳ* (c. 14.). Er hat uns die Vergebung der Sünden erworben (c. 5. 8. 16.); dieſelbe uns anzueignen, und unſer Herz zu einem Tempel Gottes zu heiligen, iſt von unſerer Seite nun erforderlich, daß wir unſere ganze Hoffnung auf ihn ſetzen[9]). Da wir die

9) Vergl. c. 8. *Οἱ ἐλπίζοντες εἰς αὐτὸν ζήσονται εἰς τὸν αἰῶνα* — c. 11. *Μακάριοι οἱ ἐπὶ τὸν σταυρὸν ἐλπίσαντες κ. τ. λ.* und am Ende *καὶ τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἔχοντες* — c. 6. *Καὶ ὃς ἐλπίσει ἐπ' αὐτὸν, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα* — c. 16. *Ἐλπίσαντες ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἐγενόμεθα καινοί.* — So faßt Barnabas das Verhältniß des Chriſten zu Chriſto vorzugsweiſe als Hoffnung auf, nur in wenigen Stellen wird des Glaubens erwähnt. Cap. 1. bezeichnet er als Zweck ſeines Schreibens ut fidem vestram consummatam habeatis, c. 2. heißt es *τῆς μὲν οὖν πίστεως ἡμῶν εἰσιν οἱ συλλήπτορες φόβος καὶ ὑμονομή.* Auch vor dem Erſcheinen Chriſti ſind die Menſchen nur gerettet worden durch die Hoffnung auf ihn und zwar *ἐπὶ τὸν ἐν σαρκὶ μέλλοντα φανεροῦσθαι Ἰησοῦν* c. 6. Schon Moſes hat durch ſeine

Da wir die Vergebung der Sünden erhalten und unſere Hoffnung auf den Namen des Herrn geſetzt haben, heißt es c. 16., ſo ſind wir erneuert und ganz umgeſchaffen. Deshalb wohnt Gott wahrhaft in uns. Er hat uns, wird c. 6. geſagt, durch die Vergebung der Sünden erneuert und umgeſchaffen, ſo daß wir eine kindliche Seele haben. Die Chriſten ſind das heilige Volk, welches Chriſtus ſich bereitet hat (c. 14.), ſind der *λαὸς τῆς κληρονομίας* (c. 13. u. 14.), an denen erſt die Verheißung des Herrn im alt. Teſt. *εἰςέλθετε εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν* (Exod. XXIII, 1.) in Erfüllung gegangen iſt (c. 6.). So iſt Abraham der Vater aller Gläubigen aus den Heiden (c. 13.), und das Judenthum eine bloße Vorbereitung auf das Chriſtenthum, welches mit dieſem ſeine Gültigkeit verloren hat [10]).

Demnach iſt der Lehrtypus unſers Briefes ungeachtet einiger, hauptſächlich nur formeller, Differenzen der pauliniſche. Nur hat die pauliniſche Anſchauung noch nicht das Ganze durchdrunden, was namentlich von dem ethiſchen Theil des Briefs, c. 18—21., gilt, in welchem der Menſch auf ſeine eigene Kraft verwieſen wird, und die Rechtfertigung durch Chriſtum faſt ganz zurücktritt. Der Weg des Lichts, heißt es gleich im Anfang von c. 19., iſt der, *durch ſeine Werke* zum feſtgeſetzten Ziel zu eilen — — liebe deinen Schöpfer, preiſe den, der dich vom Tode erlöſet hat, ſei einfältig am Herzen, reich am Geiſt, geſelle dich nicht zu denen, welche den Weg des Todes gehen, haſſe das zu thun, was Gott nicht gefällt u. ſ. w. Trachte *mit deiner Hände Arbeit* nach der Erlöſung von der Sünde. Gib Jedem, der dich bittet u. ſ. w. Nachdem das ganze neunzehnte Capitel eine Menge einzelner moraliſcher Vorſchriften ertheilt hat, ſchließt es: «dies iſt der Weg des Lichts». Wir könnten uns daher leicht veranlaßt fühlen, den zweiten Theil des Briefs für einen ſpätern Zuſatz zu halten — wozu noch andere Gründe beigebracht werden könnten [11]), — wenn wir

Einrichtungen angedeutet, *ὅτι οὐ δύνανται σωθῆναι, ἐὰν μὴ ἐπ' αὐτῷ ἐλπίσωσιν* c. 12.

10) Das Genauere hierüber weiterhin.

11) Was auch von Mehreren, z. B. von Dodwell (dissertationes in Irenaeum p. 56.) behauptet worden iſt.

πάντα καὶ εἰς αὐτόν c. 12.). Wie er die Menſchen geſchaffen, ſo mußte er ſie auch umſchaffen und umbilden (c. 6.) und deshalb im Fleiſch erſcheinen. *Εἰ γὰρ μὴ ἦλθεν ἐν σαρκὶ, πῶς ἂν ἐσώθημεν ἄνθρωποι βλέποντες αὐτόν* c. 5., vergl. auch c. 12.). Er iſt Menſch geworden, um unſere durch den Tod ſchon ganz verzehrten und dem Irrthum und der Sünde anheimgegebenen Herzen aus der Finſterniß zu erlöſen und ſich ein heiliges Volk zu bereiten (c. 14.). Für uns hat er ſich den Leiden (c. 5. 6. 7. 14.) und dem Tode (c. 5. 7.) unterworfen. Laſſet uns glauben, daß der Sohn Gottes nur um unſertwillen leiden konnte (c. 7.). Er, der Sohn Gottes, der Herr und künftige Richter, hat gelitten, damit ſein Leiden uns lebendig mache (ebendaſelbſt), er hat ſeinen Körper in den Tod gegeben, damit uns Vergebung unſerer Sünden und Heiligung zu Theil werde, ut remissione peccatorum sanctificemur (c. 5.), er hat für unſere Sünden das Gefäß ſeines Geiſtes zum Opfer dargebracht (c. 7. vergl. auch c. 6. gleich nach dem Anfang). Einſt wird er wiederkommen, Gericht zu halten über die Lebendigen und Todten (c. 7.). —

Nur durch Chriſtum wird demnach der Menſch zum Heil geführt. Vor ihm waren die Herzen der Menſchen ſchon vom Tode verzehrt (*τὰς ἤδη δεδαπανημένας ἡμῶν καρδίας τῷ θανάτῳ*) und hingegeben *τῇ τῆς πλάνης ἀνομίᾳ* (c. 14.). Er hat uns die Vergebung der Sünden erworben (c. 5. 8. 16.); dieſelbe uns anzueignen, und unſer Herz zu einem Tempel Gottes zu heiligen, iſt von unſerer Seite nun erforderlich, daß wir unſere ganze Hoffnung auf ihn ſetzen[9]). Da wir die

---

9) Vergl. c. 8. *Οἱ ἐλπίζοντες εἰς αὐτὸν ζήσονται εἰς τὸν αἰῶνα* — c. 11. *Μακάριοι οἱ ἐπὶ τὸν σταυρὸν ἐλπίσαντες κ. τ. λ.* und am Ende *καὶ τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἔχοντες* — c. 6. *Καὶ ὃς ἐλπίσει ἐπ' αὐτὸν, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα* — c. 16. *Ἐλπίσαντες ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἐγενόμεθα καινοί.* — So faßt Barnabas das Verhältniß des Chriſten zu Chriſto vorzugsweiſe als Hoffnung auf, nur in wenigen Stellen wird des Glaubens erwähnt. Cap. 1. bezeichnet er als Zweck ſeines Schreibens ut fidem vestram consummatam habeatis, c. 2. heißt es *τῆς μὲν οὖν πίστεως ἡμῶν εἰσιν οἱ συλλήπτορες φόβος καὶ ὑμονομή.* Auch vor dem Erſcheinen Chriſti ſind die Menſchen nur gerettet worden durch die Hoffnung auf ihn und zwar *ἐπὶ τὸν ἐν σαρκὶ μέλλοντα φανεροῦσθαι Ἰησοῦν* c. 6. Schon Moſes hat durch ſeine

Da wir die Vergebung der Sünden erhalten und unſere Hoffnung auf den Namen des Herrn geſetzt haben, heißt es c. 16., ſo ſind wir erneuert und ganz umgeſchaffen. Deshalb wohnt Gott wahrhaft in uns. Er hat uns, wird c. 6. geſagt, durch die Vergebung der Sünden erneuert und umgeſchaffen, ſo daß wir eine kindliche Seele haben. Die Chriſten ſind das heilige Volk, welches Chriſtus ſich bereitet hat (c. 14.), ſind der λαὸς τῆς κληρονομίας (c. 13. u. 14.), an denen erſt die Verheißung des Herrn im alt. Teſt. εἰςέλθετε εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν (Exod. XXIII, 1.) in Erfüllung gegangen iſt (c. 6.). So iſt Abraham der Vater aller Gläubigen aus den Heiden (c. 13.), und das Judenthum eine bloße Vorbereitung auf das Chriſtenthum, welches mit dieſem ſeine Gültigkeit verloren hat[10]).

Demnach iſt der Lehrtypus unſers Briefes ungeachtet einiger, hauptſächlich nur formeller, Differenzen der pauliniſche. Nur hat die pauliniſche Anſchauung noch nicht das Ganze durchdrunden, was namentlich von dem ethiſchen Theil des Briefs, c. 18—21., gilt, in welchem der Menſch auf ſeine eigene Kraft verwieſen wird, und die Rechtfertigung durch Chriſtum faſt ganz zurücktritt. Der Weg des Lichts, heißt es gleich im Anfang von c. 19., iſt der, durch ſeine Werke zum feſtgeſetzten Ziel zu eilen — — liebe deinen Schöpfer, preiſe den, der dich vom Tode erlöſet hat, ſei einfältig am Herzen, reich am Geiſt, geſelle dich nicht zu denen, welche den Weg des Todes gehen, haſſe das zu thun, was Gott nicht gefällt u. ſ. w. Trachte mit deiner Hände Arbeit nach der Erlöſung von der Sünde. Gib Jedem, der dich bittet u. ſ. w. Nachdem das ganze neunzehnte Capitel eine Menge einzelner moraliſcher Vorſchriften ertheilt hat, ſchließt es: «dies iſt der Weg des Lichts». Wir könnten uns daher leicht veranlaßt fühlen, den zweiten Theil des Briefs für einen ſpätern Zuſatz zu halten — wozu noch andere Gründe beigebracht werden könnten[11]), — wenn wir

---

Einrichtungen angedeutet, ὅτι οὐ δύνανται σωθῆναι, ἐὰν μὴ ἐπ' αὐτῷ ἐλπίσωσιν c. 12.

10) Das Genauere hierüber weiterhin.

11) Was auch von Mehreren, z. B. von Dodwell (dissertationes in Irenaeum p. 56.) behauptet worden iſt.

nicht die Erſcheinung als eine ganz natürliche anerkennen müßten, daß das neue Princip des Chriſtenthums erſt allmählig die ganze Anſchauung durchdringen, mithin die einzelnen ſittlichen Vorſchriften nicht ſogleich in ihrem Zuſammenhang mit dem chriſtlichen Glauben aufgefaßt werden konnten — eine Erſcheinung, die uns vielleicht in keiner Schrift ſo ſehr als im Hirten des Hermas entgegentritt. Daß der Brief des Barnabas unmöglich ein Product des Ebionitismus iſt, erhellt aus der gegebenen Darlegung ſeines dogmatiſchen Gehalts, noch mehr aus der deutlichen Bekämpfung der judaiſtiſchen Denkart, worüber nachher ein Mehreres.

Wir wenden uns jetzt zum Brief des Polycarp an die Philipper, deſſen Aechtheit nur eine willkührliche Kritik in Abrede ſtellen kann [12]). Er iſt im Anfang des zweiten Jahrhun-

---

12) So ſchon die Magdeburger Centurien, Dalläus, Toland, Semler (obwohl dieſer ſich nicht beſtimmt entſcheidet), in der neueſten Zeit Schwegler, d. Mont. S. 260. u. 293. — Der Letztere durfte freilich einen Brief von pauliniſchem und johanneiſchem Gepräge nicht in einer Zeit entſtanden ſein laſſen, in welcher der Paulinismus nun einmal ganz verſchwunden geweſen ſein ſoll. — Es würde zu weit führen, alle Einwendungen zu berückſichtigen, die überdies ſchon von andern genügend widerlegt worden ſind. Nur der aus der Anführung der ignatianiſchen Briefe gegen die Aechtheit hergenommene Einwand verdient eine genauere Beachtung. Wäre die Lesart der alten lateiniſchen Ueberſetzung c. 13, epistolas sane Ignatii, quae transmissae sunt, vobis ab eo (Ignatio) richtig, ſo würde damit ein Brief des Ignatius an die Philipper vorausgeſetzt werden. Nun haben wir zwar einen ſolchen Brief, allein dieſer gehört erweislich einer viel ſpätern Zeit an, und die an ſich mögliche Annahme, daß ein ſolcher Brief verloren gegangen ſein möchte, wird aus Euſeb. h. e. III, 36. zurückgewieſen, wo nur die 7 Briefe an die Epheſer, Magneſier, Trallianer, Römer, Philadelphener, Smyrnäer und an den Polycarp erwähnt werden. Demnach würde dieſe Stelle wenigſtens gegen die Aechtheit des 13ten Capitels Verdacht erregen. Allein daß die Lesart vobis nicht richtig iſt, ergibt ſich ſchon bei der Betrachtung der ganzen Stelle: Wir überſchicken Euch die Briefe des Ignatius, die Euch von ihm überſchickt ſind. Offenbar iſt ſtatt vobis nobis zu leſen, was auch durch das griechiſche Original dieſer Stelle, welches uns Euſeb. h. e. III, 36. erhalten hat, beſtätigt wird, *τὰς ἐπιστολὰς Ἰγνατίου τὰς πεμφθείσας ἡμῖν ὑπ' αὐτοῦ*. Offenbar redet Polycarp hier von dem an ihn ſelbſt und an die Smyrnäer gerichteten Briefe. Die Bezugnahme auf dieſe Briefe könnte aber nur in dem Fall einen Beweis

derts unmittelbar nach dem Tode des Ignatius verfaßt [13]). Wir verſuchen ſeine Anſichten, ſo weit ſie ſich aus den 14 Capiteln ſeines Briefs erkennen laſſen, im Zuſammenhang darzulegen.

Alle Menſchen ſind ὀφειλέται ἁμαρτίας (c. 6.), daher niemand durch ſeine Werke, ſondern nur durch die Gnade Gottes in Chriſto gerechtfertigt werden kann (c. 1. in fine). — Chriſtus iſt auf Erden erſchienen und Menſch geworden (c. 7.), er hat unſere Sünden getragen (c. 8.) [14]) und ſich für uns in

für die Unächtheit unſers Briefs hergeben, wenn die ignat. Briefe auch nicht einmal eine ächte Grundlage hätten, ſondern ganz und gar untergeſchoben wären. Dies iſt nun freilich mehrfach behauptet worden, allein ſicher mit Unrecht (vergl. Anm. 18.). — Kann nun aber für die Unächtheit kein irgend wie haltbarer Grund geltend gemacht werden, ſo läßt ſich die Aechtheit poſitiv aus innern und äußern Gründen erweiſen. Wer erkennt nicht in den Worten des 7ten Cap. πᾶς γὰρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστι, καὶ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν den Mann wieder, der in heiligem Eifer den Marcion mit den Worten begrüßte: «Ich kenne Dich, den Erſtgebornen des Satan» (Iren. adv. haer. III, 3., vergl. Euſeb. h. e. IV, 14.). Und die innige Liebe zum Erlöſer, von der der ganze Brief Zeugniß ablegt (c. 9.), auszuharren und dem Beiſpiel des Paulus, Ignatius und anderer Märtyrer nachzufolgen, das Wehe, welches er c. 10. über die ausruft, welche durch ihr Leben die Veranlaſſung geben, daß der Name des Herrn geſchmäht wird, ſtimmt vollkommen zum Bilde deſſen, der mit dem Bekenntniſſe «Sechsundachtzig Jahre diene ich Chriſto, und er hat mir nie ein Leid gethan, wie ſollte ich meinen König und Erlöſer ſchmähen», dem Feuertode entgegenging. — Auch läßt die johanneiſche Färbung des Briefs im Verfaſſer den Schüler des Johannes wiedererkennen. — Was die äußern Zeugniſſe anlangt, ſo berichtet der Schüler des Polycarp, Irenäus adv. h. III, 3., Euſeb. h. e. IV, 14., vergl. III, 36., Hieronymus de vir illust. u. a., daß Polycarp einen Brief an die Philipper geſchrieben, für deſſen Identität mit dem uns erhaltenen die Uebereinſtimmung der von Euſeb. III, 36. aufbewahrten Fragmente mit dem 9ten und 13ten Capitel unſers Briefs hinlänglich bürgt.

13) Nach Cap. 9. war Ignatius ſchon geſtorben, nach c. 13. hatte Polycarp aber noch nichts Genaueres über ſeinen Tod erfahren. Alſo muß der Brief wohl kurze Zeit nach ſeinem Tode verfaßt ſein.

14) Es wird hier die Stelle 1 Petr. II, 24. citirt, über deren Sinn ſiehe beſonders Uſteri, paulin. Lehrbegriff, 5te Aufl. Zürich 1834. S. 143 ff.

den Tod hingegeben (c. 1. 9.), iſt aber von Gott auferwecket und ſitzet zur Rechten Gottes (c. 2.), als unſer ewiger Hoheprieſter (c. 12.), theilnehmend an ſeiner Macht und Herrlichkeit (c. 2.). Alles, was im Himmel und auf Erden iſt, iſt ihm unterworfen, ihm iſt jeder Geiſt dienſtbar. Einſt wird er wiederkommen als Richter der Lebendigen und Todten (c. 2., vgl. auch c. 6.). — Von Seiten des Menſchen bedarf es nur des Glaubens an unſern Herrn Jeſum Chriſtum, um an dem durch ihn erworbenen Heil Theil zu nehmen (c. 12.), der Glaube an ihn iſt das Princip des ganzen chriſtlichen Lebens, die Quelle aller guten Handlungen [15]).

Wenn Paulus mehr die Verſöhnung des Menſchen mit Gott, Johannes mehr die Mittheilung eines neuen göttlichen Lebens, der erſtere mehr den Glauben, der zweite mehr die Gemeinſchaft mit Chriſto in der Liebe hervorhebt, ſo müſſen wir ſagen, daß Polycarp dem Johannes näher ſteht als dem Paulus. In der Gemeinſchaft mit Chriſto durch die Liebe iſt uns ein neues Leben mitgetheilt, — das iſt die leitende Grundidee des Briefes. Damit wir in Chriſto das Leben haben, iſt er für uns geſtorben, ein Leben, in dem wir hinfort nicht unſere eigne, ſondern nur ſeine Ehre ſuchen. In Chriſto ſollen die Chriſten vollkommen ſein (c. 12. in fine), ſollen durch ihr Leben ſeinen Namen verherrlichen (c. 10.) [16]). Nicht die Liebe zur Welt, ſondern zu Chriſto, muß den Chriſten erfüllen (c. 9.). Wer Liebe zu Chriſto und zu ſeinen Brüdern hat, der iſt fern von aller Sünde (c. 3.). Die Gemeinſchaft mit ihm iſt das Unterpfand unſerer Rechtfertigung vor Gott (c. 8.), und wie Gott Chriſtum von den Todten auferwecket hat (c. 2.), ſo wird er auch die mit Chriſto Verbundenen auferwecken, auf daß ſie

---

15) Vergl. c. 3., wo Polycarp den Glauben nennt *μήτηρ πάντων ὑμῶν*. Dieſer Ausdruck würde anzeigen, daß der Glaube es iſt, welcher den Chriſten zum Chriſten macht, — der Glaube das Princip des chriſtlichen Lebens. Doch hat derſelbe etwas Auffallendes, daher denn Rösler's Conjectur *μήτηρ πάντων καλῶν* wohl etwas für ſich haben könnte.

16) In dieſem Zuſammenhang wird öfter hervorgehoben, daß die Chriſten ein Chriſto würdiges Leben führen (c. 5.), ſeinem Beiſpiel nachfolgen (c. 8. 10.), ſeinen Befehlen gemäß leben (*πορεύεσθαι ἐν ταῖς ἐντολαῖς τοῦ κυρίου*) müſſen.

ewig mit ihm herrſchen (c. 5.). — Demnach werden wir ungeachtet der Einrede Schwegler's mit Lücke behaupten dürfen, daß der Brief des Polycarp johanneiſche Färbung trage [17]).

Den dogmatiſchen Charakter der ignatianiſchen Briefe genauer darzulegen, dürfte überflüſſig ſein; ihr theils pauliniſches, theils johanneiſches Gepräge iſt allgemein anerkannt. Freilich kann weder die kürzere, noch weniger die längere Recenſion, in der wir dieſe Briefe beſitzen, auf Aechtheit Anſpruch machen. Allein wenn wir doch unzweifelhaft eine ächte Grundlage vorausſetzen müſſen [18]), auf deren Grund dieſe beiden Bearbeitungen entſtanden, ſo iſt das johanneiſche und pauliniſche Gepräge um ſo ſicherer auch der urſprünglichen Recenſion zuzuerkennen, als die hierarchiſchen Grundſätze, welche den beiden Ueberarbeitungen eigen ſind, aus einem dem pauliniſchen gradezu entgegengeſetzten — dem judaiſtiſchen — Element hervorgewachſen ſind.

Wenn man ſich von den Briefen eines Clemens, eines Polycarp zum Hirten des Hermas wendet, ſo wird man einen ſehr merklichen Unterſchied gewahr. Der in der That ungeheure Abſtand der apoſtoliſchen Schriften von der unmittelbar nachapoſtol. Litteratur tritt bei keiner Schrift ſo ſehr hervor, als bei dem Werk des Hermas; und kaum iſt es möglich, mit ſo geringen Erwartungen an die Schriften der nachapoſtoliſchen

---

17) Vergl. Lücke, Commentar zum Evangelium Johannes, I. 3te Aufl. Bonn 1840. S. 36. Dagegen Schwegler a. a. O. S. 260. Selbſt bis auf die ſprachliche Eigenthümlichkeit erſtrecket ſich der johanneiſche Einfluß.

18) Die Anſicht, welche in der neueſten Zeit von Möhler (Athanaſius der Große, Mainz 1827. Theil I. S. 18 ff.), Rothe (die Anfänge u. ſ. w. S. 724.), Baur (über den Urſprung des Episkopats) und Huther (Illgens Zeitſchrift 1841. Heft IV.) vertreten iſt, daß entweder das Ganze untergeſchoben iſt, oder nichts, kann ich nicht theilen. Eine ächte Grundlage anzuerkennen, zwingen die äußern Zeugniſſe — ſchon Polycarp ſpricht im 13ten Cap. ſeines Briefes von denſelben (vergl. Anm. 12.). Daß ſie aber ihrer gegenwärtigen Geſtalt nach nicht von Ignatius herrühren, zeigt die innere Beſchaffenheit hinlänglich. Und den Eindruck, daß ſie das Werk Eines Guſſes ſind, machen ſie keineswegs in dem Grade, daß dadurch die Annahme, daß ſie ihre gegenwärtige Geſtalt einer mit Geſchick vorgenommenen Ueberarbeitung verdanken, ausgeſchloſſen würde. — Uns weiter über dieſelben zu verbreiten, iſt hier nicht der Ort.

Väter heranzugehn, daß ſie vom Hirten des Hermas übertroffen werden könnten. — Das Werk zerfällt in drei Theile, in visiones, mandata und similitudines [19]. — Der dogmatiſche Inhalt iſt folgender:

Der Sohn Gottes hat vor allen Geſchöpfen exiſtirt (antiquior omni creatura, s. IX, 12.), und wie er bei der Schöpfung der Welt thätig geweſen iſt (in consilio patri suo adfuit ad condendam creaturam, s. IX, 12.), ſo iſt er auch das fortdauernde Fundament alles Seins (totus orbis und gleich darauf omnis dei creatura sustentatur ab eo, s. IX, 14.), ſeine Macht und Herrſchaft iſt groß (s. V, 6.), ſein Name groß und unermeßlich (s. IX, 14.). Er iſt der Herr, dem vom Vater alle Gewalt übergeben iſt (s. V, 6.). Er iſt auf Erden erſchienen und hat einen menſchlichen Körper angenommen (s. V, 6.), um uns den Weg des Lebens und das vom Vater erhaltene Geſetz zu offenbaren. Um unſere Sünden zu tilgen, hat er ſich den Leiden und dem Tode unterzogen. Ipse (filius) autem plurimum laboravit, plurimumque perpessus est, ut aboleret delicta eorum. — — Deletis igitur peccatis populi sui, ipse iisdem monstravit itinera vitae etc. (s. V, 6.). Er allein iſt der Zugang zu Gott, solus accessus est ad Deum (s. IX, 12.), niemand kann ins Reich Gottes eingehn, nisi acceperit nomen filii dei (s. IX, 12.); durch den Sohn ladet Gott zum Heile ein. Sed patiens est dominus et invitationem per filium suum factam vult conservare (s. VIII, 11.). Er iſt der Fels, auf dem die Kirche ruht, das Thor des Lebens, durch welches alle hineingehn, die das Heil erlangen (ut qui assecuturi sunt salutem, per eam (portam) intrent in regnum dei. Er iſt das Fundament aller derer, welche von ihm berufen ſind und ſeinen Namen tragen (s. IX, 14.). Wer ihn verwirft, wird auch von Gott verworfen werden (v. II, 2.). Ehe der Menſch auf den Namen des Sohnes Gottes getauft wird, iſt er dem Tode an-

19) Die Litteratur über die Zeit der Abfaſſung, wie über die Perſon des Hermas ſiehe in Jachmanns Monographie, der Hirte des Hermas, Königsberg 1835. S. 9—43. — Daß der Verfaſſer dieſer Schrift derſelbe ſein ſollte, deſſen Paulus Röm. XVI, 14. gedenkt, davon werde ich mich wegen ihrer innern Beſchaffenheit nie überzeugen können.

heimgegeben, durch die Taufe wird er vom Tode befreit und dem Leben übergeben. Ja ſo ſehr iſt Chriſtus die alleinige Bedingung des Heils, daß auch den vor Chriſto Verſtorbenen erſt die Verkündigung von Chriſto und die Taufe auf ſeinen Namen durch die Apoſtel den Zutritt zum Reich Gottes eröffnet (s. IX, 16.). Im Namen des Sohnes Gottes ſind alle Völker der Erde berufen (s. IX, 17.), im Bekenntniß deſſelben ſollen alle zu Einem Glauben und zu einer Liebe vereinigt werden (s. IX, 17 seq.)[20a].

20a) Unrichtig iſt die nach dem Vorgang mehrerer Aeltern in der neueſten Zeit von Baur (Lehre von der Dreieinigkeit S. 135.) und Schwegler (d. Mont. S. 160.) aufgeſtellte Behauptung, daß Hermas das göttliche Princip in Jeſu mit dem heiligen Geiſt identificirt habe. Es kömmt hier beſonders das fünfte Gleichniß in Betracht. Ein Herr pflanzte einen Weinberg, wird s. V, 2. erzählt, und vertraute ihn bei ſeiner Abreiſe der Aufſicht ſeines treueſten Knechtes an. Als der Herr bei ſeiner Rückkehr gewahr wird, daß der Knecht mehr gethan als ihm befohlen, berieth er ſich mit ſeinen Freunden und namentlich ſeinem Sohne über die Belohnung des treuen Knechtes und beſchloß ihn zum Miterben ſeines Sohnes zu machen. — Der Herr, wird c. 5. näher erläutert, iſt Gott der Schöpfer, der Sohn, den er zur Berathung über die Belohnung des Knechts zuzog, der heilige Geiſt, der treue Knecht der Sohn Gottes. Hier wird alſo auseinandergehalten Gott der Schöpfer, der heilige Geiſt — daß dieſer in jenem Gleichniß unter dem Bilde des Sohns dargeſtellt wird, kann unmöglich ein Beweis ſein, daß der Verf. den Sohn mit dem heiligen Geiſt identificirt habe, höchſtens kann man deshalb die Unangemeſſenheit des Gleichniſſes behaupten — und der Sohn. Ueber den Letztern verbreitet er ſich weiter im 6ten Cap., und zwar unterſcheidet er hier ſeine menſchliche (corpus) und göttliche (spiritus sanctus) Natur. Hoc corpus, in quod inductus est spiritus sanctus, servivit illi spiritui sancto recte in modestia ambulans et caste etc. Hier, meint nun Baur, wird die höhere Natur in Chriſto mit dem heiligen Geiſt identificirt. Allein daraus, daß ſeine höhere Natur mit dem Namen spiritus sanctus (ein heiliges, geiſtiges Weſen) bezeichnet wird, kann noch nicht folgen, daß hier unter spiritus sanctus der verſtanden werden ſoll, dem im ganz beſondern Sinn dieſer Name zukommt. Vielmehr kann spiritus sanctus in jenem allgemeinen Sinn gefaßt werden, in welchem auch bei ſpätern Schriftſtellern, die erweislich den Sohn vom Geiſt auseinanderhalten, die höhere Natur Chriſti πνεῦμα genannt wird (ſiehe darüber Keil im Flattſchen Magazin Stück IV. S. 36., vergl. auch die Stelle Hebr. IX, 14. und dazu Bleek, Commentar III. S. 548.). Dieſe Annahme kann beim Hermas um ſo weniger bedenklich ſein, als s. IX, 13.

Wenn nun gleich dem Hermas die Beziehung des ganzen Lebens auf Chriſtum für gewöhnlich ſo ſehr zurücktritt, daß in den beiden erſten Büchern, den Viſionen und Geboten, nur an Einer Stelle (v. II, 2.) beiläufig von Chriſto die Rede iſt, wenn er gleich faſt überall von dem Glauben an Einen Gott [20 b]) und der Befolgung der einzelnen ſittlichen Vorſchriften, die er in den mandata aufſtellt [21]), die Seligkeit abhängig macht, und ihm Chriſtus im Grunde nur inſofern Erlöſer iſt, als er die Erkenntniß Gottes gebracht und den Willen Gottes geoffenbart hat; ſo ſollte ihn die Beachtung der vorhin entwickelten Anſichten doch wenigſtens vor dem Vorwurf des Ebionitismus ſchützen. Dieſer Vorwurf kann in der That aber auch nur aus

von mehreren spiritus sancti die Rede iſt und nach m. V, 1. in jedem Menſchen ein spiritus sanctus wohnt. Wenn es demnach nach dieſer Stelle zweifelhaft bleiben müßte, ob Hermas den Sohn ſeinem vorweltlichen Sein nach mit dem h. Geiſt identificirt, oder von ihm unterſchieden habe, ſo folgt das Letztere mit Beſtimmtheit aus den Worten (c. 6.) Corpus illud — — fortiter cum spiritu sancto comprobatum deo receptum est. Da vorher geſagt iſt, daß Gott den Sohn belohnen wollte, und mit dem heiligen Geiſt deshalb zu Rathe gegangen, hier nun behauptet wird, daß der Sohn dem corpus, wie dem spiritus sanctus nach der Belohnung theilhaftig geworden ſei, ſo wird damit beſtimmt der h. Geiſt von dem spiritus sanctus, der in Jeſu erſchien, unterſchieden. Ebenſowenig kann aber die Stelle s. IX, 1., wo zum Hermas geſagt wird, daß jener Geiſt, der ihm erſchienen ſei, der Sohn Gottes ſei, die Baur'ſche Behauptung beweiſen, da nicht im geringſten angedeutet iſt, daß unter dieſem Geiſt der heilige Geiſt gemeint iſt.

20 b) Der Glaube als die Bedingung des Heils wird häufig hervorgehoben, und auf die Nothwendigkeit einer feſten Zuverſicht hingewieſen; immer aber iſt nur vom Glauben an Gott, nie vom Glauben an Chriſtus die Rede. Vergl. v. III, 2. 5. 8. 10. IV, 1. 2. m. I, IV, 3. V, 2. VI, 1. VIII, IX, X, 3. XI, XII, 3. 5. s. VI, 1. VIII, 9. 10. IX, 28. 30.

21) Faſt alle Mandata (einzelne ſittliche Vorſchriften) ſchließen mit den Worten: «Thue dies und du wirſt leben». Und auf die Einwendung: ich weiß nicht, ob dieſe Vorſchriften von einem Menſchen gehalten werden können, wird m. XII, 4. geantwortet: Wer Gott im Herzen hat, dem iſt nichts leichter als dieſes zu halten. — Von einer Unfähigkeit des Menſchen, aus eigener Kraft die Gebote zu erfüllen, iſt nirgends die Rede. Habe timorem dei et fidem in deo et veritatem ama et justitiam dilige et fac bonum (m. XII, 3.) iſt die kurze Summe alles Deſſen, was Hermas zur Seligkeit nothwendig erachtet. —

einer Faſſung dieſes Begriffs hervorgehen, nach der eine jede kraß fleiſchliche Richtung, in welcher ſich judaiſirende Elemente nachweiſen laſſen, als eine ebionitiſche bezeichnet wird. Gehen wir aber mit der beſtimmten Faſſung, welche wir nachher zu rechtfertigen haben, an den Hirten des Hermas, ſo ſpringt die Richtigkeit dieſer Behauptung von ſelbſt in die Augen. Denn weder das Charakteriſtiſche des vulgairen Ebionitismus, — die Läugnung der übernatürlichen Entſtehung Chriſti, die Behauptung der abſoluten Nothwendigkeit des Geſetzes und die Verwerfung des Apoſtels Paulus —, noch weniger die Eigenthümlichkeit der andern Art — die Unterſcheidung des ächten Moſaismus von deſſen Verfälſchung der altteſt. Religion [22]) und die damit zuſammenhängende Identificirung des Erſtern mit dem Chriſtenthum, wie die Annahme einer Identität von Adam, Henoch, Noah, Iſaak, Jakob, Moſes, Chriſtus — dürfte ſich auch nur mit einigem Schein in unſerer Schrift aufweiſen laſſen. Wenn wir demnach den Hermas beſtimmt gegen den Vorwurf des Ebionitismus in Schutz nehmen, ſo läugnen wir damit keineswegs, daß ſich nicht manches Verwandte, manche Anklänge dieſer Richtung bei ihm finden [23]).

---

22) Mit dieſer Unterſcheidung des ächten Moſaismus von den ſpätern Verfälſchungen der altteſt. Religion, iſt in den Clementinen die Entgegenſetzung der wahren Propheten, des Adam, Henoch — — Moſes, Chriſtus und der falſchen, der Propheten des alt. Teſt. eng verbunden. Wenn nun Schwegler (S. 104.) «ganz den entſprechenden Gegenſatz der wahren und falſchen Propheten» in der Stelle m. XII, 1. finden will, ſo iſt dies eine von jenen ganz aus der Luft gegriffenen Behauptungen, deren ſeine Schrift ſo viele darbietet.

23) Eine Annäherung des Hermä Paſtor an den Ebionitismus iſt allerdings nicht in Abrede zu ſtellen. Dahin rechne ich vor Allem das einſeitige Gewicht, welches einerſeits auf die bloße Erkenntniß der Wahrheit, anderſeits auf die äußere That gelegt wird — beides haben wir früher in den Clementinen nachgewieſen. — In erſterer Beziehung ſind die ſchon oben S. 220. angeführten Stellen aus unſerer Schrift zu vergleichen, wozu noch hinzuzunehmen iſt v. II, 3. Nachdem vorher zum Hermas geſagt iſt, in negotiationibus tuis malignis implicitus es, wird fortgefahren: Verum illud te salvum faciet, quod non discesseris a deo vivo, d. h. vom Glauben an den lebendigen Gott. Ferner v. III, 7. Die, welche die Wahrheit erkennen, heißt es hier, dabei aber ein' gottloſes Leben führen, ſind von der Theilnahme an der Kirche aus-

Wenn nun gleich dem Hermas die Beziehung des ganzen Lebens auf Chriſtum für gewöhnlich ſo ſehr zurücktritt, daß in den beiden erſten Büchern, den Viſionen und Geboten, nur an Einer Stelle (v. II, 2.) beiläufig von Chriſto die Rede iſt, wenn er gleich faſt überall von dem Glauben an Einen Gott [20 b]) und der Befolgung der einzelnen ſittlichen Vorſchriften, die er in den mandata aufſtellt [21]), die Seligkeit abhängig macht, und ihm Chriſtus im Grunde nur inſofern Erlöſer iſt, als er die Erkenntniß Gottes gebracht und den Willen Gottes geoffenbart hat; ſo ſollte ihn die Beachtung der vorhin entwickelten Anſichten doch wenigſtens vor dem Vorwurf des Ebionitiſmus ſchützen. Dieſer Vorwurf kann in der That aber auch nur aus

---

von mehreren spiritus sancti die Rede iſt und nach m. V, 1. in jedem Menſchen ein spiritus sanctus wohnt. Wenn es demnach nach dieſer Stelle zweifelhaft bleiben müßte, ob Hermas den Sohn ſeinem vorweltlichen Sein nach mit dem h. Geiſt identificirt, oder von ihm unterſchieden habe, ſo folgt das Letztere mit Beſtimmtheit aus den Worten (c. 6.) Corpus illud —— fortiter cum spiritu sancto comprobatum deo receptum est. Da vorher geſagt iſt, daß Gott den Sohn belohnen wollte, und mit dem heiligen Geiſt deshalb zu Rathe gegangen, hier nun behauptet wird, daß der Sohn dem corpus, wie dem spiritus sanctus nach der Belohnung theilhaftig geworden ſei, ſo wird damit beſtimmt der h. Geiſt von dem spiritus sanctus, der in Jeſu erſchien, unterſchieden. Ebenſowenig kann aber die Stelle s. IX, 1., wo zum Hermas geſagt wird, daß jener Geiſt, der ihm erſchienen ſei, der Sohn Gottes ſei, die Baur'ſche Behauptung beweiſen, da nicht im geringſten angedeutet iſt, daß unter dieſem Geiſt der heilige Geiſt gemeint iſt.

20 b) Der Glaube als die Bedingung des Heils wird häufig hervorgehoben, und auf die Nothwendigkeit einer feſten Zuverſicht hingewieſen; immer aber iſt nur vom Glauben an Gott, nie vom Glauben an Chriſtus die Rede. Vergl. v. III, 2. 5. 8. 10. IV, 1. 2. m. I, IV, 3. V, 2. VI, 1. VIII, IX, X, 3. XI, XII, 3. 5. s. VI, 1. VIII, 9. 10. IX, 28. 30.

21) Faſt alle Mandata (einzelne ſittliche Vorſchriften) ſchließen mit den Worten: «Thue dies und du wirſt leben». Und auf die Einwendung: ich weiß nicht, ob dieſe Vorſchriften von einem Menſchen gehalten werden können, wird m. XII, 4. geantwortet: Wer Gott im Herzen hat, dem iſt nichts leichter als dieſes zu halten. — Von einer Unfähigkeit des Menſchen, aus eigener Kraft die Gebote zu erfüllen, iſt nirgends die Rede. Habe timorem dei et fidem in deo et veritatem ama et justitiam dilige et fac bonum (m. XII, 3.) iſt die kurze Summe alles Deſſen, was Hermas zur Seligkeit nothwendig erachtet. —

einer Faſſung dieſes Begriffs hervorgehen, nach der eine jede kraß fleiſchliche Richtung, in welcher ſich judaiſirende Elemente nachweiſen laſſen, als eine ebionitiſche bezeichnet wird. Gehen wir aber mit der beſtimmten Faſſung, welche wir nachher zu rechtfertigen haben, an den Hirten des Hermas, ſo ſpringt die Richtigkeit dieſer Behauptung von ſelbſt in die Augen. Denn weder das Charakteriſtiſche des vulgairen Ebionitismus, — die Läugnung der übernatürlichen Entſtehung Chriſti, die Behauptung der abſoluten Nothwendigkeit des Geſetzes und die Verwerfung des Apoſtels Paulus —, noch weniger die Eigenthümlichkeit der andern Art — die Unterſcheidung des ächten Moſaismus von deſſen Verfälſchung der altteſt. Religion [22]) und die damit zuſammenhängende Identificirung des Erſtern mit dem Chriſtenthum, wie die Annahme einer Identität von Adam, Henoch, Noah, Iſaak, Jakob, Moſes, Chriſtus — dürfte ſich auch nur mit einigem Schein in unſerer Schrift aufweiſen laſſen. Wenn wir demnach den Hermas beſtimmt gegen den Vorwurf des Ebionitismus in Schutz nehmen, ſo läugnen wir damit keineswegs, daß ſich nicht manches Verwandte, manche Anklänge dieſer Richtung bei ihm finden [23]).

---

22) Mit dieſer Unterſcheidung des ächten Moſaismus von den ſpätern Verfälſchungen der altteſt. Religion, iſt in den Clementinen die Entgegenſetzung der wahren Propheten, des Adam, Henoch — — Moſes, Chriſtus und der falſchen, der Propheten des alt. Teſt. eng verbunden. Wenn nun Schwegler (S. 104.) «ganz den entſprechenden Gegenſatz der wahren und falſchen Propheten» in der Stelle m. XII, 1. finden will, ſo iſt dies eine von jenen ganz aus der Luft gegriffenen Behauptungen, deren ſeine Schrift ſo viele darbietet.

23) Eine Annäherung des Hermä Paſtor an den Ebionitismus iſt allerdings nicht in Abrede zu ſtellen. Dahin rechne ich vor Allem das einſeitige Gewicht, welches einerſeits auf die bloße Erkenntniß der Wahrheit, anderſeits auf die äußere That gelegt wird — beides haben wir früher in den Clementinen nachgewieſen. — In erſterer Beziehung ſind die ſchon oben S. 220. angeführten Stellen aus unſerer Schrift zu vergleichen, wozu noch hinzuzunehmen iſt v. II, 3. Nachdem vorher zum Hermas geſagt iſt, in negotiationibus tuis malignis implicitus es, wird fortgefahren: Verum illud te salvum faciet, quod non discesseris a deo vivo, d. h. vom Glauben an den lebendigen Gott. Ferner v. III, 7. Die, welche die Wahrheit erkennen, heißt es hier, dabei aber ein' gottloſes Leben führen, ſind von der Theilnahme an der Kirche aus-

Dies ſind die älteſten uns erhaltenen Schriften der chriſt-
lichen Urzeit. In der vollen Friſche des Glaubens, im Bewußt-

---

geſchloſſen. Dennoch können ſie noch die Seligkeit in einem geringern Grad erlangen propter hoc, — — quoniam perceperunt verbum justum. Dagegen werden nach s. IV. die Heiden einſt verbrannt werden, quia non agnoverunt deum creatorem suum. Auch gehört hierher die Stelle m. X, 2. Quicunque ergo fortes sunt in fide domini (dominus iſt überall im Hermas Gott) et induti sunt veritatem, talibus non junguntur. — In Hinſicht auf das Letztere können wir faſt auf jede Seite des Hermas verweiſen. Wir heben folgende Stellen heraus, Simplicitas tua, ſagt die Kirche zu Hermas, et singularis continentia salvum facient te et omnes salvos facient, quicunque hujus modi operantur. Noch mehr geht aus v. III, 5. hervor, welche Bedeutung der Verfaſſer den äußern guten Werken beilegt. Die novelli in fide, heißt es hier, commoventur ab angelis ad benefaciendum, propterea quod non est inventa nequitia in illis. Vergl. auch v. III, 1. Locus, qui est ad dexteram, illorum est, qui jam meruerunt deum et passi sunt causa nominis ejus. Tibi autem superest multum, ut cum illis sedeas. Sicut manes in simplicitate tua permane, et sedebis cum illis, et quicunque fuerint operati illorum opera et sustinuerunt, quae illi sustinuerunt. Vergl. noch s. V, 3. X, 4. Damit hängt denn zuſammen, daß Hermas, ebenſo wie die Clementinen (vergl. oben S. 237 ff.), die Furcht Gottes als ein beſonders geeignetes Mittel zur Vollbringung guter Werke hervorhebt, m. VII, VIII, X, 2. 3. XII, 6. s. V, 1. und öfter.

Weiter zeigt ſich dieſe Annäherung in der ſtreng asketiſchen Richtung, welche dem Verfaſſer (vgl. v. I, 1. III, 6. s. I, II, IV, VI, 2. 5.) mit dem gnoſtiſchen Ebionitismus gemeinſam iſt. Und wenn er auch nicht mit klarem Bewußtſein, noch weniger ihrem ganzen Umfange nach die Vorderſätze theilt, welche die Askeſe der Clementinen zur Vorausſetzung hat, ſo nähert er ſich denſelben doch in manchen Stellen unverkennbar. Wenn die Clementinen nämlich lehren, daß die gegenwärtige Welt unter der Herrſchaft des Teufels ſtehe, wie die künftige unter der Chriſti, ſo leſen wir im erſten Gleichniſſe: Civitas enim vestra longe est ab hac civitate. Si ergo scitis civitatem vestram, in qua habitaturi estis, quid hic emitis agros, et apparatis lautitias et aedificia et habitationes supervacuas. Haec enim qui comparat in hac civitate, non cogitat in suam civitatem redire. O stulte et dubie et miser homo, qui non intelligis, haec omnia aliena esse et sub alterius potestate. — Hoc enim saeculum justis hyems est, heißt es s. III, illud futurum saeculum aestas est justis s. IV.

Wenn die Chriſtologie des Hermä Paſtor mit der des gnoſtiſchen Ebionitismus zuſammengeſtellt iſt, ſo beruht dies auf der Anſicht, die wir vorhin (Anm. 20a) als eine irrige nachgewieſen haben, daß Hermas den

ſein, in Chriſto alles Heil und alle Seligkeit zu haben, ſtand die junge Kirche da. Aber den vollen Inhalt des Glaubensbewußtſeins klar zu entwickeln, das war erſt die Aufgabe einer ſpätern Zeit. Wie verkehrt es iſt in die dogmatiſche Unbeſtimmtheit der erſten Zeit die Anſichten des Ebionitismus hineinzulegen, haben wir erkannt. Wir haben jetzt noch die übrigen Stützen zu prüfen, worauf die Anſchuldigung, als ob die ganze älteſte Kirche der ebionitiſchen Denkweiſe zugethan geweſen, beruht.

Baur und Schwegler [24]) führen zunächſt den Papias an. Seine Werthſchätzung der auf Jeſus ſelbſt zurückgehenden mündlichen Ueberlieferung kann aber doch ebenſowenig als Zeichen des Ebionitismus gelten, als ſein Chiliasmus. Denn wenn Baur meint, dieſe Werthſchätzung ſei aus einer Anſicht gefloſſen, welche nicht eben geneigt ſein konnte, die Anſprüche des Paulus auf apoſtoliſche Glaubwürdigkeit anzuerkennen, ſo iſt zu entgegnen, daß da aus dieſer Werthſchätzung an ſich doch unmöglich eine ſolche Folgerung gezogen werden kann, die Annahme, «daß ſie auf einer Anſicht beruhe, welche nicht geneigt ſein konnte, den Apoſtel Paulus anzuerkennen», nur dann ſtatthaft wäre, wenn andere Data darauf hinführten. Aber ſeine vertraute Freundſchaft mit Polycarp [25]), wie das Verhältniß, in welchem er zum Apoſtel Johannes ſtand [26]), ſind derſelben

---

heiligen Geiſt für das höhere Princip in Chriſto hält, was Anſicht der Clementinen iſt (vergl. Cap. II. §. 1.). Und daß Hermas nichts von der in den Clementinen angenommenen Identität von Adam, Henoch — — mit Chriſto weiß, bedarf kaum der Erwähnung.

Iſt nach dem Entwickelten eine Annäherung des Hirten an den Ebionitismus, und zwar an die gnoſtiſche Geſtaltung deſſelben nicht in Abrede zu nehmen, ſo verbietet doch der Umſtand, daß grade die eigenthümlichen Lehren deſſelben, wie wir dies oben gezeigt, in dieſer Schrift fehlen, entſchieden, ſie als ebionitiſches Product zu betrachten.

24) Baur, Chriſtuspartei S. 146 f. 173., Schwegler's Mont. S. 87.

25) Irenäus adv. haer. V, 33. vergl. Euſeb. h. e. III, 39.

26) Irenäus macht den Papias zum unmittelbaren Schüler des Apoſtels Johannes, wogegen ihn Euſebius mit überwiegender Wahrſcheinlichkeit einen Schüler des Presbyter Johannes nennt (vergl. Lücke, Evang. Joh. I. 3te Aufl. S. 26 ff.). Aber gewiß bemerkt Lücke S. 37. mit vollem Recht: «Hat der Presbyter Johannes eine Litteratur, ſo war dieſe

gewiß nicht günſtig. Mehr Schein hat es, den Hegeſipp zu den Ebioniten zu zählen. Schon Zwicker, der Verfaſſer des **judicium etc.** (ſiehe §. **2.** Anm. 8.), Toland, Prieſtley u. a. hatten ſich für ihre Behauptung der allgemeinen Verbreitung der ebionitiſchen Denkweiſe auf Hegeſipp berufen[27]). Ebenſo in der neueſten Zeit beſonders Baur und Schwegler. Auch Kern[28]) bezeichnet ihn als einen ebionitiſch Geſinnten, und ſelbſt Neander glaubt dies einräumen zu müſſen[29]). Die Zufriedenheit Hegeſipps mit der allgemeinen Kirchenlehre ſeiner Zeit iſt dann von Schwegler gleichfalls nach dem Vorgange jener Aelteren als Beweis für die Allgemeinheit des Ebionitismus geltend gemacht worden[30]).

Prüfen wir die Beweiſe für die angeblich ebionitiſche Denkweiſe Hegeſipps näher. Als erſter Grund wird angegeben, Hegeſipp habe das Bild des Jacobus auf eine Weiſe ausgemalt, daß wir auf ebionitiſche Grundſätze bei ihm ſchließen müſſen (Baur, Chriſtuspartei S. **172.**, Schwegler S. **276.**). *Οἶνον καὶ σίκερα*, berichtet Hegeſipp bei Euſeb. **h. e. II, 23.**, *οὐκ ἔπιεν, οὐδὲ ἔμψυχον ἔφαγεν, ξυρὸν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ οὐκ ἀνέβη, ἔλαιον οὐκ ἠλείψατο καὶ βαλανείῳ οὐκ ἐχρήσατο. Τούτῳ μόνον ἐξῆν εἰς ἅγια εἰςιέναι, οὐδὲ γὰρ ἐρεοῦν ἐφόρει, ἀλλὰ σινδόνας.* Daß dieſer Bericht auf hiſtoriſche Wahrheit keine Anſprüche machen kann, iſt ſchon früher bemerkt worden[31]); vielmehr läßt ſich in demſelben eine ebionitiſche Ausmalung nicht verkennen. Iſt dieſe nun von Hegeſipp ſelbſt ausgegangen, ſo würde dadurch der Schluß auf ſeine eigene ebionitiſche Denkweiſe erlaubt ſein. Im andern Fall, wenn Hegeſipp die Beſchreibung aus einer ebionitiſchen Tradition entlehnt hätte, würden wir uns ihn doch höchſtens als einen leichtgläubigen Mann vorzuſtellen haben; ſicher aber

---

vorzugsweiſe bei aller Verſchiedenheit ein Nachbild der apoſtoliſch-johanneiſchen ».

27) Die Schriften ſiehe in §. 2.

28) Der Brief Jacobi S. 35.

29) In der 3ten Ausg. des apoſt. Zeitalt. S. 487. Anders in ſeinen gnoſt. Syſtemen S. 384.

30) D. Mont. S. 276.

31) Vergl. §. 3. Anm. 6.

ebenſowenig berechtigt ſein, daraus auf ebionitiſche Grundſätze bei ihm zu ſchließen, als jemand den Gregor von Nazianz, der von Petrus [32]) und dem alex. Clemens, der von Matthäus [33]) etwas ganz Aehnliches berichtet, deshalb des Ebionitismus beſchuldigen möchte. Wie wir bei dieſen vorausſetzen werden, daß ſie ebionitiſchen Traditionen gefolgt ſind [34]), ſo kann dieſelbe Annahme in Bezug auf den Hegeſipp um ſo weniger Bedenklichkeiten haben, als es höchſt wahrſcheinlich iſt, daß dieſelben ſtrengern Judaiſten, die ſchon im apoſtoliſchen Zeitalter ſeine Autorität mißbrauchten [35]), ſpäterhin auch ſein Bild nach ihren Grundſätzen ausgeſchmückt haben werden. — Ein weiteres Argument hat eine Stelle aus dem fünften Buch der *ὑπομνήματα* des Hegeſipp, welche der Monophyſit Stephanus Gobarus [36]) aufbewahrt hat, hergeben müſſen. Hier erklärt Hegeſipp nämlich, daß die, welche ſagten, *ὅτι τὰ ἠτοιμασμένα τοῖς δικαίοις ἀγαθὰ οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν, οὔτε οὖς ἤκουσεν, οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη*, etwas Falſches und Unwahres behaupteten (*καταψεύδεσθαι τοὺς ταῦτα φαμένους*), und daß dieſer Ausſpruch ſelbſt thöricht ſei (*μάτην μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα*). Die angeführte Stelle findet ſich bei Paulus 1 Cor. II, 9. Deshalb nehmen Baur und Schwegler an, daß die Beſchuldigung der falſchen Lehre ſich auf Paulus beziehe, wodurch denn freilich der Ebionitismus des Hegeſipp erwieſen ſein würde. Allein jene Annahme iſt eine durchaus unerwieſene und höchſt unwahrſcheinliche. Zunächſt iſt nämlich aus den Worten: «Hegeſipp behauptet, *καταψνύδεσθαι τοὺς ταῦτα φαμένους*» klar, daß Hegeſipp gegen die mit der Anſchuldigung der Unwahrheit auftrat, welche dieſen Ausſpruch

32) Vergl. oben S. 117.

33) In ſeinem paedagogus lib. II. c. 1., nach der Ausgabe von Potter, Venetiis 1757. tom. I. p. 174. *Ματθαῖος μὲν οὖν ὁ ἀπόστολος σπερμάτων καὶ ἀκροδρύων καὶ λαχάνων ἄνευ κρεῶν μετελάμβανεν.*

34) Wie wir dies von Gregor oben S. 117. nachgewieſen haben.

35) Vergl. unter andern Act. XV, 24. — Die Annahme, daß Hegeſipp ebionitiſchen Traditionen folgte, empfiehlt ſich um ſo mehr, als er von Geburt ein Hebräer war (Euſeb. h. e. IV, 22.) und Manches *ἐξ ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως*, wie Euſeb. bezeugt, entlehnte.

36) Vergl. des Photius bibliotheca cod. 232. — Die Stelle iſt abgedruckt in Rouths reliquiae sacrae, vol. I. Oxon. 1814. p. 203.

gewiß nicht günſtig. Mehr Schein hat es, den Hegeſipp zu den Ebioniten zu zählen. Schon Zwicker, der Verfaſſer des judicium etc. (ſiehe §. 2. Anm. 8.), Toland, Prieſtley u. a. hatten ſich für ihre Behauptung der allgemeinen Verbreitung der ebionitiſchen Denkweiſe auf Hegeſipp berufen [27]). Ebenſo in der neueſten Zeit beſonders Baur und Schwegler. Auch Kern [28]) bezeichnet ihn als einen ebionitiſch Geſinnten, und ſelbſt Neander glaubt dies einräumen zu müſſen [29]). Die Zufriedenheit Hegeſipps mit der allgemeinen Kirchenlehre ſeiner Zeit iſt dann von Schwegler gleichfalls nach dem Vorgange jener Aelteren als Beweis für die Allgemeinheit des Ebionitismus geltend gemacht worden [30]).

Prüfen wir die Beweiſe für die angeblich ebionitiſche Denkweiſe Hegeſipps näher. Als erſter Grund wird angegeben, Hegeſipp habe das Bild des Jacobus auf eine Weiſe ausgemalt, daß wir auf ebionitiſche Grundſätze bei ihm ſchließen müſſen (Baur, Chriſtuspartei S. **172.**, Schwegler S. **276.**). *Οἶνον καὶ σίκερα*, berichtet Hegeſipp bei Euſeb. **h. e. II, 23.**, *οὐκ ἔπιεν, οὐδὲ ἔμψυχον ἔφαγεν, ξυρὸν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ οὐκ ἀνέβη, ἔλαιον οὐκ ἠλείψατο καὶ βαλανείῳ οὐκ ἐχρήσατο. Τούτῳ μόνον ἐξῆν εἰς ἅγια εἰσιέναι, οὐδὲ γὰρ ἐρεοῦν ἐφόρει, ἀλλὰ σινδόνας.* Daß dieſer Bericht auf hiſtoriſche Wahrheit keine Anſprüche machen kann, iſt ſchon früher bemerkt worden [31]); vielmehr läßt ſich in demſelben eine ebionitiſche Ausmalung nicht verkennen. Iſt dieſe nun von Hegeſipp ſelbſt ausgegangen, ſo würde dadurch der Schluß auf ſeine eigene ebionitiſche Denkweiſe erlaubt ſein. Im andern Fall, wenn Hegeſipp die Beſchreibung aus einer ebionitiſchen Tradition entlehnt hätte, würden wir uns ihn doch höchſtens als einen leichtgläubigen Mann vorzuſtellen haben; ſicher aber

---

vorzugsweiſe bei aller Verſchiedenheit ein Nachbild der apoſtoliſch-johanneiſchen».

27) Die Schriften ſiehe in §. 2.

28) Der Brief Jacobi S. 35.

29) In der 3ten Ausg. des apoſt. Zeitalt. S. 487. Anders in ſeinen gnoſt. Syſtemen S. 384.

30) D. Mont. S. 276.

31) Vergl. §. 3. Anm. 6.

ebenſowenig berechtigt ſein, daraus auf ebionitiſche Grundſätze bei ihm zu ſchließen, als jemand den Gregor von Nazianz, der von Petrus [32]) und dem alex. Clemens, der von Matthäus [33]) etwas ganz Aehnliches berichtet, deshalb des Ebionitismus beſchuldigen möchte. Wie wir bei dieſen vorausſetzen werden, daß ſie ebionitiſchen Traditionen gefolgt ſind [34]), ſo kann dieſelbe Annahme in Bezug auf den Hegeſipp um ſo weniger Bedenklichkeiten haben, als es höchſt wahrſcheinlich iſt, daß dieſelben ſtrengern Judaiſten, die ſchon im apoſtoliſchen Zeitalter ſeine Autorität mißbrauchten [35]), ſpäterhin auch ſein Bild nach ihren Grundſätzen ausgeſchmückt haben werden. — Ein weiteres Argument hat eine Stelle aus dem fünften Buch der *ὑπομνήματα* des Hegeſipp, welche der Monophyſit Stephanus Gobarus [36]) aufbewahrt hat, hergeben müſſen. Hier erklärt Hegeſipp nämlich, daß die, welche ſagten, *ὅτι τὰ ἡτοιμασμένα τοῖς δικαίοις ἀγαθὰ οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν, οὔτε οὖς ἤκουσεν, οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη*, etwas Falſches und Unwahres behaupteten (*καταψεύδεσθαι τοὺς ταῦτα φαμένους*), und daß dieſer Ausſpruch ſelbſt thöricht ſei (*μάτην μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα*). Die angeführte Stelle findet ſich bei Paulus 1 Cor. II, 9. Deshalb nehmen Baur und Schwegler an, daß die Beſchuldigung der falſchen Lehre ſich auf Paulus beziehe, wodurch denn freilich der Ebionitismus des Hegeſipp erwieſen ſein würde. Allein jene Annahme iſt eine durchaus unerwieſene und höchſt unwahrſcheinliche. Zunächſt iſt nämlich aus den Worten: «Hegeſipp behauptet, *καταψνύδεσθαι τοὺς ταῦτα φαμένους*» klar, daß Hegeſipp gegen die mit der Anſchuldigung der Unwahrheit auftrat, welche dieſen Ausſpruch

32) Vergl. oben S. 117.

33) In ſeinem paedagogus lib. II. c. 1., nach der Ausgabe von Potter, Venetiis 1757. tom. I. p. 174. *Ματθαῖος μὲν οὖν ὁ ἀπόστολος σπερμάτων καὶ ἀκροδρύων καὶ λαχάνων ἄνευ κρεῶν μετελάμβανεν.*

34) Wie wir dies von Gregor oben S. 117. nachgewieſen haben.

35) Vergl. unter andern Act. XV, 24. — Die Annahme, daß Hegeſipp ebionitiſchen Traditionen folgte, empfiehlt ſich um ſo mehr, als er von Geburt ein Hebräer war (Euſeb. h. e. IV, 22.) und Manches *ἐξ ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως*, wie Euſeb. bezeugt, entlehnte.

36) Vergl. des Photius bibliotheca cod. 232. — Die Stelle iſt abgedruckt in Rouths reliquiae sacrae, vol. I. Oxon. 1814. p. 203.

im Munde zu führen pflegten. Wer können dieſe geweſen ſein? Schon an ſich iſt höchſt wahrſcheinlich, daß es Gnoſtiker und dem Gnoſticismus ſich annähernde Richtungen waren. Und wirklich finden wir, daß der alex. Clemens dieſe Worte häufiger gebrauchte, indem er ſie bald auf die höhere Erkenntniß [37]), bald auf die höhern Freuden [38]) des γνωστικός bezieht. Daß ein Mann von der fleiſchlichen Denkweiſe, wie wir uns den Hegeſipp unzweifelhaft vorzuſtellen haben, ſich gegen ſolche Anwendungen dieſer Worte opponirte, darf uns gewiß nicht befremden. «Aber er ging noch weiter, er erklärt den Ausſpruch ſelbſt für nichtig und thöricht». — Sehen wir ganz von der gewiß ſehr möglichen Annahme ab, daß dies eine bloße Folgerung iſt, die Stephanus Gobarus daraus zog, daß Hegeſipp die angriff, welche dieſe Worte nach ihrer Weiſe deuteten [39]); geben wir zu, er habe dieſen Ausſpruch ſelbſt für lügenhaft erklärt, ſo folgt doch nimmermehr, daß er damit den Paulus ſelbſt angreifen wollte. Denn einmal konnte er ſehr wohl gar nicht wiſſen, daß Paulus denſelben angeführt hatte, da er nach der Verſicherung des Origenes [40]) in der apokrypiſchen Schrift, der Offenbarung Eliä, ſtand. Und ſelbſt wenn er dieſes gewußt hätte, konnte er es nicht im Eifer der Polemik ignoriren wollen? Und wird nicht durch die Bezugnahme des Hegeſipp auf eine pauliniſche Stelle (worüber gleich nachher) die An-

---

37) Nach der Ausgabe von Potter p. 669. 774.

38) l. l. p. 120. 615. 625.

39) Dieſe Annahme erſcheint mir wenigſtens ſehr wahrſcheinlich. Denn aus den Worten, welche Hegeſipp dagegen geltend macht: «ſelig ſind Eure Augen, die ſehen, und Eure Ohren, die hören» (Matth. XIII, 16.), ſcheint doch hervorzugehn, daß er nur die Deutung, welche erſt in der Zukunft das verwirklicht erwartete, was der Ausſpruch beſagt verwarf. Wenn Baur, Chriſtuspartei S. 172 f. in den Worten: «ſelig ſind Eure Augen» u. ſ. w. den ebionitiſchen Grundſatz findet, daß nur der unmittelbare perſönliche Umgang mit Jeſu die Quelle der Wahrheit ſei, womit die Verwerfung des apoſt. Anſehns des Paulus zuſammenhing, ſo beruht dieſes auf der Vorausſetzung, um deren Erweis es ſich handelt, daß Hegeſipp ein Ebionit war, da klar iſt, daß dieſes an ſich aus den Worten nicht gefolgert werden kann.

40) hom. ult. in Matth. XXVII, 9. Vergl. die Bemerkungen des Cotelerius zum 6ten Buch der apoſtol. Conſtit. c. 16.

nahme, daß er Paulus bekämpft habe, ausgeſchloſſen? — Läßt ſich demnach kein entſcheidendes Argument für den Ebionitismus des Hegeſipp beibringen, ſo folgt das Gegentheil aus folgenden Daten. Zunächſt aus der Zufriedenheit Hegeſipps mit der allgemeinen Kirchenlehre, welche er mit beſonderer Rückſicht auf die römiſche Gemeinde zu erkennen gibt [41]). Will man dieſe Zufriedenheit als ein Zeugniß für ſeine ebionitiſche Richtung geltend machen, ſo geht man von der Vorausſetzung aus, die erſt erwieſen werden ſoll, und die wir als eine gänzlich falſche erkannt haben, daß die ganze älteſte Kirche dem Ebionitismus huldigte. Das zweite Argument iſt die Bezugnahme Hegeſipps (bei Euſeb. III, 32.) auf eine pauliniſche Stelle, 1 Tim. VI, 20. [42]). Auch Baur gibt zu, daß eine von beiden Stellen die andere berückſichtige, ſeine Annahme aber, daß der Verfaſſer des Timotheusbriefes auf die Stelle des Hegeſipp Bezug nehme, hat ſeine Anſicht über die nachpauliniſche Abfaſſung der Paſtoralbriefe, deren Aechtheit wir durch ſeine Kritik nicht erſchüttert halten können, zur Vorausſetzung.

Weiter beruft ſich Schwegler für die Allgemeinheit der ebionitiſchen Denkart auf die apokryphiſchen acta Pauli et Theclae, welche er als ein ebionitiſches Product und als Seitenſtück zu den Clementinen charakteriſirt (d. Mont. S. 262 ff.), und die nach ihm der älteſten chriſtl. Zeit angehören. Allein zunächſt iſt zu entgegnen, daß die uns unter dieſem Namen erhaltene Schrift erſt nach der Zeit des Hieronymus entſtanden iſt. Zwar kennt ſchon Tertullian wie Hieronymus eine Schrift, in der Paulus und Thecla die Hauptrolle ſpielten (Hieron., de vir. illust. c. 7. nennt ſie περίοδοι Pauli et Theclae), aber daß dieſe mit der auf uns gekommenen identiſch iſt, iſt eine Behauptung Grabe's und Anderer, die längſt widerlegt, von Schwegler gleichwohl wieder aufgenommen iſt. Abgeſehen davon, daß in jener dem Tertullian und Hieronymus bekannten Schrift die Taufe eines Löwen erzählt wird (vergl.

---

41) Bei Euſeb. h. e. IV, 22.

42) Vergl. darüber Baur, über den Urſprung des Episkopats S. 28. — Nach wiederholter Prüfung muß ich jedoch bekennen, daß mir ſehr zweifelhaft iſt, ob die eine die andere Stelle berückſichtige.

Hieronym. l. l.), wovon in unſern acta nichts ſteht, ſo war jene Schrift unter dem Namen des Paulus verfaßt, wie aus den Worten des Tertullian (de baptismo c. 17.), quod si qui Pauli perperam scripta legunt, exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tingendique defendunt, sciant, in Asia presbyterum, qui eam scripturam construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum, id se amore Pauli fecisse, loco decessisse hervorgeht (vergl. dazu Hieron. l. l.). So gewiß alſo unſere acta Pauli et Theclae von jenen ältern verſchieden ſind, ſo ſicher läßt ſich die Verwandtſchaft beider Schriften aus der Vergleichung der uns von den frühern Vätern aufbewahrten Stellen mit unſern Acten außer Zweifel ſetzen [43]). So mögen wir denn immerhin die in Rede ſtehende Schrift für die Kenntniß des älteſten Lehrbegriffs benutzen, wiewohl dabei mit großer Vorſicht zu verfahren iſt. Ihr Gepräge bezeichnet Schwegler als ein ebionitiſches, allein mit großem Unrecht. Der Charakter iſt im Gegentheil vorherrſchend pauliniſch, obwohl getrübt durch eine asketiſche Richtung [44]). Paulus predigt nach c. 3. *περὶ θεοῦ καὶ περὶ ἀγάπης καὶ τῆς ἐν Χριστῷ πίστεως καὶ προσευχῆς*. Als er vor den Vorſteher von Iconium geführt wird, erwiedert er c. 5. auf ſeine Frage, was ſeine Lehre ſei: «Gott hat mich geſandt, die Menſchen von der Schlechtigkeit und Unreinigkeit zu befreien. Deshalb hat Gott ſeinen Sohn Jeſum Chriſtum geſandt, den ich verkündige, und auf

---

43) Sollten nicht vielleicht die drei Codices, die Thilo in Paris verglichen hat, und die von dem Text des Grabe bedeutend abweichen, wie dieſer Gelehrt verſichert, jene dem Tertullian bekannte Schrift enthalten. Vergl. Thilo, acta Thomae, Lips. 1823. prolegom, p. 60.

44) Der geſchichtliche Inhalt dieſer aus 15 Capiteln beſtehenden Schrift — ein ſechszehntes iſt ein erweislich ſpäterer Zuſatz — iſt folgender: Paulus kommt von Antiochia nach Iconium. Hier hört eine Jungfrau, Thecla, die mit einem gewiſſen Thamyris verlobt iſt, ſeine Vorträge. In Folge hiervon gibt ſie ihr Verhältniß zu ihrem Bräutigam auf, ſoll aber dafür den Feuertod erleiden. Durch ein Wunder gerettet, eilt ſie mit Paulus nach Antiochia. Auch hier wird ſie wegen einer Beleidigung gegen den Präfecten der Stadt zum Tode verdammt, aber wunderbar erhalten. Darauf geht ſie nach Seleucia, wo ſie fortan thätig für's Chriſtenthum wirkt.

den ich die Menſchen lehre ihre Hoffnung zu ſetzen, der ſich dem Leiden unterzogen hat, damit die Menſchen nicht mehr unter dem Gericht ſtänden, Glauben faßten» u. ſ. w. Und Thecla erklärt c. 13: «Ich bin die Magd des lebendigen Gottes und bin gläubig geworden an den Sohn Gottes. — — — Dieſer iſt allein der Weg des ewigen Heils und die Grundlage eines unſterblichen Lebens, er iſt Zuflucht den Bedrängten, Ruhe den Niedergedrückten, Hoffnung und Schutz den Verzweifelnden, kurz wer nicht an ihn glauben wird, wird nicht leben, ſondern ewiglich ſterben». — Ueberhaupt hebt der Verfaſſer die Beziehung des ganzen Lebens auf Chriſtum in einer Weiſe hervor[45]), die allein ſchon hinreichen würde, die Annahme einer ebionitiſchen Tendenz zu widerlegen. Daneben findet ſich nun zwar eine ſtreng asketiſche Richtung, wie ſie der ganzen erſten Zeit des Chriſtenthums mehr oder weniger eigen war. Paulus predigt nach c. 2. *μακάριοι οἱ ἐγκρατεῖς, ὅτι αὐτοῖς λαλήσει ὁ θεὸς — — μακάρια τὰ σώματα τῶν παρθένων καὶ τὰ πνεύματα, ὅτι αὐταὶ εὐαρηστήσουσι τῷ θεῷ* und bezeichnet c. 5. unter andern als Zweck ſeiner Sendung, die Menſchen abzuziehen *ἀπὸ πάσης ἡδονῆς*. Wenn aber Schwegler behauptet, daß Paulus in unſerer Schrift die Agapen mit Brod, Gemüſe und Waſſer feiere, ſo beruht dies auf einem Mißverſtändniſſe einer Stelle im 8ten Capitel[46]).

---

45) Dies zeigt ſich ſchon darin, daß an vielen Stellen, wo von Gott dem Vater die Rede iſt, hinzugeſetzt wird: «Vater unſers Herrn Jeſu Chriſti». Vergl. c. 8. *δέσποτα κύριε, ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, ὁ τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ ἁγίου παιδός σου πάτερ κ. τ. λ.* und gleich darauf *θεὲ καρδιογνῶστα, πάτερ τοῦ κυρίου μου Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Paulus betet nach c. 8. zu Gott und Chriſtus *πάτερ ἅγιε, κύριε Ἰησοῦ Χριστέ.* Ebenſo c. 10. *κύριε ὁ θεὸς, ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, ὁ υἱὸς τοῦ ὑψιστοῦ κύριε Ἰησοῦ Χριστέ.* Vergl. auch c. 15. Auch die in unſerer Schrift gewöhnliche Bezeichnung Chriſti als des Herrn ſchlechthin beurkundet ein tieferes chriſtliches Bewußtſein, als dem Ebionitismus eigen war.

46) Im achten Capitel wird erzählt, wie Paulus nach einem mehrtägigen Faſten einen Knaben nach Jonicum hingeſchickt habe, Brod zu kaufen. Der Knabe trifft die durch ein Wunder vom Feuertode gerettete Thekla und führt ſie zu Paulus. Darauf wird fortgefahren: *Καὶ ἦν* (bei der Ankunft der Thekla) *ἔσω ἐν τῷ μνημείῳ* (in dem ſich Paulus mit ſeinen Begleitern befand) *ἀγαπὴ πόλλη.* Offenbar kann hier *ἀγαπή*

Hieronym. l. l.), wovon in unſern acta nichts ſteht, ſo war jene Schrift unter dem Namen des Paulus verfaßt, wie aus den Worten des Tertullian (de baptismo c. 17.), quod si qui Pauli perperam scripta legunt, exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tingendique defendunt, sciant, in Asia presbyterum, qui eam scripturam construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum, id se amore Pauli fecisse, loco decessisse hervorgeht (vergl. dazu Hieron. l. l.). So gewiß alſo unſere acta Pauli et Theclae von jenen ältern verſchieden ſind, ſo ſicher läßt ſich die Verwandtſchaft beider Schriften aus der Vergleichung der uns von den frühern Vätern aufbewahrten Stellen mit unſern Acten außer Zweifel ſetzen [43]. So mögen wir denn immerhin die in Rede ſtehende Schrift für die Kenntniß des älteſten Lehrbegriffs benutzen, wiewohl dabei mit großer Vorſicht zu verfahren iſt. Ihr Gepräge bezeichnet Schwegler als ein ebionitiſches, allein mit großem Unrecht. Der Charakter iſt im Gegentheil vorherrſchend pauliniſch, obwohl getrübt durch eine asketiſche Richtung [44]. Paulus predigt nach c. 3. *περὶ θεοῦ καὶ περὶ ἀγάπης καὶ τῆς ἐν Χριστῷ πίστεως καὶ προσευχῆς*. Als er vor den Vorſteher von Iconium geführt wird, erwiedert er c. 5. auf ſeine Frage, was ſeine Lehre ſei: «Gott hat mich geſandt, die Menſchen von der Schlechtigkeit und Unreinigkeit zu befreien. Deshalb hat Gott ſeinen Sohn Jeſum Chriſtum geſandt, den ich verkündige, und auf

---

43) Sollten nicht vielleicht die drei Codices, die Thilo in Paris verglichen hat, und die von dem Text des Grabe bedeutend abweichen, wie dieſer Gelehrt verſichert, jene dem Tertullian bekannte Schrift enthalten. Vergl. Thilo, acta Thomae, Lips. 1823. prolegom, p. 60.

44) Der geſchichtliche Inhalt dieſer aus 15 Capiteln beſtehenden Schrift — ein ſechszehntes iſt ein erweislich ſpäterer Zuſatz — iſt folgender: Paulus kommt von Antiochia nach Iconium. Hier hört eine Jungfrau, Thecla, die mit einem gewiſſen Thamyris verlobt iſt, ſeine Vorträge. In Folge hiervon gibt ſie ihr Verhältniß zu ihrem Bräutigam auf, ſoll aber dafür den Feuertod erleiden. Durch ein Wunder gerettet, eilt ſie mit Paulus nach Antiochia. Auch hier wird ſie wegen einer Beleidigung gegen den Präfecten der Stadt zum Tode verdammt, aber wunderbar erhalten. Darauf geht ſie nach Seleucia, wo ſie fortan thätig für's Chriſtenthum wirkt.

den ich die Menſchen lehre ihre Hoffnung zu ſetzen, der ſich dem Leiden unterzogen hat, damit die Menſchen nicht mehr unter dem Gericht ſtänden, Glauben faßten» u. ſ. w. Und Thecla erklärt c. 13: «Ich bin die Magd des lebendigen Gottes und bin gläubig geworden an den Sohn Gottes. — — — Dieſer iſt allein der Weg des ewigen Heils und die Grundlage eines unſterblichen Lebens, er iſt Zuflucht den Bedrängten, Ruhe den Niedergedrückten, Hoffnung und Schutz den Verzweifelnden, kurz wer nicht an ihn glauben wird, wird nicht leben, ſondern ewiglich ſterben». — Ueberhaupt hebt der Verfaſſer die Beziehung des ganzen Lebens auf Chriſtum in einer Weiſe hervor [45]), die allein ſchon hinreichen würde, die Annahme einer ebionitiſchen Tendenz zu widerlegen. Daneben findet ſich nun zwar eine ſtreng asketiſche Richtung, wie ſie der ganzen erſten Zeit des Chriſtenthums mehr oder weniger eigen war. Paulus predigt nach c. 2. *μακάριοι οἱ ἐγκρατεῖς, ὅτι αὐτοῖς λαλήσει ὁ θεὸς — — μακάρια τὰ σώματα τῶν παρθένων καὶ τὰ πνεύματα, ὅτι αὐταὶ εὐαρηστήσουσι τῷ θεῷ* und bezeichnet c. 5. unter andern als Zweck ſeiner Sendung, die Menſchen abzuziehen *ἀπὸ πάσης ἡδονῆς*. Wenn aber Schwegler behauptet, daß Paulus in unſerer Schrift die Agapen mit Brod, Gemüſe und Waſſer feiere, ſo beruht dies auf einem Mißverſtändniſſe einer Stelle im 8ten Capitel [46]).

45) Dies zeigt ſich ſchon darin, daß an vielen Stellen, wo von Gott dem Vater die Rede iſt, hinzugeſetzt wird: «Vater unſers Herrn Jeſu Chriſti». Vergl. c. 8. *δέσποτα κύριε, ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, ὁ τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ ἁγίου παιδός σου πάτερ κ. τ. λ.* und gleich darauf *θεὲ καρδιογνῶστα, πάτερ τοῦ κυρίου μου Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Paulus betet nach c. 8. zu Gott und Chriſtus *πάτερ ἅγιε, κύριε Ἰησοῦ Χριστέ.* Ebenſo c. 10. *κύριε ὁ θεὸς, ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, ὁ υἱὸς τοῦ ὑψιστοῦ κύριε Ἰησοῦ Χριστέ.* Vergl. auch c. 15. Auch die in unſerer Schrift gewöhnliche Bezeichnung Chriſti als des Herrn ſchlechthin beurkundet ein tieferes chriſtliches Bewußtſein, als dem Ebionitismus eigen war.

46) Im achten Capitel wird erzählt, wie Paulus nach einem mehrtägigen Faſten einen Knaben nach Jonicum hingeſchickt habe, Brod zu kaufen. Der Knabe trifft die durch ein Wunder vom Feuertode gerettete Thekla und führt ſie zu Paulus. Darauf wird fortgefahren: *Καὶ ἦν* (bei der Ankunft der Thekla) *ἔσω ἐν τῷ μνημείῳ* (in dem ſich Paulus mit ſeinen Begleitern befand) *ἀγαπὴ πόλλη.* Offenbar kann hier *ἀγαπὴ*

Endlich beruft man ſich [47]) auf die Ausſage der Artemoniten, daß ihre Anſichten die von den Apoſteln überlieferten und bis auf die Zeit des römiſchen Victor herrſchenden geweſen ſeien [48]). Allein das einer jeden Secte eigene Intereſſe, ſich ein höheres Alter beizulegen, erklärt ihre Behauptung um ſo eher, als die unbeſtimmteren dogmatiſchen Ausdrücke der frühern Zeit es ihnen leicht machten, ihre Vorſtellungen in dieſelben hineinzulegen. Will man aber die Glaubwürdigkeit ihrer Ausſage dadurch ſichern, daß man ſie nicht auf die ganze, ſondern die römiſche Kirche allein bezieht, und dann geltend macht, wie auch der ungenannte Beſtreiter ihren frühern artemonitiſchen Charakter dadurch ſelbſt zugebe, daß er nur aus andern Gemeinden Zeugen fürs Gegentheil anführe, «ungeachtet doch eben *nur* von den Lehrern dieſer Gemeinde das Gegentheil der

---

nur die Freude bezeichnen, in der die Liebe ſich kund gab. Daß *ἀγαπῆ* hier nur ſo zu verſtehen iſt, geht ſowohl aus dem Zuſatz *πόλλη* (der doch unmöglich macht, an die Feier der Agapen zu denken), als auch aus dem Folgenden hervor: *Παύλου ἀγαλλιωμένου καὶ Ὀνησιφόρου καὶ πάντων τῶν σὺν αὐτοῖς.* Wenn nun weiter erzählt wird, daß ſie Brod, Gemüſe und Waſſer genoſſen und ſich über die heiligen Werke Chriſti gefreut hätten, ſo berechtigt dies ebenſowenig an die Agapenfeier zu denken, als der vorhergehende Ausdruck *ἀγαπὴ πόλλη*.

47) So nach dem Vorgang von Zwicker u. a. Baur, Chriſtuspartei S. 170., Schwegler, d. Mont. S. 146., Gfrörer, Kirchengeſchichte I. S. 256. — Auch Cölln in der Abhandl. über die Clementinen (vergl. Litterat. Anm. 44.) hatte die Glaubwürdigkeit in Schutz genommen.

48) *Φασὶ γὰρ*, heißt es bei Euſeb. h. e. V, 28. *τοὺς μὲν προτέρους ἅπαντας καὶ αὐτοὺς τοὺς ἀποστόλους παρειληφέναι τε καὶ δεδιδαχέναι ταῦτα, ἃ νῦν οὗτοι λέγουσι, καὶ τετηρῆσθαι τὴν ἀλήθειαν τοῦ κηρύγματος μέχρι τῶν Βίκτορος χρόνων.* Daß dieſes Zeugniß auf die ganze Kirche geht, zeigt eben die Berufung auf die Apoſtel — von der apoſt. Zeit an bis auf den römiſchen Victor ſei ihre Lehre die herrſchende geweſen —, wie die Widerlegung des Ungenannten, der ſich auf Männer beruft, die nicht der röm. Kirche angehört haben. Ich denke, derſelbe wird beſſer gewußt haben als Baur und Schwegler, ob die Ausſage der Artemoniten von der ganzen, oder allein von der röm. Kirche gelten ſollte. Daß die Zeitbeſtimmung «bis auf den röm. Victor» und gleich nachher «*ἀπὸ δὲ τοῦ διαδόχου αὐτοῦ Ζεφυρίνου* (von der Zeit des Zephyrinus an) *παρακεχαράχθαι τὴν ἀλήθειαν*» nicht habe gewählt werden können, wenn von der ganzen Kirche die Rede ſei, wird man doch nicht behaupten wollen!

artemonitiſchen Anſchuldigung zu erweiſen geweſen», ſo iſt zu entgegnen, daß jene Beſchränkung der artem. Anſchuldigung durchaus willkürlich und unrichtig iſt (vergl. Anm. 48.), daß alſo bei der Widerlegung die römiſche Kirche, wenn auch als hauptſächlichſter Schauplatz der artem. Bewegungen beſonders, doch keineswegs ausſchließlich in Betracht kam. So konnte denn der Beſtreiter, wenn er mit ihren frühern Zuſtänden weniger bekannt war, zur Widerlegung der Artemoniten, ſehr wohl Zeugen aus andern Gemeinden beibringen, und ſein Schweigen über die röm. Kirche darf keinenfalls als ſtillſchweigendes Zugeſtändniß ihrer früheren artem. Richtung ausgelegt werden. — Und wollten wir ſelbſt den artem. Charakter der röm., ja der ganzen Kirche in den beiden erſten Jahrh. zugeben, ſo iſt doch wohl zu beachten, daß der Artemonitismus keineswegs mit dem Ebionitismus identiſch iſt.

Wir haben jetzt den dogmatiſchen Charakter des älteſten Chriſtenthums bis auf die Zeit der Entſtehung des Ebionitismus kennen gelernt und die gänzliche Grundloſigkeit jenes Geredes von einer allgemeinen Verbreitung der ebionitiſchen Denkart in der älteſten Zeit hinlänglich dargethan. Wenn man dem Ebionitismus noch in den ſpätern Zeiten bis gegen das Ende des 2ten Jahrh. eine allgemeine Herrſchaft zuerkennen und einen Juſtin, Irenäus u. a. deſſelben beſchuldigen will, ſo bedarf dies keiner Widerlegung [49]). Vielmehr trat bald nach dem Anfang des 2ten Jahrh. die Epoche ein, wo die Kirche den vollen Inhalt des chriſtl. Bewußtſeins begrifflich zu entwickeln und ſich eben damit zu immer höhern Vorſtellungen hinſichtlich der Perſon Chriſti emporzuſchwingen begann, ſo daß jetzt der Abſtand der Kirche von den judaiſtiſchen Chriſten, auch abgeſehn davon, daß dieſe um dieſelbe Zeit ihre niedrigen Vorſtellungen beſtimmter im Ebionitismus fixirten, immer größer ward [50]). Eine Darſtellung des dogmatiſchen Charakters der nachfolgenden Zeit liegt außer dem Bereich unſerer Aufgabe. Wir begnügen uns damit, die Art und Weiſe darzulegen, wie die

49) In Hinſicht auf Juſtin iſt zu vergleichen die Monographie von Semiſch, Band II. S. 233—46.

50) Vergl. den Schluß von §. 3.

Ebioniten von den kathol. Chriſten betrachtet wurden. Und zwar haben wir zunächſt zu ſehn, wie vor der Ausbildung des Ebionitismus die judaiſtiſche Denkart beurtheilt wurde, ſodann wie ſich in ſpäterer Zeit die Kirche zum Ebionitismus ſtellte.

II. Beurtheilung der ebionitiſchen Richtung von Seiten der älteſten Kirche.

1. Bekämpfung der judaiſtiſchen Richtung vor der Ausbildung des Ebionitismus.

Es kommt hier zunächſt der Brief des Barnabas in Betracht. Der Haupttheil desſelben (die erſten 16 Cap.) beſchäftigt ſich mit dem Nachweis, daß das Judenthum durchs Chriſtenthum antiquirt iſt. Wenn man demnach zweifelhaft ſein könnte, ob er darauf berechnet ſei, die Juden fürs Evangelium zu gewinnen, oder die Einmiſchung der jüdiſchen Auffaſſung in das Chriſtenthum zu bekämpfen, ſo wird das Letztere ſchon daraus mehr als wahrſcheinlich, daß der Brief an Chriſten jüdiſcher Abkunft gerichtet iſt, denen der Verf. doch nur in der Abſicht, ſie vor einer Vermiſchung des Jüdiſchen mit dem Chriſtlichen zu warnen, die bloß vorbereitende Bedeutung des Judenthums nachweiſen konnte. Mit Beſtimmtheit iſt dieſer Zweck am Ende des 3ten Cap. ausgeſprochen, **ut non incurramus tanquam proselyti ad illorum legem.** Und wenn der Verf. c. 1. als Zweck ſeines Schreibens bezeichnet, **ut fidem vestram consummatam habeatis et scientiam,** ſo kann er damit dem Inhalt des Briefs gemäß hauptſächlich nur jene Erkenntniß von dem rechten Verhältniß des Judenthums zum Chriſtenthum gemeint haben. — Gegen die Vermiſchung des Jüdiſchen und Chriſtlichen führt der Verf. folgende Gedanken aus: 1) das Judenthum iſt eine bloße Vorbereitung aufs Chriſtenthum, 2) daher es mit dieſem aufgehoben 3) und das Chriſtenthum wie einerſeits die Erfüllung des Judenthums, ſo anderſeits etwas ganz Neues iſt.

Das Judenthum iſt eine bloße Vorbereitung aufs Chriſtenthum, es verhält ſich zu demſelben wie die Hoffnung des Lebens zum Anfang desſelben. **Tres sunt constitutiones domini, vitae spes, initium et consummatio,** heißt es c. 1.

Die vitae spes iſt, wie weiter entwickelt wird, das Judenthum — propalavit enim dominus per prophetas, quae praeterierunt —, das Chriſtenthum iſt der Anfang dieſes Lebens, welches der einſtigen Vollendung harrt — et futurorum dedit nobis initia scire [51]). Wie die Propheten auf Chriſtum hingewieſen haben, ſo haben auch alle Inſtitute des alt. Teſt. nur Bedeutung als Hinweiſungen auf das Evangelium. *Πάντα ὁ καλὸς κύριος προεφανέρωσεν ἡμῖν*, nämlich in den altteſt. Inſtitutionen, wird c. 7. geſagt und in dieſem wie in den folgenden Cap. weiter ausgeführt. Wegen dieſer Bedeutung des alt. Teſt. verſtehn es nur die Chriſten, c. 8. 10., es gehört ſomit nicht den ungläubigen Juden, ſondern den Chriſten, c. 4. Den Letztern hat Gott das Verſtändniß deſſelben aufgeſchloſſen. Supergratulari ergo debemus domino, quia et praeterita nobis ostendit c. 5.

Somit iſt die Gültigkeit des Judenthums mit dem Chriſtenthum erloſchen. Was die Propheten verkündigt haben, iſt jetzt vergangen, propalavit dominus per prophetas, quae praeterierunt c. 1. Die jüdiſchen Opfer u. ſ. w. ſind durch das neue Geſetz unſers Herrn Jeſu Chriſti aufgehoben, haec ergo vacua fecit, ut nova lex domini nostri Jesu Christi etc. c. 2. Die Heilighaltung des Sabbaths, c. 15., der Tempeldienſt, c. 16., die Beſchneidung, die Darbringung von Opfern, das Verbot des Schweinefleiſches, c. 10., findet

51) Es wäre allerdings eine andere Auffaſſung der Worte: propalavit enim dominus per prophetas, quae praeterierunt, et futurorum dedit nobis initia scire möglich. Man könnte nämlich die Worte per prophetas auch zu et futurorum dedit etc. beziehn und futurorum auf das Chriſtenthum deuten; ja an ſich dürfte dieſe Faſſung die natürlichſte ſein. Allein der enge Zuſammenhang mit dem unmittelbar Vorhergehenden, tres sunt constitutiones domini, vitae spes, initium et consummatio iſt dagegen und macht die oben gegebene Erklärung nothwendig: das Judenthum die vitae spes, die mit dem Anfang des Lebens ſelbſt aufhört (propalavit dominus per prophetas, quae praeterierunt); das Chriſtenthum der Anfang des Lebens, wir ſchmecken als Chriſten die Anfänge der einſtigen Vollendung, et futurorum dedit nobis initia scire. Will man gegen dieſe Erklärung einwenden, daß der 2te Theil des Satzes anders hätte geſtellt ſein müſſen, etwa nobis autem futurorum dedit scire, ſo mag man erwägen, daß wir die erſten Capitel nur in der lateiniſchen Ueberſetzung beſitzen.

im Chriſtenthum nicht mehr Statt, wie Gott auch ſchon durch die Propheten die Ungültigkeit dieſer Anordnungen kund gethan hat, um auf Chriſtum vorzubereiten. So dürfen die Chriſten nicht **tanquam proselyti ad illorum legem incurrere, c. 3.**

Demnach iſt das Chriſtenthum einerſeits die Erfüllung des Judenthums. Im Chriſtenth. hat Gott die Verheißungen erfüllt, welche er den Vätern gegeben hatte, **c. 14.** Die Chriſten ſind ſo die Erben der Verheißung, **c. 13.** (vergl. auch **c. 6.** a. Ende), und Abraham iſt der Vater der Völker, die in der Vorhaut an Chriſtum glauben, **c. 13.** Die Juden haben ſich durch ihre Sünden unwürdig gemacht, die Verheißungen zu empfangen, deshalb hat Gott ſie auch verlaſſen, wie ihre unglücklichen Schickſale bezeugen, **c. 4.**; ihre Stelle haben die Chriſten eingenommen, ſie ſind es, die Gott in das gelobte Land eingeführt hat, **c. 6.** Anderſeits iſt das Evangelium aber auch etwas durchaus Neues, — es iſt die **nova lex domini, c. 2.**, die Chriſten der *λαὸς καινός*, ihr Herz der neue Tempel, in dem Gott verehrt ſein will, **c. 6. 16.** — und unendlich über das Judenthum Erhabenes (**honestius et altius ad aram illius accedere oportet c. 1.**), in eben demſelben Grade als Chriſtus der Herr höher ſteht als Moſes der Diener **c. 14.**

Wie der Verfaſſer auf dieſe Weiſe der judaiſtiſchen Richtung gegenüber die Annahme der fortdauernden Gültigkeit des Geſetzes bekämpft, ſo greift er anderſeits ſolche Vorſtellungen von der Perſon Chriſti an, welche gleichfalls jener Richtung angehörten. Die Abſicht, in welcher er ſeine höhere Würde gefliſſentlich hervorhebt (wie wir im Anfang des §. geſehn), gibt er im **12**ten Cap. ſelbſt zu erkennen. Indem er hier die jüdiſche Anſicht, nach der Chriſtus nur als Sohn Davids gelte, zurückweiſet und dagegen die Stelle Pſ. **110, 1.** geltend macht [52], ſpricht er damit aus, daß es die niedrigen judaiſtiſchen Anſichten über Chriſtus ſind, die er bei ſeinen Leſern zu widerlegen ſucht. Und wenn er **c. 14.** geltend macht, daß Chriſtus der

---

52) *Ἐπεὶ οὖν μέλλουσι λέγειν, ὅτι ὁ Χριστὸς υἱός ἐστι Δαβίδ, φοβούμενος καὶ συνιὼν τὴν πλάνην τῶν ἁμαρτωλῶν λέγει, εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου, κάθου ἐκ δεξιῶν μου κ. τ. λ. Ἴδε, πῶς λέγει Δαβὶδ αὐτὸν κύριον καὶ υἱὸν θεοῦ.* Vergl. hierzu §. 7.

Herr ſei, Moſes dagegen nur ein Diener, ſo werden wir wie im Hebräerbrief (vergl. §. 3.) bei den Leſern wohl Zweifel an der Chriſto vor dem Moſes zukommenden höhern Würde vorausſetzen müſſen. Insbeſondere iſt der Verf. aber bemüht, die Nothwendigkeit des Leidens, namentlich des Kreuzestodes Chriſti darzulegen[53]), welcher den Juden wie den jüdiſch geſinnten Chriſten beſtändig ein Stein des Anſtoßes war (vergl. §. 7.).

Die judaiſtiſche Richtung wird auch in der kürzern Recenſion der ignat. Briefe, namentlich in den Briefen an die Magneſier und Philadelphener bekämpft. Laßt Euch nicht durch falſche Lehren, noch durch unnütze Fabeleien verführen, warnt Ignatius c. 8. die Magneſier. Denn wenn wir noch nach dem Geſetze leben, ſo bekennen wir die Gnade nicht empfangen zu haben. Dem *κατὰ Ἰουδαισμὸν ζῆν* ſetzt Ignatius entgegen das Leben *κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν*. Und wenn er weiter geltend macht; daß die *θειότατοι προφῆται κατὰ Χριστὸν Ιησοῦν* gelebt hätten, ſo ſcheinen die, welche er hier bekämpft, ſich vorzugsweiſe auf die altteſt. Propheten berufen zu haben. Werfet weg, fordert er c. 10. auf, den alten nnd ſchlechten Sauerteig. Es iſt unſtatthaft, Chriſtum Jeſum zu bekennen und zu judaiſiren. Denn das Chriſtenthum iſt nicht an das Judenthum, ſondern das Letztere an das Erſtere gläubig geworden. Nicht mehr den Sabbath feiern die Chriſten, ſondern ſie leben *κατὰ κυριακὴν ζωήν*, c. 9.[54]). — Ebenſo warnt Ignatius im Brief an die Philadelphener vor dem Judaismus. Er beginnt mit der Warnung vor Spaltungen und Irrlehren und dringt auf die Anſchließung an den Biſchof. Welche Irrlehren er meint, darüber erklärt er ſich c. 6. «wenn

---

53) Wenn der Sohn Gottes gelitten hat, damit ſein Leiden uns lebendig mache, heißt es c. 7., ſo laßt uns glauben, daß er nur um unſertwillen leiden konnte. Deshalb hat der Herr, wird c. 5. geſagt, ſeinen Körper in den Tod gegeben, damit er uns Vergebung der Sünden und Heiligung durch die Beſprengung ſeines Bluts verſchaffte. Sein Tod war, wie c. 5. gezeigt wird, im alt. Teſt. vorhergeſagt und nach c. 7. typiſch vorgebildet. Vergl. außerdem das ganze 11te und 12te Cap. Laßt uns unterſuchen, beginnt das erſtere, ob der Herr dafür geſorgt hat, uns über die Taufe und den Kreuzestod vorher zu belehren. Daß dem ſo iſt, wird dann gezeigt.

54) Vergl. über dieſe Stelle §. 7.

im Chriſtenthum nicht mehr Statt, wie Gott auch ſchon durch die Propheten die Ungültigkeit dieſer Anordnungen kund gethan hat, um auf Chriſtum vorzubereiten. So dürfen die Chriſten nicht tanquam proselyti ad illorum legem incurrere, c. 3.

Demnach iſt das Chriſtenthum einerſeits die Erfüllung des Judenthums. Im Chriſtenth. hat Gott die Verheißungen erfüllt, welche er den Vätern gegeben hatte, c. 14. Die Chriſten ſind ſo die Erben der Verheißung, c. 13. (vergl. auch c. 6. a. Ende), und Abraham iſt der Vater der Völker, die in der Vorhaut an Chriſtum glauben, c. 13. Die Juden haben ſich durch ihre Sünden unwürdig gemacht, die Verheißungen zu empfangen, deshalb hat Gott ſie auch verlaſſen, wie ihre unglücklichen Schickſale bezeugen, c. 4.; ihre Stelle haben die Chriſten eingenommen, ſie ſind es, die Gott in das gelobte Land eingeführt hat, c. 6. Anderſeits iſt das Evangelium aber auch etwas durchaus Neues, — es iſt die **nova lex domini**, c. 2., die Chriſten der *λαὸς καινός*, ihr Herz der neue Tempel, in dem Gott verehrt ſein will, c. 6. 16. — und unendlich über das Judenthum Erhabenes (honestius et altius ad aram illius accedere oportet c. 1.), in eben demſelben Grade als Chriſtus der Herr höher ſteht als Moſes der Diener c. 14.

Wie der Verfaſſer auf dieſe Weiſe der judaiſtiſchen Richtung gegenüber die Annahme der fortdauernden Gültigkeit des Geſetzes bekämpft, ſo greift er anderſeits ſolche Vorſtellungen von der Perſon Chriſti an, welche gleichfalls jener Richtung angehörten. Die Abſicht, in welcher er ſeine höhere Würde gefliſſentlich hervorhebt (wie wir im Anfang des §. geſehn), gibt er im 12ten Cap. ſelbſt zu erkennen. Indem er hier die jüdiſche Anſicht, nach der Chriſtus nur als Sohn Davids gelte, zurückweiſet und dagegen die Stelle Pſ. 110, 1. geltend macht [52]), ſpricht er damit aus, daß es die niedrigen judaiſtiſchen Anſichten über Chriſtus ſind, die er bei ſeinen Leſern zu widerlegen ſucht. Und wenn er c. 14. geltend macht, daß Chriſtus der

52) *Ἐπεὶ οὖν μέλλουσι λέγειν, ὅτι ὁ Χριστὸς υἱός ἐστι Δαβίδ, φοβούμενος καὶ συνιὼν τὴν πλάνην τῶν ἁμαρτωλῶν λέγει, εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου, κάθου ἐκ δεξιῶν μου κ. τ. λ. Ἴδε, πῶς λέγει Δαβὶδ αὐτὸν κύριον καὶ υἱὸν θεοῦ.* Vergl. hierzu §. 7.

Herr ſei, Moſes dagegen nur ein Diener, ſo werden wir wie im Hebräerbrief (vergl. §. 3.) bei den Leſern wohl Zweifel an der Chriſto vor dem Moſes zukommenden höhern Würde vorausſetzen müſſen. Insbeſondere iſt der Verf. aber bemüht, die Nothwendigkeit des Leidens, namentlich des Kreuzestodes Chriſti darzulegen[53]), welcher den Juden wie den jüdiſch geſinnten Chriſten beſtändig ein Stein des Anſtoßes war (vergl. §. 7.).

Die judaiſtiſche Richtung wird auch in der kürzern Recenſion der ignat. Briefe, namentlich in den Briefen an die Magneſier und Philadelphener bekämpft. Laßt Euch nicht durch falſche Lehren, noch durch unnütze Fabeleien verführen, warnt Ignatius c. 8. die Magneſier. Denn wenn wir noch nach dem Geſetze leben, ſo bekennen wir die Gnade nicht empfangen zu haben. Dem *κατὰ ᾿Ιουδαισμὸν ζῆν* ſetzt Ignatius entgegen das Leben *κατὰ Χριστὸν ᾿Ιησοῦν*. Und wenn er weiter geltend macht; daß die *θειότατοι προφῆται κατὰ Χριστὸν Ιησοῦν* gelebt hätten, ſo ſcheinen die, welche er hier bekämpft, ſich vorzugsweiſe auf die altteſt. Propheten berufen zu haben. Werfet weg, fordert er c. 10. auf, den alten nnd ſchlechten Sauerteig. Es iſt unſtatthaft, Chriſtum Jeſum zu bekennen und zu judaiſiren. Denn das Chriſtenthum iſt nicht an das Judenthum, ſondern das Letztere an das Erſtere gläubig geworden. Nicht mehr den Sabbath feiern die Chriſten, ſondern ſie leben *κατὰ κυριακὴν ζωήν*, c. 9.[54]). — Ebenſo warnt Ignatius im Brief an die Philadelphener vor dem Judaismus. Er beginnt mit der Warnung vor Spaltungen und Irrlehren und dringt auf die Anſchließung an den Biſchof. Welche Irrlehren er meint, darüber erklärt er ſich c. 6. «wenn

---

53) Wenn der Sohn Gottes gelitten hat, damit ſein Leiden uns lebendig mache, heißt es c. 7., ſo laßt uns glauben, daß er nur um unſertwillen leiden konnte. Deshalb hat der Herr, wird c. 5. geſagt, ſeinen Körper in den Tod gegeben, damit er uns Vergebung der Sünden und Heiligung durch die Beſprengung ſeines Bluts verſchaffte. Sein Tod war, wie c. 5. gezeigt wird, im alt. Teſt. vorhergeſagt und nach c. 7. typiſch vorgebildet. Vergl. außerdem das ganze 11te und 12te Cap. Laßt uns unterſuchen, beginnt das erſtere, ob der Herr dafür geſorgt hat, uns über die Taufe und den Kreuzestod vorher zu belehren. Daß dem ſo iſt, wird dann gezeigt.

54) Vergl. über dieſe Stelle §. 7.

Euch Einer Judaismus vorträgt, ſo hört ihn nicht an» [55]). In dieſem Zuſammenhange erhält die vielbeſprochene Stelle im 8ten Cap. dieſes Briefs ihre Erklärung. Ἤκουσά τινων λεγόντων, ὅτι ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω. Καὶ λέγοντός μου αὐτοῖς, ὅτι γέγραπται, ἀπεκρίθησάν μοι, ὅτι προκεῖται. Ἐμοὶ δὲ ἀρχαῖά ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός, τὰ ἄθικτα ἀρχαῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ [56]). Es handelt ſich hier um den Grund des chriſtl. Glaubens. Die Gegner des Ignatius behaupteten, daß nur die Uebereinſtimmung des Evangeliums mit dem alt. Teſt. ſie von der Wahrheit des Erſtern überzeuge. «Wenn ich es nicht in den Schriften des alt. Teſt. (*ἀρχαῖα*) finde, ſo glaube ich dem Evangelio nicht». Die unmittelbare Folge war, daß ſie allem Dem keinen Glauben ſchenkten, was ſie nicht im alt. Teſt. vorherverkündigt fanden; und wie ihre Worte zweifelhaft ließen, in wie weit ſie die chriſtl. Lehre im alt. Teſt. wiederfanden und ihr darum Glauben beimaßen, ſo macht Ignatius zunächſt geltend, daß allerdings das Evangelium im alt. Teſt. enthalten ſei *ὅτι γέγραπται*. Darauf antworten jene: das liegt vor, das wollen wir keineswegs mit unſerer obigen Behauptung in Abrede ſtellen, nur behaupten wir — dies iſt allerdings nicht ausgeſprochen, ergibt ſich aber von ſelbſt aus der mit den Worten *ὅτι προκεῖται* gegebenen Beſchränkung ihrer Behauptung *ἐὰν μὴ — — — οὐ πιστεύω* [57]) — daß

55) In der längern Recenſion geſchieht in dieſem Capitel ausdrücklich der Ebioniten Erwähnung, — ebenfalls ein Beweis für die größere Urſprünglichkeit der kürzern.

56) Die Darlegung und Würdigung der verſchiedenen Erklärungen dieſer Stelle, wie die genauere Begründung der meinigen und die Rechtfertigung für die Aufnahme der Lesart *ἀρχαῖα*, behalte ich mir für eine beſondere Abhandlung vor.

57) Die Worte *ἐὰν μὴ ἐν — — — οὐ πιστεύω* laſſen es an ſich zweifelhaft, ob ſie einen Zweifel an der Wahrheit einzelner Lehren des Evangeliums enthalten, oder bloß den Grund für den Glauben an das Evangelium — die Uebereinſtimmung mit dem alt. Teſt. — angeben ſollen. Indem die Gegner des Ignatius mit den Worten *ὅτι προκεῖται* bezeugen, daß ſie in die Wahrheit der evangel. Lehren keinen Zweifel ſetzten, ſprachen ſie damit ſelbſt aus, daß ſie jene Behauptung nur in jenem zweiten Sinn verſtanden wiſſen wollen.

der Grund unſeres Glaubens an das Evangelium die Uebereinſtimmung mit dem alt. Teſt. iſt. Darauf entgegnet Ignatius, nicht das alte Teſt., ſondern Chriſtus ſelbſt iſt nur der Grund meines Glaubens an das Evangelium, nicht auf den altteſt. Weiſſagungen beruht der Beweis für die Wahrheit des Chriſtenthums, dieſes trägt vielmehr in ſich ſelbſt die Gewährleiſtung für ſeine Wahrheit [58]). Das Verfahren der Gegner bezeichnet Ignatius als ein handwerksmäßiges (*κατ' ἐριθείαν*) im Gegenſatz zu dem ſeinigen, einem *πράσσειν κατὰ Χριστομαθίαν*. Wie ſehr die von Ignatius gerügte Anſicht mit der ganzen Anſchauung des Ebionitismus übereinſtimmt, werden wir ſpäterhin (§. 7.) erkennen.

2. Stellung der Kirche dem Ebionitismus gegenüber.

Wenn wir in den Schriften des Barnabas und Ignatius die ebionitiſche Anſchauung nur in allgemeinen, unbeſtimmten Zügen geſchildert finden, da der Ebionitismus erſt ſpäter als beſtimmte, ausgeprägte Erſcheinung auftrat, ſo begegnen uns die beiden Arten der judaiſirenden Chriſten, die Nazaräer und Ebioniten zuerſt, obwohl ohne Nennung ihres Namens, beſtimmt nach ihrer Eigenthümlichkeit und gegenſeitigen Verſchiedenheit geſchildert bei Juſtin dem Märtyrer. In ſeinem wohl bald nach dem J. 139. verfaßten Dialog mit dem Juden Tryphon unterſcheidet er zwei Claſſen judaiſirender Chriſten, einerſeits ſolche, welche das Geſetz nur für ſich beobachteten, ohne deſſen abſolute Gültigkeit zu behaupten — die ſpäter ſ. g. Nazaräer — anderſeits die, welche nur diejenigen als chriſtliche Brüder anerkennen wollten, welche ſich ebenfalls zur Uebernahme des Ge-

58) Wie dieſe Faſſung im Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden, wo der Judaismus bekämpft wird, wohlbegründet iſt, ſo wird ſie auch durch das Nachfolgende beſtätigt. Zur Rechtfertigung der behaupteten Autonomie des Chriſtenthums weiſet Ignatius im Folgenden darauf hin, wie auch die Gerechten des alt. Teſt., Abraham, Iſaak, Jakob u. ſ. w., in Chriſto das Leben gefunden hätten, und wie die Bedeutung der Propheten darin beſtanden, auf Chriſtum vorzubereiten, — ganz ähnlich wie er im Brief an die Magneſier die Warnung vor der jüdiſchen Lebensweiſe dadurch unterſtützt, daß er zeigt, wie auch die Propheten *κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν* gelebt hätten.

ſetzes verſtehn wollten — die Ebioniten [59]). Auf dieſe Letztern ſind unzweifelhaft die bald darauf folgenden Worte zu beziehn [60]): Es gibt Chriſten, die bekennen, daß Jeſus der Chriſtus iſt, ihn aber für einen bloßen von Menſchen abſtammenden Menſchen halten, mit dem ſich erſt bei der Taufe eine höhere Kraft verbunden habe [61]).

Ueber die erſtere Claſſe, die Nazaräer, urtheilt Juſtin milde. Wie es mir erſcheint, ſagt er, wird ein ſolcher gerettet werden, wobei er jedoch nicht verſchweigt, daß Manche anderer Anſicht waren und auch mit ſolchen keine Gemeinſchaft haben wollten. Dieſe gelten ihm aber, wenn gleich als ſchwache, doch als chriſtliche Mitbrüder. In einem ganz andern Licht erſcheint ihm dagegen die zweite Partei der judaiſirenden Chriſten, die Ebioniten. Ungeachtet er gegen ihre chriſtologiſchen Anſichten nichts weiter bemerkt als: «ich ſtimme nicht überein», ſo will er ſie doch wegen ihrer Anſicht von der abſoluten Verbindlichkeit des Geſetzes, die nothwendig den Glauben an Chriſtum beeinträchtigen müſſe, nicht als chriſtliche Brüder angeſehn wiſſen [62]).

Entſchieden betrachtet auch *Irenäus* die Ebioniten als Häretiker, wie aus den Stellen adv. haer. III, 11. u. IV, 33. hervorgeht. In der erſtern Stelle behauptet er, daß ſelbſt die Häretiker das Anſehn der kan. Evangelien beſtätigten. Darauf fährt er fort: Ebionaei etenim eo evangelio, quod est secundum Matthaeum, solo utentes ex illo ipso convincuntur non recte praesumentes de domino. Marcion autem etc., wodurch offenbar die Ebioniten ebenſo wie Marcion und die nachher Genannten als Häretiker bezeichnet werden. Und wenn er in der zweiten Stelle ausführt, Gott werde die Heiden, die ungläubigen Juden, den Marcion, die Valentinianer u. a. richten, und dann in derſelben Weiſe, wie er vorhin geſagt hatte judicabit autem et eos, qui sunt a Valentino omnes, fortfährt: **judicabit autem et Ebionitas**, ſo

59) Die ganze Stelle ſiehe im Anhang Nr. 1.

60) Vergl. Anhang Anm. 2.

61) Vergl. über dieſe Stelle §. 7.

62) *ὁμοίως καὶ τούτους οὐκ ἀποδέχομαι*, die Erklärung dieſer bisher, wie es mir ſcheint, immer mißverſtandenen Worte ſiehe im Anhang Anm. 1.

ſtellt er damit die Ebioniten unläugbar in Eine Reihe mit dem Valentin, dem Marcion u. a. — Tertullian nennt de praescript. adv. haer. c. 33. die Ebioniten ebenſo wie die Marcioniten Antichriſten und ſpricht in demſelben Cap. von einer Häreſie des Ebion[63]). Der Verfaſſer des appendix zu Tert. Präſcriptionen c. 48. nennt den Ebion einen Nachfolger des Cerinth, den er vorher als Häretiker bezeichnet hatte.

Wenn die milde Denkungsart des Origenes ihn auch geneigt machte, die Ebioniten nur als ſchwache Brüder anzuſehn[64]), ſo konnte er ſich doch der Betrachtungsweiſe ſeiner Zeit, die in den Ebioniten Häretiker erblickte, nicht ganz entziehn. In der 17ten Homilie über den Lukas (nach der Ausg. von Delarue, Parisiis 1733—59. tom. III. p. 952.) ſtellt er die Ebioniten mit den Marcioniten zuſammen, an denen ſich bewähre, daß Chriſtus das Zeichen ſei, dem widerſprochen wird (Luk. II, 34.), im Commentar zum Römerbrief (tom. IV. p. 515.) bezeichnet er den Marcion und Ebion als ſolche, die den kathol. Glauben corrumpirten, und behauptet in ſeiner Auslegung des Johannes, XXXII, 9. (tom. IV, p. 429.), daß den Ebioniten das Nothwendigſte zum vollen Glauben mangele und ſie ſich wenig von den ungläubigen Juden unterſchieden, in Matth. XI, 12. (tom. III. p. 494.). Beſtimmt ſondert er im fünften Buch gegen Celſus c. 61. (tom. I. p. 624 seq.), dem Vorwurf des Celſus, der den Chriſten ihre Uneinigkeit entgegengehalten hatte, zu begegnen, zuerſt die Gnoſtiker, dann die Ebioniten von der Kirche. Und im 65ſten Cap. deſſelben Buchs (tom. I. p. 628.), wie in ſeiner Erklärung des Briefs an Titus (tom. IV. p. 695.)[65]), nennt er die Ebioniten Häretiker

---

63) Ausdrücklich hatte er im Anfang der Schrift Cap. 5. die Häreſien von den schismata und dissensiones geſchieden und die erſteren als das Aergere dargeſtellt, ſo daß die Annahme unſtatthaft iſt, Tertullian habe hier das Wort haeresis in der weitern Bedeutung, wonach es die schismata mit umfaßt, genommen.

64) Origenes vergleicht (in Matth. XVI, 12. tom. III. p. 733. nach der Ausgabe von Delarue) die Ebioniten mit jenen Blinden (Matth. 20, 30 ff.), die den Herrn als Sohn Davids anriefen und von ihm geheilt wurden.

65) Vergl. des Pamphilus apologia pro Origene in Gallandi's bibl. patr. tom. IV. p. 12.

ſetzes verſtehn wollten — die Ebioniten [59]). Auf dieſe Letztern ſind unzweifelhaft die bald darauf folgenden Worte zu beziehn [60]): Es gibt Chriſten, die bekennen, daß Jeſus der Chriſtus iſt, ihn aber für einen bloßen von Menſchen abſtammenden Menſchen halten, mit dem ſich erſt bei der Taufe eine höhere Kraft verbunden habe [61]).

Ueber die erſtere Claſſe, die Nazaräer, urtheilt Juſtin milde. Wie es mir erſcheint, ſagt er, wird ein ſolcher gerettet werden, wobei er jedoch nicht verſchweigt, daß Manche anderer Anſicht waren und auch mit ſolchen keine Gemeinſchaft haben wollten. Dieſe gelten ihm aber, wenn gleich als ſchwache, doch als chriſtliche Mitbrüder. In einem ganz andern Licht erſcheint ihm dagegen die zweite Partei der judaiſirenden Chriſten, die Ebioniten. Ungeachtet er gegen ihre chriſtologiſchen Anſichten nichts weiter bemerkt als: «ich ſtimme nicht überein», ſo will er ſie doch wegen ihrer Anſicht von der abſoluten Verbindlichkeit des Geſetzes, die nothwendig den Glauben an Chriſtum beeinträchtigen müſſe, nicht als chriſtliche Brüder angeſehn wiſſen [62]).

Entſchieden betrachtet auch Irenäus die Ebioniten als Häretiker, wie aus den Stellen **adv. haer. III, 11. u. IV, 33.** hervorgeht. In der erſtern Stelle behauptet er, daß ſelbſt die Häretiker das Anſehn der kan. Evangelien beſtätigten. Darauf fährt er fort: **Ebionaei etenim eo evangelio, quod est secundum Matthaeum, solo utentes ex illo ipso convincuntur non recte praesumentes de domino. Marcion autem etc.**, wodurch offenbar die Ebioniten ebenſo wie Marcion und die nachher Genannten als Häretiker bezeichnet werden. Und wenn er in der zweiten Stelle ausführt, Gott werde die Heiden, die ungläubigen Juden, den Marcion, die Valentinianer u. a. richten, und dann in derſelben Weiſe, wie er vorhin geſagt hatte **judicabit autem et eos, qui sunt a Valentino omnes**, fortfährt: **judicabit autem et Ebionitas**, ſo

---

59) Die ganze Stelle ſiehe im Anhang Nr. 1.

60) Vergl. Anhang Anm. 2.

61) Vergl. über dieſe Stelle §. 7.

62) *ὁμοίως καὶ τούτους οὐκ ἀποδέχομαι*, die Erklärung dieſer bisher, wie es mir ſcheint, immer mißverſtandenen Worte ſiehe im Anhang Anm. 1.

ſtellt er damit die Ebioniten unläugbar in Eine Reihe mit dem Valentin, dem Marcion u. a. — Tertullian nennt de praescript. adv. haer. c. 33. die Ebioniten ebenſo wie die Marcioniten Antichriſten und ſpricht in demſelben Cap. von einer Häreſie des Ebion[63]). Der Verfaſſer des appendix zu Tert. Präſcriptionen c. 48. nennt den Ebion einen Nachfolger des Cerinth, den er vorher als Häretiker bezeichnet hatte.

Wenn die milde Denkungsart des Origenes ihn auch geneigt machte, die Ebioniten nur als ſchwache Brüder anzuſehn[64]), ſo konnte er ſich doch der Betrachtungsweiſe ſeiner Zeit, die in den Ebioniten Häretiker erblickte, nicht ganz entziehn. In der 17ten Homilie über den Lukas (nach der Ausg. von Delarue, Parisiis 1733—59. tom. III. p. 952.) ſtellt er die Ebioniten mit den Marcioniten zuſammen, an denen ſich bewähre, daß Chriſtus das Zeichen ſei, dem widerſprochen wird (Luk. II, 34.), im Commentar zum Römerbrief (tom. IV. p. 515.) bezeichnet er den Marcion und Ebion als ſolche, die den kathol. Glauben corrumpirten, und behauptet in ſeiner Auslegung des Johannes, XXXII, 9. (tom. IV, p. 429.), daß den Ebioniten das Nothwendigſte zum vollen Glauben mangele und ſie ſich wenig von den ungläubigen Juden unterſchieden, in Matth. XI, 12. (tom. III. p. 494.). Beſtimmt ſondert er im fünften Buch gegen Celſus c. 61. (tom. I. p. 624 seq.), dem Vorwurf des Celſus, der den Chriſten ihre Uneinigkeit entgegengehalten hatte, zu begegnen, zuerſt die Gnoſtiker, dann die Ebioniten von der Kirche. Und im 65ſten Cap. deſſelben Buchs (tom. I. p. 628.), wie in ſeiner Erklärung des Briefs an Titus (tom. IV. p. 695.)[65]), nennt er die Ebioniten Häretiker

63) Ausdrücklich hatte er im Anfang der Schrift Cap. 5. die Häreſien von den schismata und dissensiones geſchieden und die erſteren als das Aergere dargeſtellt, ſo daß die Annahme unſtatthaft iſt, Tertullian habe hier das Wort haeresis in der weitern Bedeutung, wonach es die schismata mit umfaßt, genommen.

64) Origenes vergleicht (in Matth. XVI, 12. tom. III. p. 733. nach der Ausgabe von Delarue) die Ebioniten mit jenen Blinden (Matth. 20, 30 ff.), die den Herrn als Sohn Davids anriefen und von ihm geheilt wurden.

65) Vergl. des Pamphilus apologia pro Origene in Gallandi's bibl. patr. tom. IV. p. 12.

und zwar in der engern Bedeutung, wie daraus hervorgeht, daß er in der letztern Stelle etwas weiterhin die Frage aufwirft, ob die Montaniſten als Häretiker oder Schismatiker anzuſehn ſeien. — Auch Novatian betrachtet die Ebioniten als Häretiker. In ſeiner Schrift de trinitate [66]) redet er ſehr häufig von ſolchen Häretikern, die Chriſtum für einen bloßen Menſchen hielten. Daß er hierbei vorzugsweiſe die Ebioniten im Sinne hat, dürfte man nicht mit Unrecht aus einer Stelle ſchließen, wo er dieſelben die Erben der ungläubigen Juden nennt [67]). Cyprian (epist. 73.) nennt die Anthropianer d. h. die Ebioniten (vergl. §. 6.) haereticorum pestes et gladios ac venena subvertendae veritatis. Die apoſt. Conſtitutionen, lib. VI, 6., rechnen die Ebioniten zu den jüdiſchen Häreſien [68]). Victorin von Patavium [69]) bezeichnet den Valentin, Cerinth und Ebion als aus der Schule des Satan hervorgegangen. Methodius behauptet, die Häretiker hätten über eine der drei Perſonen der Trinität geirrt; hinſichtlich des Vaters Sabellius, des Sohns einerſeits die Artemoniten, anderſeits die Doketen, des h. Geiſtes die Ebioniten (symposion orat. VIII. c. 10.). Der alex. Biſchof Alexander [70a]) führt die Ebioniten, Artemoniten und Paulus von Samoſata, als Vorläufer der arian. Ketzerei an, Lactanz (instit. lib. IV. c. 30.) behauptet, daß die Montaniſten, Novatianer, Valentinianer, Marcioniten und Anthropianer (Ebioniten) keine Chriſten [70b]) und Glieder der

66) In Gallandi's bibl. patr. tom. III. von p. 287. an, auch in der Ausgabe des Tertullian Basileae 1562. Vergl. daſelbſt p. 606. 608—14. 619. 21. u. öfter.

67) l. l. p. 619. Judaei haeredes sibi haereticos istos reddiderunt.

68) Ueber die Zeit der Abfaſſung vergl. Krabbe, apoſt. Conſtit. S. 123 f. Ich glaube übrigens mit Rothe, die Anfänge S. 545 f., daß die ganze Stelle über die Ebioniten ein ſpäterer Zuſatz iſt.

69) Scholia in apocalypsin c. XI. (Gallandi, bibl. patr. tom. IV. p. 59.). Ueber die Frage nach der Aechtheit vergl. Bleek, Hebräerbrief I. S. 179 f.

70 a) Im erſten Briefe über die arianiſche Häreſie in Gallandi, bibl. patr. tom. IV. p. 441 seqq. Vergl. daſelbſt p. 446.

70 b) Dem Grundſatz des Tertullian, praescr. c. 37. gemäß: si haeretici sunt, christiani esse non possunt.

kath. Kirche ſeien, Euſebius von Cäſarea ſpricht von einer αἵρεσις τῶν Ἐβιωναίων, h. e. VI, 17. u. demonst. evang. lib. VII., nach der Ausg. Colon. 1688. p. 316., Optatus von Mileve[71]) und Pacianus von Barcelona[72]) gleichfalls. Philaſtrius führt in ſeiner Schrift de haeresibus die Ebioniten als die 37ſte Ketzerei auf[73]), das Chronikon Paſchale, deſſen erſter Theil nach der Mitte des 4ten Jahrh. verfaßt iſt, ſpricht gleichfalls von einer Häreſie der Ebioniten[74]).

Darnach mag die Behauptung gewürdigt werden, daß Epiphanius der Erſte geweſen ſei, der die Ebioniten zu Ketzern geſtempelt habe. Sie galten vielmehr von Anfang an als ſolche, und richtig iſt es, was Hieronymus epist. 112. ad August. (tom. I. p. 746.) von ihnen bemerkt, a patribus anathematizati sunt. Freilich mit ſo ſchwarzen Farben als Epiphanius hatte vor ihm Niemand die Ebioniten geſchildert.

§. 5.

Die Nazaräer.

Wir wenden uns, ehe wir die Unterſuchungen über die Ebioniten weiter verfolgen, zu der nahe verwandten Secte der Nazaräer, auf welche wir ſchon in der bisherigen Entwicklung mehrere Mal geführt ſind. Und zwar haben wir es zunächſt mit der Frage zu thun, ob wir überhaupt von einer beſondern Partei der Nazaräer neben den Ebioniten reden dürfen.

Während die älteſten Kirchenhiſtoriker beide Parteien auseinanderhalten[1]), ging ihre Identificirung zuerſt von ſolchen

71) De schismate Donatistarum lib. IV. c. 5. (in Gallandi, bibl. patr. tom. V. p. 462—506. vergl. daſelbſt p. 487. Lib. I. c. 10 seq. hatte Optatus den Unterſchied von Häretikern und Schismatikern entwickelt.

72) Epistola I. ad Sympronianum c. 1. (Gallandi, tom. VII. p. 257.).

73) Als die 9te Häreſie nach Chriſto.

74) Nach der Ausg. von Du Fresne, Venetiis 1729. p. 202.

1) So Wimpina, sectae et errores etc., Francofurti 1528. p. 36. 46., Lutzenburg, die magdeb. Centuriatoren, Baronius, Petreus (die Schriften ſ. i. d. Litter.), Hugo Grotius, annotationes in libros evangel., Amstel. 1641. p. 6., J. H. Hottinger, hist. eccl. pars I., Tiguri 1651. p. 45 seqq. u. a.

aus, welche die Ebioniten dadurch aus der Zahl der Häretiker retten wollten, daß ſie der ganzen Kirche ebionitiſche Anſichten aufbürdeten, von Zwicker und Toland [2]). Allein gegen jenen hatte Bull [3]), gegen dieſen Mosheim [4]) das Irrige dieſer Annahme ſo ſchlagend nachgewieſen, daß ſelbſt die ſcharfſinnige Vertheidigung ihrer Identität durch Rhenferd [5]) derſelben nur wenig Beifall zu verſchaffen vermochte. Bis über die Mitte des 18ten Jahrh. hinaus ſtehen die Verſuche, beide zu identificiren, vereinzelt da [6]), erſt ſeit Semler werden ſie häufi-

---

2) Vergl. §. 2.

3) In ſeinem judicium etc. p. 21 seqq.

4) Vindiciae etc. p. 86—117.

5) Vergl. S. 366. Anm. 10.

6) Während Rechenberg (compend. hist. eccl., Gothae 1665. p. 204.), Curcelläus, Huetius, Rich. Simon, Ittig, Bull, Fleury, Tillemont, Kortholt, Nat. Alexander, Spanheim, J. Basnage, Cozza, Weismann, Pfaff, Heinſius, Lequien, Buddeus, Beauſobre, J. G. Carpzow (apparatus historico-criticus antiquitatum sacri codicis, Francof. et Lips. 1748. p. 164.), Jablonski, Graveſon, Cramer, Holberg, Ch. W. F. Walch in den früher angezogenen Schriften Ebioniten und Nazaräer als zwei verſchiedene Secten betrachten, behaupten ihre Identität in dem bezeichneten Zeitraum außer Zwicker, Toland, Rhenferd, nur Sandius (nucleus etc. nach der 2ten Ausg. p. 4.), Grabe (spicilegium l. p. 15.) und Lange (histor. eccl., Halle 1722. p. 357.). Zweifelhaft erklärt ſich J. G. Walch (hist. eccl. p. 507 sqq.). Auch Clericus identificirt Nazaräer und Ebioniten, hat aber das Eigenthümliche, daß er zwiſchen priores und posteriores Nazaraei sive Ebionitae unterſcheidet (vergl. die Litt. S. 29.). Dieſe Unterſcheidung beruht jedoch bloß auf einem Mißverſtand einer Stelle des Nicephorus Calliſti. Im 13ten Cap. des 3ten Buchs ſeiner Kirchengeſchichte ſteht *'Εβιωναίους τούτους οἱ πρὸ ἡμῶν ὠνόμασαν.* — Durch die lateiniſche Ueberſetzung des *οἱ πρὸ ἡμῶν* mit majores hat Huetius ſich täuſchen laſſen, indem er majores als Accuſativ faßt und mit Ebionaeos verbindet. So findet er denn in dieſer Stelle die Unterſcheidung der majores oder priores, und der minores oder posteriores Ebionaei (in ſeinen Anmerk. zum Origenes comment. in Matth. tom. XVII, 12., vergl. die Ausg. von Delarue III. 733.). Ebenſo Maſſuet und Bull. Indem dieſe Männer die Nazaräer von den Ebioniten trennen, kommen ſie ſo zu der richtigen Annahme einer doppelten Geſtaltung des Ebionitismus (vergl. die Litt. S. 28 f.). Aus derſelben Quelle floß ohne Zweifel auch die Unterſcheidung des Clericus zwiſchen Ebionitae priores und posteriores. Indem er nun die Nazaräer mit den Ebioniten identificirt, kommt er auf dieſe Weiſe zu je-

ger [7]), obſchon ſich noch immer die Mehrzahl dagegen erklärte [8]). Seitdem aber Gieſeler in der Abhandlung üb. Naz. und Ebion. die Verſchiedenheit mit ſchlagenden Gründen nachwies, iſt dieſelbe von den neueſten Forſchern faſt einſtimmig [9]) geltend gemacht, — daß mit vollem Recht, darüber kann die Beachtung, wie alle Väter von beiden als von zwei verſchiedenen Secten reden [10]), wie ſie beiden einen verſchiedenen dog-

---

ner ſonderbaren Annahme von einer frühern und ſpätern Claſſe der Ebioniten oder Nazaräer.

7) So Semler (außer ſeiner Dogmengeſchichte I. S. 210. vergl. ſeine histor. eccles. tom. I., Halae 1767. p. 46.), Stroth, Leſſing (neue Hypotheſe über die Evang., Wolfenbüttel 1778.), Prieſtley, Löffler, Martini, Gaab (über die Parteien, mit denen die Chriſten in den erſten 3 Jahrh. zu ſtreiten hatten, Tüb. 1801. S. 3.), Stäudlin, Münſcher (obwohl dieſer ſich nicht beſtimmt entſcheidet), Danz, Eichhorn, Auguſti (der ſich in ſeinen Denkwürdigkeiten aus der chriſtl. Archäologie entſchieden für die Identität, ſchwankend dagegen in ſeiner Dogmengeſchichte erklärt). — Die Schriften ſiehe in der Litter. u. zum Theil §. 2.

8) So Baumgarten, Döderlein, Schröckh, Cotta, Herder (Briefe zweier Jünger Jeſu 1775.), J. D. Michaelis, Starck, Ulrich Schmid (examen integritatis duorum primorum capp. evangel. Matth. sect. I. in den comment. theol. von Velthuſen und Ruperti vol. I., Lips. 1794. p. 346.), Roſenmüller, Kleuker, Storr, Nitzſch, Bertholdt (Einl. ins a. u. n. Teſt., III. Erlang. 1813. S. 1202.), de Wette.

9) Nur Lange (die Judenchriſten u. ſ. w. S. 23.), Schultheß (Annalen 1828. S. 264. 68. wie in ſeinen symbolis), Lentz (Dogmengeſchichte, I. Helmſtädt 1834. S. 90.) und Schleiermacher (Kirchengeſch., herausg. v. Bonnell, Berl. 1840. S. 80.) haben in der neueſten Zeit die Identität der Nazaräer und Ebioniten behauptet.

10) Schon Juſtin hält die Nazaräer und Ebioniten beſtimmt auseinander (vergl. §. 4.). Dann begegnen uns die Nazaräer zuerſt wieder bei Epiphanius und Hieronymus. Beide trennen ſie entſchieden von den Ebioniten, der Erſtere ſpricht in der 29ſten Häreſie von den Nazaräern, in der 30ſten von den Ebioniten; auch der Letztere, der nicht allein durch einen längern Aufenthalt in jenen Gegenden, wo die Nazaräer lebten, ſondern auch durch perſönliche Bekanntſchaft mit ihnen in den Stand geſetzt war, ſichere Nachrichten über ſie einzuziehn, redet, obſchon er öfter auf ihre Verwandſchaft hinweiſet, doch immer von beiden als von zwei verſchiedenen Secten, auch in jener Stelle, auf die man ſich zum Erweis ihrer Identität berufen hat, epist. 112. ad August. c. 13. Si hoc verum est, in Cerinthi et Ebionis haeresin delabimur, qui credentes in Christo propter hoc solum a patribus anathematizati sunt,

matiſchen Charakter beilegen [11]), endlich der Umſtand, daß beide zwei verſchiedene Recenſionen des Evangeliums nach den Hebräern gebrauchten [12]), nicht zweifelhaft laſſen.

I. Zeit der Entſtehung der Nazaräer, Namen, Aufenthaltsort.

Wir haben ſchon am Schluſſe von §. 3. geſehen, wie der Uebertritt eines Theils der Judenchriſten zu den Heidenchriſten unter Hadrian die Veranlaſſung gab, daß der andere Theil, welcher jener Vereinigung widerſtand, ſich in zwei verſchiedene Secten ſpaltete; die Einen behaupteten die abſolute

---

quod legis ceremonias Christi evangelio miscuerunt. — — Quid dicam de Ebionitis, qui Christianos esse se simulant? Usque hodie per totas Orientis synagogas inter Judaeos haeresis est, quae dicitur Minaeorum et a Pharisaeis nunc usque damnatur, quos vulgo Nazaraeos nuncupant etc. Hier meint Rhenferd l. l. nemini dubium esse potest, quin Ebionitas per Nazaraeos describat. Allein grade dieſe Stelle ſpricht entſchieden die Verſchiedenheit der Nazaräer und Ebioniten aus. Hieronymus will die Anſicht des Auguſtin, die er im Vorhergehenden ſo angibt: ut post evangelium Christi bene faciant Judaei credentes, si legis mandata custodiant, dadurch widerlegen, daß er zeigt, wie ſie der Grund für eine beſtehende Häreſie ſei. Er führt zuerſt die Cerinthianer und Ebioniten an. Dies war aber zu viel geſagt, die Ebioniten hatten außer ihrer Anſicht vom Geſetz noch andere Irrthümer, auch machten ſie ja die Nothwendigkeit der Geſetzesbeobachtung auch für die Heidenchriſten geltend. Deshalb lenkt Hieronymus mit den Worten, quid dicam etc. ein und ſtellt die Anſicht Auguſtin's mit der der nazaräiſchen Secte, welche nur von den Judaei credentes das Geſetz beobachtet wiſſen wollte, zuſammen (vergl. beſonders Gieſeler, über Naz. und Ebion. S. 283.). So geht denn auch aus dieſer Stelle die Verſchiedenheit der Nazaräer von den Ebioniten unwiderſprechlich hervor. — Auch Auguſtin trennt beide in einem Briefe an Hieron. (unter den Werken des Letztern tom. I. p. 769. epist. 116. c. 15.) non jam in haeresin Ebionis, vel eorum, quos vulgo Nazaraeos nuncupant, delabimur, wie in ſeiner Schrift de haeresibus, wo er c. 9. von den Nazaräern, c. 10. von den Ebioniten handelt. Ebenſo auch Theodoret h. f. II, 1. 2.; und wenn öfter behauptet iſt, daß ſeine Nazaräer die Ebioniten ſind, ſo werden wir dies ſpäter (Anm. 32.) als unrichtig erkennen.

11) Wie aus der ſpäterhin zu gebenden Darſtellung des nazar. u. ebion. Lehrbegriffs erhellen wird.

12) Was durch die neueſten Unterſuchungen außer allem Zweifel geſetzt iſt.

Gültigkeit des Geſetzes, die Ebioniten, die Andern wollten daſſelbe nur für ſich beobachten, unſere Nazaräer. So fällt in das Jahr 136 auch die Entſtehung der Nazaräerſecte [13]). Hiermit ſtimmt auch der Umſtand überein, daß wir dieſelbe nach ihrer Eigenthümlichkeit und Verſchiedenheit von den Ebioniten zuerſt bei Juſtin dem Märtyrer bald nach dem J. 139. geſchildert finden [14]). Bis gegen das Ende des 4ten Jahrh. treffen wir auf keine weitern Spuren. Zwar hat man vielfach geglaubt, daß ſie bis dahin unter dem Namen Ebioniten mitbegriffen worden ſeien, allein mit Unrecht, wie wir ſpäter (§. 7.) ſehn werden. In der That darf uns auch nicht befremden, daß ſie lange Zeit hindurch unbeachtet blieben. Der gewaltige Kampf mit dem Gnoſticismus hatte zur Folge, daß man ſich weniger um die judenchriſtlichen Secten kümmerte, und wenn man dieſelben beachtete, ſo hielt man ſich mehr an die Ebioniten, nicht allein, weil dieſe weiter verbreitet und zahlreicher waren, ſondern beſonders, weil ſie ſich von der geltenden Lehre mehr entfernten. — Das Urtheil über die Nazaräer war bis zum Ende des 4ten Jahrh. getheilt. Das Schwanken, welches ſich ſchon zu Juſtins Zeit hierin zeigte [15]), machte ſich auch noch am Ende des 4ten Jahrh. bemerkbar. Ein Epipha-

---

13) Bei der Frage nach der Zeit der Entſtehung handelt es ſich nicht darum, ſeit welcher Zeit es Judenchriſten von der Eigenthümlichkeit der Nazaräer gegeben, ſondern von welchem Zeitpunkt an dieſe eine beſondere Partei neben der kathol. Kirche und den übrigen Judenchriſten gebildet haben. Dies war erſt möglich, als ein Theil der Judenchriſten ſich mit den Heidenchriſten vereinigte und ein anderer im Gegenſatz zu dieſen die judaiſirenden Elemente recht ſtark hervortreten ließ, d. h. als der Ebionitismus entſtanden iſt. Erſt von dieſem Zeitpunkt konnten die milderen Judenchriſten als beſondere Partei erſcheinen.

Zu bemerken iſt, daß Mosheim (und nach ihm Maſch, Grundſprache des Matthäus, Halle 1755.) die Entſtehung der Nazaräer erſt ins 4te Jahrh. ſetzt. Vergl. ſeine vindiciae p. 141 seqq. In ſeinen instit. majores i. J. 1739. p. 466. nimmt er freilich dieſe Anſicht zurück, trägt ſie aber 1753 in den commentarii de rebus etc. p. 238 seqq. aufs Neue wieder vor. Irriger Weiſe iſt oft behauptet worden, daß Mosheim dieſe Anſicht ſpäterhin ſelbſt aufgegeben habe.

14) Vergl. §. 4. II. 2.

15) Vergl. §. 4.

nius konnte ſie freilich nur als Ketzer betrachten, aber daß dieſes Urtheil keineswegs allgemein war, dafür zeugt das nähere perſönliche Verhältniß, in dem der für den Ruf ſeiner Orthodorie ſo beſorgte Hieronymus zu ihnen ſtand [16]), wie der Umſtand, daß er die Nazaräer nie in der Reihe der Ketzer mit aufführt [17]), endlich die milde Weiſe, mit der er überall von ihnen redet. Von dieſer Zeit an ward jedoch die Betrachtung der Nazaräer als einer häretiſchen Secte ganz allgemein.

Was ihren Namen anbelangt, ſo iſt bekannt, daß der Beiname, welchen Chriſtus im n. Teſt. führt [18]), *Ναζωραῖος* und *Ναζαρηνός*, auf die erſten Bekenner des Herrn überging, die nach Act. XXIV, 5. und der Verſicherung des Epiphanius h. XXIX, 1. *Ναζωραῖοι*, nach Tertullian adv. Marc. IV, 9. Nazareni, nach Hieronymus de loc. hebr. [19]) Nazaraei genannt wurden. Als nun aber der Chriſtenname für die Bekenner des Herrn gewöhnlich, und der ſtrengern judaiſirenden Partei die Benennung Ebioniten gegeben ward, da ward der Name Nazaräer auf unſere Secte beſchränkt. Und zwar kommt er in jener dreifachen Form vor, bei Epiphanius und Theodoret *Ναζωραῖοι*, bei Hieronymus und Auguſtin bald

---

16) Er hatte nicht allein von den Nazaräern die Erlaubniß erhalten, ihr Evangelium abzuſchreiben (de script. eccl. c. 3.), ſondern ſich auch vielfach mit ihnen über die Erklärung einzelner altteſt. Stellen unterredet, wie aus ſeinen Commentaren zum alt. Teſt. hervorgeht, und ſtand auch ſonſt noch mannigfach mit ihnen in Berührung. Vergl. ſeinen Commentar zum Matth. c. 27.

17) Nie erwähnt Hieronymus da der Nazaräer, wo er die Reihe der Ketzer aufführt, während die Ebioniten mehrere Male unter denſelben angetroffen werden. Vergl. adv. Lucifer. c. 23. (tom. II. p. 197.) und ſeinen Commentar zum Brief an Titus c. 3. (tom. VII. p. 737.). Wenn er in der aus dem Brief an Auguſtin angeführten Stelle von einer haeresis Nazaraeorum ſpricht, ſo hat er hier ein beſonderes Intereſſe, die Anſichten der Nazaräer als recht verwerflich darzuſtellen. Vergl. die Anm. 10. gegebene Erklärung.

18) Von der Stadt Nazareth, die urſprünglich נְצָר hieß. Vergl. Hengſtenberg's Chriſtologie II. 1. S. 1 ff., ebenfalls Olshauſens bibl. Commentar. I. 3te Ausg. S. 75 f.

19) tom. III. p. 255. Im griech. Original des Euſebius ſtand *Ναζαρηνοί*.

Nazaraei, bald Nazareni [20]). — Zu unterſcheiden ſind ſie von den jüdiſchen Naſiräern (4 Moſ. VI.) und der angeblichen vorchriſtl. jüdiſchen Häreſie der Naſaräer, wie Epiphanius, oder Nazaräer, wie Philaſtrius ſie nennt [21]).

Die Nazaräer lebten nach dem Bericht des Epiphanius und Hieronymus in der Dekapolis, beſonders bei Pella, in Gobah, im Lande Baſan, beſonders aber zu Beröa in Syrien [22]). Hier, wo griechiſche Sprache und Bildung keinen Eingang fand, lebten ſie mitten unter Juden — obwohl keineswegs in kirchlicher Gemeinſchaft mit dieſen, wie in Folge eines Mißverſtändniſſes einer Stelle im Hieronymus behauptet iſt [23]), — in völliger Abgeſchiedenheit von den heidenchriſtlichen Gemeinden, bedienten ſich der ſyrochaldäiſchen Sprache und hatten ein Evangelium, welches nach dem Zeugniß des Hieronymus chaldaico quidem syroque sermone sed hebraicis litteris geſchrieben war [24]), — eine Recenſion des ſ. g. Evan-

---

20) Unhaltbar iſt alſo die Behauptung Mangey's (Th. Mangey remarks upon Nazarenus, Lond. 1718. cap. II. p. 9.), die Mosheim's Beifall hat (vindiciae p. 127.), daß die erſten Chriſten Nazarener, die ſpätere Secte Nazaräer genannt worden ſei.

21) Epiphanius in der 18ten Häreſie. Vergl. damit haer. XXIX, 6., Philaſtrius catalogus eorum, qui ante adventum Christi haereseos arguuntur, haer. VIII. Ohne Zweifel haben beide aus den jüdiſchen Naſiräern eine ſolche vorchriſtl. Ketzerei der Nazaräer oder Naſaräer gemacht, wie denn das hebräiſche נָזִיר auf griechiſch *Ναζιραῖος*, *Ναζαραῖος* und *Ναζηραῖος* heißt. Bemerkenswerth iſt jedoch, daß die Beſchreibung des Philaſtrius und Epiphanius keineswegs ganz zuſammentrifft.

Nach Auguſtin, contra Cresconium I, 31. und contra Faustum XIX, 4. u. 18. (in der letzten Stelle wird dies von Fauſtus bezeugt) nannten Einige die Nazaräer Symmachianer. Allein dies beruht offenbar auf einer Verwechslung mit den Ebioniten, die dieſen Namen führten (vergl. §. 6.), wie aus der Stelle contra Faustum XIX, 18. recht erſichtlich iſt. — — In ea perversitate manserunt, ut et gentes cogerent judaizare. Ji sunt, quos Faustus Symmachianorum vel Nazaraeorum nomine commemoravit. Denn das gentes cogere judaizare kam nur den Ebioniten, nicht den Nazaräern zu. Auch ſcheint Auguſtin ſelbſt es nicht gebilligt zu haben, daß die Nazaräer ſo genannt werden.

22) Epiph. h. XXIX, 7., Hieron. de vir. illust. c. 3.

23) Vergl. Anm. 28.

24) Contra Pelag. III, 2. — daß die Nazaräer außer dieſem Evan-

nius konnte ſie freilich nur als Ketzer betrachten, aber daß dieſes Urtheil keineswegs allgemein war, dafür zeugt das nähere perſönliche Verhältniß, in dem der für den Ruf ſeiner Orthodoxie ſo beſorgte Hieronymus zu ihnen ſtand [16]), wie der Umſtand, daß er die Nazaräer nie in der Reihe der Ketzer mit aufführt [17]), endlich die milde Weiſe, mit der er überall von ihnen redet. Von dieſer Zeit an ward jedoch die Betrachtung der Nazaräer als einer häretiſchen Secte ganz allgemein.

Was ihren Namen anbelangt, ſo iſt bekannt, daß der Beiname, welchen Chriſtus im n. Teſt. führt [18]), *Ναζωραῖος* und *Ναζαρηνός*, auf die erſten Bekenner des Herrn überging, die nach Act. XXIV, 5. und der Verſicherung des Epiphanius h. XXIX, 1. *Ναζωραῖοι*, nach Tertullian adv. Marc. IV, 9. **Nazareni**, nach Hieronymus de loc. hebr. [19]) **Nazaraei** genannt wurden. Als nun aber der Chriſtenname für die Bekenner des Herrn gewöhnlich, und der ſtrengern judaiſirenden Partei die Benennung Ebioniten gegeben ward, da ward der Name Nazaräer auf unſere Secte beſchränkt. Und zwar kommt er in jener dreifachen Form vor, bei Epiphanius und Theodoret *Ναζωραῖοι*, bei Hieronymus und Auguſtin bald

16) Er hatte nicht allein von den Nazaräern die Erlaubniß erhalten, ihr Evangelium abzuſchreiben (de script. eccl. c. 3.), ſondern ſich auch vielfach mit ihnen über die Erklärung einzelner altteſt. Stellen unterredet, wie aus ſeinen Commentaren zum alt. Teſt. hervorgeht, und ſtand auch ſonſt noch mannigfach mit ihnen in Berührung. Vergl. ſeinen Commentar zum Matth. c. 27.

17) Nie erwähnt Hieronymus da der Nazaräer, wo er die Reihe der Ketzer aufführt, während die Ebioniten mehrere Male unter denſelben angetroffen werden. Vergl. adv. Lucifer. c. 23. (tom. II. p. 197.) und ſeinen Commentar zum Brief an Titus c. 3. (tom. VII. p. 737.). Wenn er in der aus dem Brief an Auguſtin angeführten Stelle von einer haeresis Nazaraeorum ſpricht, ſo hat er hier ein beſonderes Intereſſe, die Anſichten der Nazaräer als recht verwerflich darzuſtellen. Vergl. die Anm. 10. gegebene Erklärung.

18) Von der Stadt Nazareth, die urſprünglich נֵצֶר hieß. Vergl. Hengſtenberg's Chriſtologie II. 1. S. 1 ff., ebenfalls Olshauſens bibl. Commentar. I. 3te Ausg. S. 75 f.

19) tom. III. p. 255. Im griech. Original des Euſebius ſtand *Ναζαρηνοί*.

Nazaraei, bald Nazareni[20]). — Zu unterſcheiden ſind ſie von den jüdiſchen Naſiräern (4 Moſ. VI.) und der angeblichen vorchriſtl. jüdiſchen Häreſie der Naſaräer, wie Epiphanius, oder Nazaräer, wie Philaſtrius ſie nennt[21]).

Die Nazaräer lebten nach dem Bericht des Epiphanius und Hieronymus in der Dekapolis, beſonders bei Pella, in Gobah, im Lande Baſan, beſonders aber zu Beröa in Syrien[22]). Hier, wo griechiſche Sprache und Bildung keinen Eingang fand, lebten ſie mitten unter Juden — obwohl keinesweges in kirchlicher Gemeinſchaft mit dieſen, wie in Folge eines Mißverſtändniſſes einer Stelle im Hieronymus behauptet iſt[23]), — in völliger Abgeſchiedenheit von den heidenchriſtlichen Gemeinden, bedienten ſich der ſyrochaldäiſchen Sprache und hatten ein Evangelium, welches nach dem Zeugniß des Hieronymus chaldaico quidem syroque sermone sed hebraicis litteris geſchrieben war[24]), — eine Recenſion des ſ. g. Evan-

20) Unhaltbar iſt alſo die Behauptung Mangey's (Th. Mangey remarks upon Nazarenus, Lond. 1718. cap. II. p. 9.), die Mosheim's Beifall hat (vindiciae p. 127.), daß die erſten Chriſten Nazarener, die ſpätere Secte Nazaräer genannt worden ſei.

21) Epiphanius in der 18ten Häreſie. Vergl. damit haer. XXIX, 6., Philaſtrius catalogus eorum, qui ante adventum Christi haereseos arguuntur, haer. VIII. Ohne Zweifel haben beide aus den jüdiſchen Naſiräern eine ſolche vorchriſtl. Ketzerei der Nazaräer oder Naſaräer gemacht, wie denn das hebräiſche נָזִיר auf griechiſch *Ναζιραῖος*, *Ναζαραῖος* und *Ναζηραῖος* heißt. Bemerkenswerth iſt jedoch, daß die Beſchreibung des Philaſtrius und Epiphanius keinesweges ganz zuſammentrifft.

Nach Auguſtin, contra Cresconium I, 31. und contra Faustum XIX, 4. u. 18. (in der letzten Stelle wird dies von Fauſtus bezeugt) nannten Einige die Nazaräer Symmachianer. Allein dies beruht offenbar auf einer Verwechslung mit den Ebioniten, die dieſen Namen führten (vergl. §. 6.), wie aus der Stelle contra Faustum XIX, 18. recht erſichtlich iſt. — — In ea perversitate manserunt, ut et gentes cogerent judaizare. Ji sunt, quos Faustus Symmachianorum vel Nazaraeorum nomine commemoravit. Denn das gentes cogere judaizare kam nur den Ebioniten, nicht den Nazaräern zu. Auch ſcheint Auguſtin ſelbſt es nicht gebilligt zu haben, daß die Nazaräer ſo genannt werden.

22) Epiph. h. XXIX, 7., Hieron. de vir. illust. c. 3.

23) Vergl. Anm. 28.

24) Contra Pelag. III, 2. — daß die Nazaräer außer dieſem Evan-

geliums nach den Hebräern. Ihre Anzahl war gewiß nie bedeutend, Auguſtin wenigſtens bezeugt ausdrücklich, daß dieſelbe zu ſeiner Zeit ſehr klein war [25]. Wann ſie verſchwunden ſind, läßt ſich nicht mit Sicherheit ausmachen.

II. Ihr dogmatiſcher Charakter.

Ueber den dogmatiſchen Charakter der Nazaräer haben ſich ganz entgegengeſetzte Anſichten geltend gemacht. Während Viele beſonders in frühern Zeiten die Nazaräer von dem Vorwurf jeder Irrlehre, insbeſondere der Läugnung der Gottheit Chriſti freiſprechen wollten [26], ſchildern Andere, insbeſondere neuere Forſcher ſie als durchaus im Judenthum befangen [27];

---

gelium, deſſen Verhältniß zum Evangelium Matthäi verſchieden beſtimmt worden iſt, keine Schriften unſers neuteſt. Kanons gebrauchten, iſt mehr als wahrſcheinlich. Des Griechiſchen waren ſie unkundig, hätten ſie aber ſyrochaldäiſche Ueberſetzungen gehabt, ſo würde dies ſicher von Hieronymus bemerkt worden ſein. Die Nachricht des Epiphanius, daß ſie das alte wie das neue Teſt. gebrauchten (h. XXIX, 7.), iſt auf jeden Fall ſchon deshalb unrichtig, weil ſie den Paulus, ungeachtet ſie ihn als Heidenapoſtel anerkannten, doch nicht für ſich ſelbſt in Anſpruch nahmen, worüber weiterhin.

25) Contra Faustum lib. XIX. c. 18.

26) Diejenigen, welche die Ebioniten von jeder Irrlehre freiſprechen (§. 2.), haben ein Gleiches bei den Nazaräern gethan. Außerdem Curcelläus, diatribe de esu sanguinis in ſeinen opp. theol., Amstelod. 1675. p. 958., Huetius, notae ad Origenem p. 74., Sam. Basnage, exercitationes historico-criticae, Ultrajecti 1692. ad ann. XLI. p. 398., Bull, judicium p. 20 seqq., H. Witſius, meletemata Leidensia, Lugd. Batav. 1703. p. 183 seqq., Cozza, commentarii etc. I. p. 250 seqq., Heinſius, Kirchengeſchichte I. S. 148., Lange, synops. hist. sacr. ed. II., Trajecti ad Rh. 1726. p. 17., Lequien in ſ. öfter angeführten dissertatio de Nazarenis. In der neueſten Zeit Olshauſen, Aechtheit der kan. Evangel. S. 58 ff., Burton, die Häreſien des apoſt. Zeitalt. im Auszug von König S. 93., Ritter, K.geſch. I. S. 116., Hilgers Darſtellung der Häreſien u. ſ. w. S. 112.

27) So nach dem Vorgang von Lud. Capelli, commentarii et notae criticae in vetus test. ed. Jac. Capelli, Amstelod. 1689. p. 6., Credner in ſeinen Beiträgen S. 388 ff. u. öfter, Rothe, die Anfänge S. 534, Lützelberger, die kirchl. Tradition üb. d. Apoſt. Johannes, Leipzig 1840. S. 258., Meier, Dogmengeſch. S. 23., Ammon, die Geſchichte des Lebens Jeſu I. S. 127.

beides erweiſet ſich bei genauerer Prüfung als gleich unrichtig [28]). Gehen wir auf ihre dogmatiſche Eigenthümlichkeit im Einzelnen ein.

Was zunächſt ihre chriſtologiſchen Anſichten betrifft, ſo erfahren wir aus den Berichten der Väter nur ganz im Allgemeinen, daß ſie an Chriſtum als den Sohn Gottes glaubten und ſeine übernatürliche Entſtehung annahmen [29]). Genauern

28) Wie wenig die Chriſtologie der Nazaräer mit der der kath. Kirche übereinſtimmt, wird ſich aus der Darſtellung derſelben von ſelbſt ergeben. Die andere Annahme ihrer gänzlichen Befangenheit im Judenthum beruht aber auf einem Mißverſtande der Worte des Hieronymus: per totas Orientis synagogas inter Judaeos haeresis est, quae dicitur Minaeorum et a Pharisaeis nunc usque damnatur, quos vulgo Nazaraeos nuncupant, qui credunt in Christum filium dei, natum de virgine Maria (vergl. Anm. 10.). Hierin findet Credner (in ſeiner Abhandl. über Eſſäer u. ſ. w. S. 227., Beiträge S. 271 u. 388., Einleit. S. 596.) ausgeſprochen, daß die Nazaräer ſich gar nicht von den Juden getrennt, ſondern als eine beſondere Secte derſelben beſtändig in kirchlicher Gemeinſchaft mit ihnen geſtanden, ihre Synagogen beſucht und in jeder Hinſicht viel mehr Juden als Chriſten geweſen wären. Allein abgeſehen davon, daß der dogmatiſche Charakter der Nazaräer entſchieden gegen die Annahme ihrer engen Verbindung mit den ungläubigen Juden ſpricht, geht aus mehreren Stellen des Epiphanius (haer. XXIX, 9. πάνυ δὲ οὗτοι ἐχθροὶ τοῖς Ἰουδαίοις ὑπάρχουσιν) und Hieronymus (vergl. Anm. 38.), wie auch aus der unſrigen ſelbſt die Feindſchaft der Juden, namentlich der einflußreichſten Partei derſelben, der Phariſäer, gegen die Nazaräer deutlich hervor, — wenn auch die Nachricht, daß die Juden die Nazaräer täglich drei Mal verflucht, auf einem Mißverſtand beruhen mag, worüber ſiehe §. 3. Anm. 71 b. Wie ließe ſich daher denken, daß die Nazaräer mit den Juden in kirchlicher Gemeinſchaft geſtanden und ihre Synagogen, in denen grade die Phariſäer den Vorrang zu haben pflegten, beſucht haben ſollten! Würden mithin die angeführten Worte kein anderes Verſtändniß zulaſſen, ſo müßten wir die Nachricht des Hieronymus unbedingt verwerfen. Allein nicht nur ſehr wohl möglich, auch weit natürlicher iſt eine andere Erklärung des per totas Orientis synagogas: in allen jenen Gegenden des Orients, wo die Juden ihre Synagogen haben, gibt es Nazaräer, die von den Juden als Ketzer angeſehn werden.

29) Die Ausſage des Epiphanius (h. XXIX, 7.), er wiſſe nicht, ob die Nazaräer Chriſtum für einen bloßen Menſchen halten, oder ſeine übernatürliche Geburt annehmen, kann nur das Letztere wahrſcheinlich machen. Beſtimmt wird dies von Hieronymus in der Anm. 28. mitgetheilten Stelle bezeugt. Und wenn Auguſtin de haer. c. 9. ſagt: Nazaraei

Aufſchluß geben die uns erhaltenen Bruchſtücke ihres Evangeliums [30]). Nach dieſen kamen die Nazaräer über die Dualität Gott und Geiſt nicht hinaus. Von einem präexiſtirenden Sohn Gottes wiſſen ſie nichts, Chriſtus iſt Sohn des heiligen Geiſtes oder Sohn Gottes als durch den h. G. erzeugter und mit demſelben ausgerüſteter Menſch [31]). So nahmen die Nazaräer eine urſprüngliche Einwirkung des göttlichen Geiſtes, eine Entwicklung des Menſchlichen in Chriſto von Anfang in Einheit mit dem Göttlichen an. Aber bis zur Taufe participirte er bloß am heiligen Geiſt [32]), mit derſelben ward er erſt im voll-

---

cum dei filium confiteantur esse Christum, omnia tamen veteris legis observant, ſo bezeugt er auf indirecte Weiſe daſſelbe. Deshalb ſtanden auch in ihrem Evangelium die beiden erſten Capitel des Matthäus, die im Evangelium der Ebioniten fehlten, oder wenigſtens ein entſprechender Abſchnitt. Vergl. Olshauſens Aechtheit u. ſ. w. S. 70 f., Credner's Beiträge S. 399 f., Neander's K.geſch. I. 2. S. 605.

30) Dieſe ſind unter andern von Credner in ſeinen Beiträgen geſammelt.

31) In ſeinem Commentar zum Jeſaias XI, 1. führt Hieronymus folgende Stelle aus dem Evang. der Naz. an: Factum est autem, cum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum, et dixit illi: Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum. Damit iſt eine andere Stelle ihres Evang., die Hieron. comment. in Micham VII, 6. mittheilt, zu verbinden: Modo tulit me mater mea, spiritus sanctus in uno capillorum meorum. Vergl. hiezu ſeinen Commentar zum Ezech. XVI, 13., zum Jeſ. XL, 9. und Origenes comment. in Johan. tom. II. p. 63 seqq. nach der Ausg. von Delarue vol. IV. Offenbar wird Chriſtus hier als filius des h. G., der h. G. als ſeine mater bezeichnet, weil er durch denſelben erzeugt und von der Jungfrau Maria geboren war. Da die Nazaräer ſich nun den h. G. als weibliches Weſen vorſtellten, ſo nannten ſie Chriſtus in eben derſelben Hinſicht auch Sohn Gottes. Demnach iſt Chriſtus Sohn des heiligen Geiſtes oder Sohn Gottes als durch den h. G. erzeugter und mit demſelben ausgerüſteter Menſch, obgleich die volle Mittheilung erſt in der Taufe erfolgte.

32) So zerriſſen die Nazaräer zwar nicht in der Weiſe der vulgairen Ebioniten den Zuſammenhang zwiſchen dem Leben Jeſu vor und nach der Taufe: vor derſelben ein gewöhnlicher, nur durch einen höhern Grad der Frömmigkeit ausgezeichneter Menſch, nach derſelben einer höhern göttlichen Kraft theilhaftig geworden (vergl. §. 7.). Dennoch nahmen ſie

kommnen Sinn Träger deſſelben, der von dieſem Zeitpunkt an in ſeiner ganzen Fülle dauernd in ihm Wohnung machte [33]). So iſt die höhere Natur Chriſti identiſch mit dem heiligen Geiſt, Chriſtus fällt in ſeiner Präexiſtenz mit dem h. G. zuſammen, und inſofern behaupteten die Nazaräer, daß derſelbe das Geſetz auf dem Berge Sinai gegeben, und zu Bethlehem geboren ſei [35]).

Wenn die Juden und die Ebioniten beſtändig an dem Kreuzestode Chriſti Anſtoß nahmen (vergl. §. 7.), ſo war dieſer Anſtoß bei den Nazaräern nicht vorhanden. In ſeinem Commentar zum Jeſaias (cap. 31. v. 6. 7. tom. IV. p. 425.) führt Hieronymus folgende Erklärung der Nazaräer an. Nazaraei locum istum sic intelligunt: O filii Israel, qui consilio pessimo dei filium denegastis etc. —— Phi-

wenigſtens einen ähnlichen Unterſchied zwiſchen beiden Lebensabſchnitten an, da ſie ihm erſt mit der Taufe in vollem Maaß den heiligen Geiſt zu Theil werden ließen. Damit hängt denn auch zuſammen, daß die Nazaräer Chriſto vor der Taufe keineswegs abſolute Unſündlichkeit beilegten (vergl. Cap. III. §. 1. Anm. 22.). — Daher erklärt ſich auch, wie Theodoret h. e. II, 2. zur Behauptung kommen konnte, *οἱ Ναζωραῖοι Ἰουδαῖοί εἰσι τὸν Χριστὸν τιμῶντες ὡς ἄνθρωπον δίκαιον*, ſo daß die Annahme, daß die Nazaräer des Theodoret eigentlich die Ebioniten ſind, unſtatthaft iſt (vergl. Anm. 10.).

33) Vergl. die Anm. 31. aus ihrem Evangel. mitgetheilte Stelle: Factum est etc.

34) Demnach unterſchied ſich Chriſtus auf doppelte Weiſe von den Propheten, einmal ſofern er Sohn des h. G. oder Sohn Gottes d. h. durch Einwirkung des h. G. erzeugter Menſch war, ſodann ſofern die höhere Natur in ihm nach der Taufe identiſch mit dem h. G. war, während die Propheten nur unter der Einwirkung deſſelben geſtanden hatten. Uncti sunt spiritu sancto, heißt es von dieſen in ihrem Evangel., vergl. Hieron. contr. Pelag. III, 2. (vol. II. p. 782.).

35) Vergl. Hieronymus, comment. in Hab. III, 3. Audivi ego Hebraeum (Nazaraeum) istum locum ita disserere: quod Bethlehem sita sit ad austrum, in qua natus est dominus salvator, et ipsum esse, de quo nunc dicatur: dominus ab austro veniet, hoc est, nascetur in Bethlehem et inde consurget. — Et quia ipse, qui natus est in Bethlehem, legem quondam dedit in monte Sinai, ipse est sanctus, qui venit de monte Pharan. Et quod infertur diaspalma, habere sensum: ipse qui natus est in Bethlehem, et qui in Sina, i. e. in monte Pharan, legem dedit, semper in universis beneficiis autor est et largitor.

Aufſchluß geben die uns erhaltenen Bruchſtücke ihres Evangeliums [30]). Nach dieſen kamen die Nazaräer über die Dualität Gott und Geiſt nicht hinaus. Von einem präexiſtirenden Sohn Gottes wiſſen ſie nichts, Chriſtus iſt Sohn des heiligen Geiſtes oder Sohn Gottes als durch den h. G. erzeugter und mit demſelben ausgerüſteter Menſch [31]). So nahmen die Nazaräer eine urſprüngliche Einwirkung des göttlichen Geiſtes, eine Entwicklung des Menſchlichen in Chriſto von Anfang in Einheit mit dem Göttlichen an. Aber bis zur Taufe participirte er bloß am heiligen Geiſt [32]), mit derſelben ward er erſt im voll-

---

cum dei filium confiteantur esse Christum, omnia tamen veteris legis observant, ſo bezeugt er auf indirecte Weiſe daſſelbe. Deshalb ſtanden auch in ihrem Evangelium die beiden erſten Capitel des Matthäus, die im Evangelium der Ebioniten fehlten, oder wenigſtens ein entſprechender Abſchnitt. Vergl. Olshauſens Aechtheit u. ſ. w. S. 70 f., Credner's Beiträge S. 399 f., Neander's K.geſch. I. 2. S. 605.

30) Dieſe ſind unter andern von Credner in ſeinen Beiträgen geſammelt.

31) In ſeinem Commentar zum Jeſaias XI, 1. führt Hieronymus folgende Stelle aus dem Evang. der Naz. an: Factum est autem, cum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum, et dixit illi: Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum. Damit iſt eine andere Stelle ihres Evang., die Hieron. comment. in Micham VII, 6. mittheilt, zu verbinden: Modo tulit me mater mea, spiritus sanctus in uno capillorum meorum. Vergl. hiezu ſeinen Commentar zum Ezech. XVI, 13., zum Jeſ. XL, 9. und Origenes comment. in Johan. tom. II. p. 63 seqq. nach der Ausg. von Delarue vol. IV. Offenbar wird Chriſtus hier als filius des h. G., der h. G. als ſeine mater bezeichnet, weil er durch denſelben erzeugt und von der Jungfrau Maria geboren war. Da die Nazaräer ſich nun den h. G. als weibliches Weſen vorſtellten, ſo nannten ſie Chriſtus in eben derſelben Hinſicht auch Sohn Gottes. Demnach iſt Chriſtus Sohn des heiligen Geiſtes oder Sohn Gottes als durch den h. G. erzeugter und mit demſelben ausgerüſteter Menſch, obgleich die volle Mittheilung erſt in der Taufe erfolgte.

32) So zerriſſen die Nazaräer zwar nicht in der Weiſe der vulgairen Ebioniten den Zuſammenhang zwiſchen dem Leben Jeſu vor und nach der Taufe: vor derſelben ein gewöhnlicher, nur durch einen höhern Grad der Frömmigkeit ausgezeichneter Menſch, nach derſelben einer höhern göttlichen Kraft theilhaftig geworden (vergl. §. 7.). Dennoch nahmen ſie

kommnen Sinn Träger deſſelben, der von dieſem Zeitpunkt an in ſeiner ganzen Fülle dauernd in ihm Wohnung machte [33]). So iſt die höhere Natur Chriſti identiſch mit dem heiligen Geiſt, Chriſtus fällt in ſeiner Präexiſtenz mit dem h. G. zuſammen, und inſofern behaupteten die Nazaräer, daß derſelbe das Geſetz auf dem Berge Sinai gegeben, und zu Bethlehem geboren ſei [35]).

Wenn die Juden und die Ebioniten beſtändig an dem Kreuzestode Chriſti Anſtoß nahmen (vergl. §. 7.), ſo war dieſer Anſtoß bei den Nazaräern nicht vorhanden. In ſeinem Commentar zum Jeſaias (cap. 31. v. 6. 7. tom. IV. p. 425.) führt Hieronymus folgende Erklärung der Nazaräer an. Nazaraei locum istum sic intelligunt: O filii Israel, qui consilio pessimo dei filium denegastis etc. —— Phi-

---

wenigſtens einen ähnlichen Unterſchied zwiſchen beiden Lebensabſchnitten an, da ſie ihm erſt mit der Taufe in vollem Maaß den heiligen Geiſt zu Theil werden ließen. Damit hängt denn auch zuſammen, daß die Nazaräer Chriſto vor der Taufe keineswegs abſolute Unſündlichkeit beilegten (vergl. Cap. III. §. 1. Anm. 22.). — Daher erklärt ſich auch, wie Theodoret h. e. II, 2. zur Behauptung kommen konnte, *οἱ Ναζωραῖοι Ἰουδαῖοί εἰσι τὸν Χριστὸν τιμῶντες ὡς ἄνθρωπον δίκαιον*, ſo daß die Annahme, daß die Nazaräer des Theodoret eigentlich die Ebioniten ſind, unſtatthaft iſt (vergl. Anm. 10.).

33) Vergl. die Anm. 31. aus ihrem Evangel. mitgetheilte Stelle: Factum est etc.

34) Demnach unterſchied ſich Chriſtus auf doppelte Weiſe von den Propheten, einmal ſofern er Sohn des h. G. oder Sohn Gottes d. h. durch Einwirkung des h. G. erzeugter Menſch war, ſodann ſofern die höhere Natur in ihm nach der Taufe identiſch mit dem h. G. war, während die Propheten nur unter der Einwirkung deſſelben geſtanden hatten. Uncti sunt spiritu sancto, heißt es von dieſen in ihrem Evangel., vergl. Hieron. contr. Pelag. III, 2. (vol. II. p. 782.).

35) Vergl. Hieronymus, comment. in Hab. III, 3. Audivi ego Hebraeum (Nazaraeum) istum locum ita disserere: quod Bethlehem sita sit ad austrum, in qua natus est dominus salvator, et ipsum esse, de quo nunc dicatur: dominus ab austro veniet, hoc est, nascetur in Bethlehem et inde consurget. — Et quia ipse, qui natus est in Bethlehem, legem quondam dedit in monte Sinai, ipse est sanctus, qui venit de monte Pharan. Et quod infertur diaspalma, habere sensum: ipse qui natus est in Bethlehem, et qui in Sina, i. e. in monte Pharan, legem dedit, semper in universis beneficiis autor est et largitor.

losophi quoque et omne dogma perversum **ad crucis signum** convertent. Bei ſeinem Tode war nach ihrem Evangelium non velum templi scissum, ſondern das superliminare templi (אמות הספים Jeſ. 6, 4.) zuſammengeſtürzt[36]. — Auch theilt Hieronymus mehrere Stellen ihres Evangeliums über die Auferſtehung Chriſti mit[37].

Ein zweiter Punkt, worin ſie ſich von der kathol. Kirche entfernten, war die fortwährende Beobachtung des Geſetzes. Wenn ſie hierin mit den vulgairen Ebioniten übereinkamen, ſo unterſchieden ſie ſich doch von denſelben in doppelter Hinſicht. Einmal ſo fern ſie nur dem im alt. Teſt. aufgezeichneten Geſetz Verbindlichkeit beilegten, nicht den ſpäteren phariſäiſchen Satzungen, die ſie ihrer antiphariſäiſchen Richtung gemäß auf's Entſchiedenſte bekämpften[38]. Sodann wollten ſie das Geſetz

---

36) Vergl. ſeinen Commentar zum Matthäus XXVII, 51. und ſeinen Brief ad Hebidiam.

37) De script. eccl. c. 2. 16.

38) Dies geht aus ihrer uns von Hieronymus aufbewahrten Erklärung mehrerer Stellen des alt. Teſt. hervor. Vergl. ſeinen Commentar zum Jeſ. lib. III. c. 8 v. 14. (tom. IV. p. 122.): Duas domus Nazareni, qui ita Christum recipiunt, ut observationes legis non omittant, duas familias interpretantur Samai et Hillel, ex quibus orti sunt scribae et Pharisaei. — — — Et has esse domus, quae servatorem non receperint, qui factus sit iis in ruinam et in scandalum. Ebendaſelbſt v. 19. (tom. IV. p. 128.) Ceterum Nazaraei locum istum ita edisserunt: Quum dixerint ad vos scribae et Pharisaei, ut eos audiatis, qui omnia ventris causa faciunt, — — hoc iis respondere debetis: Non mirum, si vos vestras traditiones sequamini, cum unaquaeque gens sua consulat idola etc. Ferner iſt die Erklärung der Nazaräer von Jeſ. IX, 1. zu vergleichen (Hieronymus tom. IV. p. 129 seq.). Nazaraei hunc locum ita explanare conantur: Adveniente Christo et praedicatione illius corruscante primo terra Zabulon et terra Naphthali scribarum et Pharisaeorum est erroribus liberata et gravissimum traditionum judaicarum jugum excussit de cervicibus suis. Postea autem per evangelium apostoli Pauli, qui novissimus apostolorum fuit, ingravata est, id est multiplicata praedicatio, et in terminos gentium et viam universi maris Christi evangelium splenduit. Dazu iſt hinzuzunehmen comment. in Jes. c. 29, 20. Quae nos super diabolo et angelis ejus intelleximus, Nazaraei contra scribas et Pharisaeos dicta arbitrantur, quod defecerint δευτερωται, qui prius illudebant populo traditionibus pessi-

nur von den gebornen Juden beobachtet wiſſen, ohne es den Heidenchriſten auferlegen zu wollen [39]). So theilten ſie denn auch keineswegs die ebionitiſche Abneigung gegen den Apoſtel Paulus. Vielmehr erkannten ſie dieſen, ohne ihn für ſich in Anſpruch nehmen zu wollen, als Heidenapoſtel an [40]). Daß die Nazaräer dem Chiliasmus gehuldigt haben [41]), iſt nicht zu erweiſen, da die **nostri Judaizantes** des Hieronymus die Chriſten der kathol. Kirche ſind, deren es nach ſeiner Verſicherung noch zu ſeiner Zeit nicht wenige gab (**nostrorum plurima pars, comment. in Jes. lib. 18. praef.**). Den letzten höchſt bedeutenden Unterſchied von der Kirche begründet endlich die Nichtannahme des neuteſt. Kanons (vergl. Anm. **24.**).

Von dem Leben und dem Charakter der Nazaräer gibt uns Hieronymus an verſchiedenen Stellen eine höchſt anziehende Schilderung. Entſchieden in ihrer Oppoſition gegen die Schriftgelehrten und Phariſäer, welche das jüdiſche Volk durch ihre Ueberlieferungen verführt und vom Glauben an Chriſtum

---

mis etc. Deshalb waren auch ganz beſonders die Phariſäer gegen die Nazaräer feindlich geſinnt. Vergl. Anm. **28.**

39) Nur im Allgemeinen berichtet Epiphanius **h. XXIX, 7.**, daß ſie am Geſetz feſthielten. *Χριστιανοῖς δὲ μὴ ὁμογνωμοῦντες διὰ τὸ ἔτι νόμῳ πεπεδῆσθαι περιτομῇ τε καὶ σαββάτῳ καὶ τοῖς ἄλλοις.* Vergl. dazu ſeine *ἀνακεφαλαίωσις* nach der Ausgabe des Petav **II. p. 140.** *Ναζωραῖοι — — πάντα κατὰ νόμον πολιτευόμενοι.* Aber Hieronymus gibt beſtimmter an, daß ſie dem Geſetz nur für die geborenen Juden Verbindlichkeit beilegten. **Comment. in Esaiam lib. I. c. 1. v. 12. tom. IV, p. 21. Audiant Ebionaei, qui — — abolitam legem putant esse servandam. Audiant Ebionitarum socii, qui Judaeis tantum et de stirpe israelitici generis haec custodienda decernunt.** Damit iſt die Anm. **10.** beſprochene Stelle aus dem Briefe des Hieronymus an Auguſtin zu vergleichen. Daſſelbe geht auch aus ihrer Anerkennung des Apoſtels Paulus hervor, worüber gleich nachher. Wenn mithin nach der Stelle des Auguſtin **contr. Faust. XIX, 18.** die Nazaräer auch die Heiden zum Judaiſiren gezwungen haben ſollen, ſo beruht dies auf einer Verwechslung derſelben mit den Ebioniten. Vergl. Anm. **21.**

40) Vergl. die Anm. **38.** mitgetheilte Stelle des Hieronymus **comment. in Jes. IX, 1.**

41) Wenn Credner (Beiträge S. **388.**) die Stelle des Hieronymus, **comment. in Jes. LXVI, 20.**, wo er den Ebioniten chiliaſtiſche Vorſtellungen beilegt, auf die Nazaräer deutet, ſo beruht dies auf der ir=

abgezogen hätten (comment. in Jes. lib. IX. c. 29. v. 20. tom. IV. p. 398.), trauerten ſie — obwohl von denſelben aufs Heftigſte angefeindet, vergl. Anm. 28. — tief über ihre ungläubigen Brüder und ſahen der Zeit, wo ſich dieſe zum Herrn bekehren würden, mit Sehnſucht entgegen (comment. in Jes. lib. X. c. XXXI. v. 6. 7. tom. IV. p. 425.). Den Geiſt ihres Bruders zu betrüben, hielten ſie für eine der ſchwerſten Sünden. In ihrem Evangelium inter maxima ponitur crimina, qui fratris sui spiritum contristaverit, wie Hieronymus comment. in Ezech. c. 18. berichtet. Numquam laeti sitis, nisi quum fratrem vestrum videritis in caritate, ſtand nach Hieronymus comment. in ep. ad Eph. V, 3. gleichfalls in ihrem Evangelium. Und wie ihre dogmatiſchen Anſichten ein tieferes chriſtliches Bewußtſein beurkunden, als den Ebioniten eigen war, ſo ſpricht ſich ein ſolches auch in den Worten aus: Nicht durch Eure Kraft, ſondern durch das Erbarmen Gottes wird der Teufel unterliegen (Hieronymus comment. in Jes. lib. X. c. 31. v. 6. 7.)

Anmerkung. Nach der gegebenen Darſtellung des nazar. Lehrbegriffs bedarf der Verſuch, die Clementinen als ein Product des Nazaräismus zu faſſen (vergl. d. Litter. Anm. 27. u. 45.) keiner Widerlegung. Von allen eigenthümlichen Lehren dieſer Schrift, — ihrer Trennung des reinen Moſaismus von den ſpätern Verfälſchungen, ihrer Identificirung des erſtern mit dem Chriſtenthum, ihrer Annahme, daß derſelbe göttliche Geiſt in Adam, Henoch — — — Chriſtus erſchienen ſei u. ſ. w. findet ſich bei den Nazaräern keine Spur. Und wenn man geltend gemacht hat, daß die Clementinen wie die Nazaräer das Geſetz nur für die gebornen Juden, nicht für die Heidenchriſten verbindlich erachten, ſo beruht dies auf einer Verkennung des clementiniſchen Syſtems. Vergl. Cap. II. §. 16, S. 221 ff.

---

rigen Vorausſetzung, als gebrauche Hieronymus das Wort Ebioniten in dem weitern Sinn für Judenchriſten überhaupt.

§. 6.
Zeit der Entſtehung des Ebionitismus. Ableitung des Namens «Ebioniten». Weitere Benennungen. Symmachus. Aufenthalt, Dauer. Zwei verſchiedene Claſſen.

Indem wir uns jetzt wieder zu den Unterſuchungen über den Ebionitismus, die wir mit §. 4. verlaſſen haben, zurückwenden, haben wir zunächſt die §. 3. angenommene Entſtehungszeit deſſelben zu rechtfertigen.

Zunächſt wird dieſelbe dadurch beſtätigt, daß wir in der frühern Zeit auf keine Spur der Ebioniten treffen. Nur allgemein judaiſtiſche Anſichten werden in den Briefen des Ignatius und des Barnabas bekämpft, und mögen dieſe der Eigenthümlichkeit der Ebioniten noch ſo nahe kommen, keineswegs treten ſie beſtimmt in dieſer Eigenthümlichkeit auf. Dagegen finden wir gleich nach jener Zeit die Ebioniten beſtimmt von den Nazaräern geſondert und nach ihren unterſcheidenden Lehren geſchildert, vergl. §. 4. II. 2. Sodann ſtimmen mit unſerer Annahme auch die Zeugniſſe der Väter.

Der Erſte, welcher hier in Betracht kommt, iſt Hegeſippus. Von ihm beſitzen wir ein doppeltes Zeugniß bei Euſeb h. e. III, 32. und IV, 22. Nach der letzten Stelle beginnt das erſte Aufkeimen, die erſte heimliche Verbreitung (*ὑποφθείρειν*) häretiſcher Elemente nach dem Tode des Jacobus unter dem Episkopat ſeines Nachfolgers Symeon [1]), — die Exiſtenz des

1) Nach dem Märtyrertode des Jacobus, wird hier erzählt, ward Symeon, ein Verwandter des Herrn, Biſchof von Jeruſalem. *Διὰ τοῦτο*, fährt Hegeſipp fort, *ἐκάλουν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον, οὔπω γὰρ ἐφθαρτο ἀκοαῖς ματαίαις* (d. h. durch mündlich fortgepflanzte Irrthümer). *Ἄρχεται δ᾽ ὁ Θέβουθις διὰ τὸ μὴ γενέσθαι αὐτὸν ἐπίσκοπον ὑποφθείρειν ἀπὸ τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων, ὧν καὶ αὐτὸς ἦν, ἐν τῷ λαῷ* (nur ſo iſt zu leſen, vergl. Credner, Einl. S. 619 ff.). Dieſe Stelle iſt in mancher Beziehung dunkel. Zunächſt iſt die Frage, worauf geht *διὰ τοῦτο*. Storr (Eichhorn's Repertor. für bibl. und morgenl. Litter. XIV. S. 155.) meint, weil der Kirche noch immer ein Verwandter des Herrn vorgeſtanden habe. Allein gewiß unrichtig, der Grund, weshalb, wird in den Worten *οὔπω γὰρ κ. τ. λ.* angegeben, wobei freilich zu bemerken iſt, daß beide Satztheile ſich nicht ganz entſprechen, der erſte mit einem «deshalb» beginnt, als ob mit einem «weil» fortgefahren werden ſollte, der zweite

Thebuthis, auf den daſſelbe zurückgeführt wird, iſt freilich mehr als bloß zweifelhaft [2]), — in der erſten Stelle (III, 32.) wird

---

aber mit einem «denn» fortfährt, als ob im erſten Satz ſtatt «deshalb nannten ſie u. ſ. w.» bloß geſagt wäre «ſie nannten». Aber bei Hegeſipp darf dieſe Ungenauigkeit nicht befremden. Zu der von Valeſius vorgeſchlagenen, von Schultheß in ſeinen symbolis aufgenommenen Aenderung des διὰ τοῦτο in μέχρι τούτου iſt kein Grund. — Wichtiger iſt die Frage, wann nach dieſer Stelle das heimliche Verderben der Kirche begonnen habe und Thebuthis aufgetreten ſei. Irriger Weiſe nahmen Valeſius, Dodwell, Tittmann, Gieſeler (über Naz. und Ebion. S. 320.), Engelhardt (Dogmengeſchichte S. 36.) an, nach dem Tode des Symeon, alſo im Anfang des 2ten Jahrh. Denn da vorher erzählt wird, daß Symeon nach des Jacobus Tode zum Biſchof ernannt ſei, und darauf fortgefahren wird: bis dahin ſei die Kirche von Häreſien rein geblieben, erſt Thebuthis habe ſie, weil er nicht Biſchof geworden, befleckt, ſo muß Thebuthis unſerer Stelle zufolge nach dem biſchöflichen Amt geſtrebt (worauf auch wohl die Worte hinweiſen, daß Alle den Symeon vorgezogen hätten, προέθεντο) und alſo gleich nach demſelben zum erſten Aufkeimen häretiſcher Anſichten Veranlaſſung gegeben haben. Der Grund, weshalb man meiſtentheils den Thebuthis erſt nach dem Ableben des Symeon aufgetreten ſein ließ, weil man nur ſo dieſe Stelle mit der andern (Euſeb. h. e. III, 32.) in Einklang bringen zu können glaubte, ſchwindet bei einer genauern Betrachtung beider Stellen, wie wir dies weiterhin ſehen werden. — Ueber die Worte ἀπὸ τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων ſiehe Anm. 5. Die Worte ὧν καὶ αὐτὸς ἦν ſollen gewiß nicht beſagen, Thebuthis habe einer dieſer 7 Secten, wie Clericus u. a. meinen, ſondern allen 7 Secten angehört, er habe aus allen dieſen die häretiſchen Elemente entnommen, die er zuerſt in der Kirche verbreitet. Konnte Hegeſipp die erſte Gährung der häretiſchen Elemente von einem Einzigen ableiten, warum konnte er denn nicht dieſen allen ſieben jüdiſchen Secten angehören laſſen, ebenſo wie Epiphanius h. XXX, 1. gewiß in vollem Ernſte den Ebion als ein πολύμορφον τεράστιον beſchreibt, der aus allen möglichen Secten ſeine Irrthümer entlehnt habe.

2) Nicht allein weiß kein Schriftſteller außer Hegeſipp von einem Manne dieſes Namens, ſondern auch Alles, was Hegeſipp von ihm erzählt, iſt ſo undenkbar, — er ſoll wegen verfehlter Hoffnung auf das Episkopat häretiſche Anſichten verbreitet, er ſoll allen ſieben jüdiſchen Secten angehört haben, vergl. Anm. 1. am Ende —, daß ſeine hiſtoriſche Exiſtenz mehr als verdächtig werden muß. Dazu kommt, daß wohl das offene Hervortreten von Häreſien, niemals aber das erſte Aufkeimen häretiſcher Elemente von einem Einzelnen ausgehen kann. Ob die Deutung des Namens Thebuthis von Credner (Einl. S. 620.) richtig iſt, müſſen wir hingeſtellt ſein laſſen.

die Conſolidirung der häretiſchen Elemente und das offene Auftreten der Häreſien in den Anfang des 2ten Jahrh. nach dem Tode des Symeon verlegt [3]). So iſt zwiſchen beiden Stellen ſo wenig ein Widerſpruch vorhanden [4]), daß die eine vielmehr

---

3) Nachdem Euſebius vorher eine Stelle des Hegeſipp mitgetheilt hat, in der unter andern die Worte ſtehn: *Καὶ γενομένης εἰρήνης βαθείας ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ μένουσι μέχρι Τραϊανοῦ Καίσαρος,* fährt er fort: *Ἐπὶ τούτοις ὁ αὐτὸς ἀνὴρ ——— ἐπιλέγει, ὡς ἄρα μέχρι τῶν τότε χρόνων* (d. h. bis zum Tode des Symeon im J. 108.) *παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος ἔμεινεν ἡ ἐκκλησία ἐν ἀδήλῳ που σκότει φωλευόντων τότε τῶν, εἰ καί τινες ὑπῆρχον, παραφθείρειν ἐπιχειρούντων τὸν ὑγιῆ κάνωνα τοῦ σωτηρίου κηρύγματος. Ὡς δ' ὁ ἱερὸς τῶν ἀποστόλων χορὸς διάφορον εἰλήφει τοῦ βίου τέλος, παρεληλύθει τε ἡ γενεὰ ἐκείνη τῶν αὐταῖς ἀκοαῖς τῆς ἐνθέου σοφίας ἐπακοῦσαι κατηξιωμένων, τηνικαῦτα τῆς ἀθέου πλάνης τὴν ἀρχὴν ἐλάμβανεν ἡ σύστασις διὰ τῆς τῶν ἑτεροδιδασκάλων ἀπάτης, οἳ καὶ ἅτε μηδενὸς ἔτι τῶν ἀποστόλων λειπομένου γυμνῇ λοιπὸν ἤδη τῇ κεφαλῇ τῷ τῆς ἀληθείας κηρύγματι τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν ἀντικηρύττειν ἐπεχείρουν.*

4) Diejenigen, welche nicht beachteten, daß die Stelle IV, 22. von den erſten Anfängen häretiſcher Anſichten gleich nach dem Tode des Jacobus, dagegen III, 32. vom offenen Hervorbrechen der Häreſien im zweiten Jahrhundert handelt, ſondern beide Stellen ganz allgemein vom Auftreten der Häreſien verſtanden, mußten (wenn ſie nicht die Zeitbeſtimmung IV, 22. unrichtig faßten, vergl. Anm. 1.) einen Widerſpruch zwiſchen beiden Stellen annehmen. So Ittig in der praefatio zu ſeiner dissertatio de haeresiarchis etc., Lampe, prolegom. in evangel. Joh. lib. II. c. II. p. 182., Storr a. a. O., Routh, reliquiae sacrae I. p. 236 seq., Heinichen in ſ. Ausg. des Euſeb zu III, 32. (tom. I. p. 266.), Schultheß, symb. I. p. 75., Rothe, die Anfänge S. 336. Aber wie ſollte Hegeſipp ſich ſelbſt ſo offenbar widerſprochen haben? So lag die Annahme nahe, daß nur die eine Zeitbeſtimmung von Hegeſipp herrühre, die andere dem Euſeb angehöre. Lampe hält die Angabe h. e. III, 32., daß die Häreſien im Anfang des 2ten Jahrh. aufgetreten ſeien, für die Angabe des Hegeſipp und will dieſelbe Zeitbeſtimmung auch der andern Stelle IV, 22. aufdringen, indem er zwar zugibt, daß in dem Zuſammenhang, wie bei Euſeb die Worte *ἄρχεται δ' ὁ Θέβουθις κ. τ. λ.* ſtänden, der Anfang der Häreſien in die Zeit nach dem Tode des Jacobus verlegt werde, aber annimmt, daß bei Hegeſipp vorher noch das Ende des Symeon († 108.) erzählt worden ſei, mithin auch in dieſer Stelle das erſte Auftreten der Häreſien im Anfang des 2ten Jahrh. angenommen werde. Dagegen ſind Storr, Routh, Heinichen der Anſicht, daß nur die Stelle IV, 22., alſo auch nur die Zeitbeſtimmung «nach dem Tode des

die andere zur Vorausſetzung hat [5]). Demnach leuchtet wohl ein, daß in beiden Stellen an dieſelben Häreſien zu denken iſt. Wenn nun aber h. e. IV, 22. als das Charakteriſtiſche eine Uebertragung jüdiſcher Elemente ins Chriſtenthum, alſo eine Hinneigung zum Judaismus angegeben wird [6]), und man hiernach geneigt ſein könnte, beſtimmt an die Ebioniten zu denken, in der andern Stelle h. e. III, 32. bagegen der Ausdruck *ψευδώνυμος γνῶσις* zunächſt auf die Gnoſtiker hinweiſet, ſo findet dieſer anſcheinende Widerſpruch darin ſeine Löſung, daß weder an die einen, noch die andern ausſchließlich, vielmehr an beide Häreſien zu denken iſt [7]). Somit blieb nach Hegeſipp die Kir-

Jacobus» von Hegeſipp herrühre, daß dieſelbe Stelle dagegen mit willkürlichen Zuſätzen und Aenderungen, wozu noch die unrichtige Zeitangabe «im 2ten Jahrh.» gehöre, von Euſeb wiederholt wird. Beide Annahmen bedürfen keiner Widerlegung, da ſie von der unhaltbaren Anſicht eines Widerſpruchs zwiſchen IV, 22. und III, 32. ausgehn. Ittig, Schultheß, Rothe endlich nehmen an, daß Hegeſipp ſelbſt ſich widerſprochen habe. — Das richtige Verhältniß beider Stellen zu einander iſt ſchon früher von Tillemont u. a., in der neueſten Zeit von Credner und Baur aufgedeckt worden.

5) Ausdrücklich wird noch dazu in der Stelle III, 32. bezeugt, daß vor dem offenen Auftreten der Häreſien häretiſche Anſichten hin und wieder heimlich verbreitet waren, wovon IV, 22. die Rede iſt. — Auch das begründet keinen Widerſpruch, daß nach IV, 22. die Kirche bis auf den Tod des Jacobus, III, 32. bis zum 2ten Jahrh. eine reine Jungfrau genannt wird. Denn beide Mal geſchieht dies in verſchiedenen Beziehungen, IV, 22. inſofern vor dem Tode des Jacobus auch im Geheimen noch keine häretiſche Anſichten verbreitet waren, III, 32. inſofern es bis zum 2ten Jahrh. noch keine offen hervorgetretene Häreſie gab.

6) *ὑποφϑείρειν ἀπὸ τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων*, nämlich die ſieben jüdiſchen Secten, welche von Hegeſipp vorher aufgezählt worden ſind (bei Euſeb in demſelben Cap.), Eſſäer, Galiläer u. ſ. w. die ſich theilweiſe, wie er bei Euſeb II, 23. berichtet, dem Chriſtenthum zugewandt hatten.

7) Ausſchließlich an die Ebioniten zu denken, berechtigt die Stelle IV, 22. ebenſowenig, als die andere III, 32. nur an die Gnoſtiker. Denn wohl konnte Hegeſipp die ebionitiſche wie gnoſtiſche Häreſie zuſammengefaßt als eine *ψευδώνυμος γνῶσις* bezeichnen, zumal da es auch eine gnoſtiſirende Claſſe der Ebioniten gab. Wäre freilich Hegeſipp ſelbſt ein Ebionit geweſen, ſo würde an den Ebionitismus nicht zu denken ſein. Allein daß dieſe Anſchuldigung ungegründet iſt, haben wir §. 4. erkannt. — An die Ebioniten denken Lequien, Gieſeler, Döllinger, Ritter, Dähne, Alzog, an die Gnoſtiker Mosheim, Böhmer, isagoge in epist. ad Colossenses, Berolini 1829. p. 118., Tittmann, Engelhardt.

che [8]) bis zum Ende des 1ſten Jahrh. eine unbefleckte Jungfrau, wenn ſchon vorher heimlich häretiſche Anſichten Eingang gefunden hatten; erſt in den Anfang des 2ten fällt das offene Hervortreten des Ebionitismus.

Auch Clemens von Alex. verlegt den Urſprung der Häreſien in den Anfang des 2ten Jahrh. und zwar etwas tiefer herab in die Regierung des Hadrian. Ὅτι γὰρ, heißt es in ſeinen Stromaten **VII, 17.** (nach der Ausg. von Potter **p. 898.**) *μεταγενεστέρας τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἀνθρωπίνας συνηλύσεις πεποιήκασιν, οὐ πολλῶν δεῖ λόγων — — —. Κάτω δὲ περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἱρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόνασιν.* Allerdings hat Clemens zunächſt die Gnoſtiker vor Augen, doch hätte er, da ihm die ebionitiſche Häreſie nicht unbekannt war (vergl. Anm. 44.) nicht ſo allgemein behaupten können, daß die Häreſien erſt zu Hadrian's Zeit entſtanden ſeien, wenn er eine frühere Entſtehung des Ebionitismus angenommen hätte. Dieſelbe Zeitbeſtimmung geben Firmilian in einem Brief an Cyprian [9]), Euſebius **h. e. III, 36.** [10]), das Chronicon Paſchale, nach wel-

8) Es iſt namentlich früher viel darüber geſtritten worden, ob Hegeſipp in den beiden mitgetheilten Stellen von der ganzen Kirche oder nur von der jeruſalemiſchen rede. Letzteres iſt von Valeſius Souverain, Sam. Basnage, Janus (in der Abhandl. de Nicolaitis, Vitebergae 1723. p. 17.), Mosheim, in ſ. instit. maj. p. 315. (anders in ſ. dissert. p. I. p. 487.), Rösler, Storr, Simſon (Illgens Zeitſchrift 1841. III. S. 22.) behauptet worden. Allein es iſt nicht nur in beiden Stellen nichts enthalten, was zu einer ſolchen Beſchränkung berechtigen könnte, ſondern Hegeſipp ſpricht ausdrücklich von einem tiefen Frieden *ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ* bis zur Zeit Trajans unmittelbar vor der einen jener Stellen (vergl. Anm. 3.). Wenn er alſo fortfährt, die Kirche ſei bis zu dieſer Zeit von Häreſien rein geblieben, ſo meint er ohne Zweifel die ganze Kirche. — Die eine von beiden Stellen aber auf die ganze, die andere auf die jeruſalemiſche Kirche allein zu deuten, wie Tittmann will, iſt wegen der Bezugnahme beider auf einander nicht zuläſſig.

9) Unter den Werken des Cyprian, epist. 75. nach der Ausg. von Baluzius p. 144. — — — quando etiam ipsas haereses constet execrabiles ac detestandas postea (nach dem apoſtol. Zeitalt.) extitisse.

10) Nach dieſer Stelle ſind die Häreſien erſt um die Zeit entſtanden, als Ignatius von Antiochia nach Rom geführt ward. Nach einer andern Stelle jedoch, de eccles. theol. lib. I. c. 14., haben ſchon die erſten Verkündiger des Herrn (*οἱ πρωτοκήρυκες*) auf Ebioniten getroffen.

die andere zur Vorausſetzung hat [5]). Demnach leuchtet wohl ein, daß in beiden Stellen an dieſelben Häreſien zu denken iſt. Wenn nun aber h. e. IV, 22. als das Charakteriſtiſche eine Uebertragung jüdiſcher Elemente ins Chriſtenthum, alſo eine Hinneigung zum Judaismus angegeben wird [6]), und man hiernach geneigt ſein könnte, beſtimmt an die Ebioniten zu denken, in der andern Stelle h. e. III, 32. dagegen der Ausdruck *ψευδώνυμος γνῶσις* zunächſt auf die Gnoſtiker hinweiſet, ſo findet dieſer anſcheinende Widerſpruch darin ſeine Löſung, daß weder an die einen, noch die andern ausſchließlich, vielmehr an beide Häreſien zu denken iſt [7]). Somit blieb nach Hegeſipp die Kir-

---

Jacobus» von Hegeſipp herrühre, daß dieſelbe Stelle dagegen mit willkürlichen Zuſätzen und Aenderungen, wozu noch die unrichtige Zeitangabe «im 2ten Jahrh.» gehöre, von Euſeb wiederholt wird. Beide Annahmen bedürfen keiner Widerlegung, da ſie von der unhaltbaren Anſicht eines Widerſpruchs zwiſchen IV, 22. und III, 32. ausgehn. Ittig, Schultheß, Rothe endlich nehmen an, daß Hegeſipp ſelbſt ſich widerſprochen habe. — Das richtige Verhältniß beider Stellen zu einander iſt ſchon früher von Tillemont u. a., in der neueſten Zeit von Credner und Baur aufgedeckt worden.

5) Ausdrücklich wird noch dazu in der Stelle III, 32. bezeugt, daß vor dem offenen Auftreten der Häreſien häretiſche Anſichten hin und wieder heimlich verbreitet waren, wovon IV, 22. die Rede iſt. — Auch das begründet keinen Widerſpruch, daß nach IV, 22. die Kirche bis auf den Tod des Jacobus, III, 32. bis zum 2ten Jahrh. eine reine Jungfrau genannt wird. Denn beide Mal geſchieht dies in verſchiedenen Beziehungen, IV, 22. inſofern vor dem Tode des Jacobus auch im Geheimen noch keine häretiſche Anſichten verbreitet waren, III, 32. inſofern es bis zum 2ten Jahrh. noch keine offen hervorgetretene Häreſie gab.

6) *ὑποφθείρειν ἀπὸ τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων*, nämlich die ſieben jüdiſchen Secten, welche von Hegeſipp vorher aufgezählt worden ſind (bei Euſeb in demſelben Cap.), Eſſäer, Galiläer u. ſ. w. die ſich theilweiſe, wie er bei Euſeb II, 23. berichtet, dem Chriſtenthum zugewandt hatten.

7) Ausſchließlich an die Ebioniten zu denken, berechtigt die Stelle IV, 22. ebenſowenig, als die andere III, 32. nur an die Gnoſtiker. Denn wohl konnte Hegeſipp die ebionitiſche wie gnoſtiſche Häreſie zuſammengefaßt als eine *ψευϑώνυμος γνῶσις* bezeichnen, zumal da es auch eine gnoſtiſirende Claſſe der Ebioniten gab. Wäre freilich Hegeſipp ſelbſt ein Ebionit geweſen, ſo würde an den Ebionitismus nicht zu denken ſein. Allein daß dieſe Anſchuldigung ungegründet iſt, haben wir §. 4. erkannt. — An die Ebioniten denken Lequien, Gieſeler, Döllinger, Ritter, Dähne, Alzog, an die Gnoſtiker Mosheim, Böhmer, isagoge in epist. ad Colossenses, Berolini 1829. p. 118., Tittmann, Engelhardt.

che [8]) bis zum Ende des 1ſten Jahrh. eine unbefleckte Jungfrau, wenn ſchon vorher heimlich häretiſche Anſichten Eingang gefunden hatten; erſt in den Anfang des 2ten fällt das offene Hervortreten des Ebionitismus.

Auch Clemens von Alex. verlegt den Urſprung der Häreſien in den Anfang des 2ten Jahrh. und zwar etwas tiefer herab in die Regierung des Hadrian. Ὅτι γὰρ, heißt es in ſeinen Stromaten **VII, 17.** (nach der Ausg. von Potter p. 898.) *μεταγενεστέρας τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἀνθρωπίνας συνηλύσεις πεποιήκασιν, οὐ πολλῶν δεῖ λόγων — — —. Κάτω δὲ περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἱρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόνασιν.* Allerdings hat Clemens zunächſt die Gnoſtiker vor Augen, doch hätte er, da ihm die ebionitiſche Häreſie nicht unbekannt war (vergl. Anm. 44.) nicht ſo allgemein behaupten können, daß die Häreſien erſt zu Hadrian's Zeit entſtanden ſeien, wenn er eine frühere Entſtehung des Ebionitismus angenommen hätte. Dieſelbe Zeitbeſtimmung geben Firmilian in einem Brief an Cyprian [9]), Euſebius h. e. III, 36. [10]), das Chronicon Paſchale, nach wel-

8) Es iſt namentlich früher viel darüber geſtritten worden, ob Hegeſipp in den beiden mitgetheilten Stellen von der ganzen Kirche oder nur von der jeruſalemiſchen rede. Letzteres iſt von Valeſius Souverain, Sam. Basnage, Janus (in der Abhandl. de Nicolaitis, Vitebergae 1723. p. 17.), Mosheim, in ſ. instit. maj. p. 315. (anders in ſ. dissert. p. I. p. 487.), Rösler, Storr, Simſon (Illgens Zeitſchrift 1841. III. S. 22.) behauptet worden. Allein es iſt nicht nur in beiden Stellen nichts enthalten, was zu einer ſolchen Beſchränkung berechtigen könnte, ſondern Hegeſipp ſpricht ausdrücklich von einem tiefen Frieden ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ bis zur Zeit Trajans unmittelbar vor der einen jener Stellen (vergl. Anm. 3.). Wenn er alſo fortfährt, die Kirche ſei bis zu dieſer Zeit von Häreſien rein geblieben, ſo meint er ohne Zweifel die ganze Kirche. — Die eine von beiden Stellen aber auf die ganze, die andere auf die jeruſalemiſche Kirche allein zu deuten, wie Tittmann will, iſt wegen der Bezugnahme beider auf einander nicht zuläſſig.

9) Unter den Werken des Cyprian, epist. 75. nach der Ausg. von Baluzius p. 144. — — — quando etiam ipsas haereses constet execrabiles ac detestandas postea (nach dem apoſtol. Zeitalt.) extitisse.

10) Nach dieſer Stelle ſind die Häreſien erſt um die Zeit entſtanden, als Ignatius von Antiochia nach Rom geführt ward. Nach einer andern Stelle jedoch, de eccles. theol. lib. I. c. 14., haben ſchon die erſten Verkündiger des Herrn (οἱ πρωτοκήρυκες) auf Ebioniten getroffen.

chem der Ebionitiſmus im 8ten Regierungsjahr des Trajan entſtanden iſt (nach der Ausgabe von Dindorf vol. I. p. 472.) wie endlich Pacianus von Barcelona [11]).

Allein ſchon vom Ende des 3ten Jahrh. an hatte man angefangen, das Alter der Ebioniten immer höher hinaufzurücken. Wie man ſich gewöhnte, den Ebion mit Cerinth in Verbindung zu bringen [12]), ſo ließ man das johann. Evangelium, welches ſchon nach Irenäus Behauptung gegen den Cerinth gerichtet war [13]), auch gegen die Ebioniten verfaßt ſein. So zuerſt Victorinus von Petavium [14]), dann Epiphanius [15]), Hieronymus [16a]), Marius Mercator [16b]) u. a. Hatte man aber erſt einmal eine Bekämpfung der Ebioniten im n. Teſt. gefunden, ſo blieb man beim Johannes nicht ſtehen, auch Paulus mußte ſie ausdrücklich beſtritten haben, — Optatus von

11) l. l. (vergl. §. 4. Anm. 72.) — — — posterioribus temporibus (nämlich in der nachapoſtol. Zeit) Ebion et Apelles et Marcion etc.

12) Wie Irenäus den Carpokrates, Cerinth und die Ebioniten zuſammengeſellt und auf ihre Verwandtſchaft aufmerkſam gemacht hatte, adv. haer. I, 25. 26., ſo befolgt auch der Verfaſſer des appendix zu Tert. Präſcriptionen dieſelbe Ordnung und macht den Cerinth zum Nachfolger des Carpokrates und Ebion zum Nachfolger des Cerinth. Ebenſo ſtellt auch Victorin von Petav (vergl. §. 4. Anm. 69.) den Cerinth und Ebion zuſammen, und Philaſtrius ſpricht haer. 35. von Carpokrates, 36. von Cerinth, 37. von Ebion, und wie er den Cerinth zum Nachfolger des Carpokrates, ſo macht er den Ebion zum Schüler des Cerinth. Ebenſo Hieronymus contra Luciferianos c. 23. — — Carpocratem et Cerinthum et hujus successorem Ebionem, und Iſidor von Hiſpalis (in der Ausg. ſeiner Werke von Arewaldus tom. III., Romae 1798. p. 525.) Carpocras, Cerinthus et Ebion, hi tres sibi successerunt. Aber ſchon Epiphanius hatte die Nazaräer vor den Ebioniten eingereiht, und dieſe Ordnung, die Carpokratianer, Ceruthianer, Nazaräer, Ebioniten befolgen auch Auguſtin, der Prädeſtinatus, Joh. Damascenus u. a.

13) Adv. haer. III, 11.

14) Vergl. §. 4. Anm. 69.

15) h. LXIX. c. 23. nach der Ausg. von Petav I. p. 746. — Nach h. XXX, 2. ſind die Ebioniten gleich nach der Zerſtörung Jeruſalems entſtanden.

16a) De script. eccl. c. 9.

16b) In append. ad contrad. XII. anathematismi Nestoriani bei Galland VIII. p. 657.

Mileve[17]), Hieronymus[18]), Iſidorus von Hispalis[19]). Ja auch Lukas hatte nach dem Verfaſſer des Prädeſtinatus[20]), und der Diakonus Philippus nach Pſeudoabdias *) auf Ebioniten getroffen. — Noch iſt zu bemerken, daß nach den apoſtol. Conſtit. VI, 6. die Ebioniten zur Zeit der Apoſtel, nach Theodoret h. f. II, 2. zur Zeit des Domitian (was nach ihm auch Euſebius bezeugen ſoll) entſtanden ſind.

Gehen wir, nachdem wir die einzelnen Väter über das Alter der Ebioniten abgehört haben, an eine kritiſche Prüfung ihrer Ausſagen, ſo muß zunächſt ſchon der Umſtand gegen die Annahme eines frühzeitigen Urſprungs Verdacht erwecken, daß erſt die ſpätern Väter denſelben bezeugen. So ſehr wir nun auch theilweiſe ihre Befähigung, uns über die *Lehren* der Ebioniten Aufſchluß zu geben, anerkennen müſſen[21]), ſo wenig können wir ihnen eine ſolche hinſichtlich ihres Urſprungs zuerkennen. Dazu kommt, daß den Ebioniten ſelbſt daran gelegen ſein mußte, ihre Entſtehung ſo hoch als möglich hinaufzurücken[22]), und in einer Zeit, wo es ſchwer hielt dieſelbe mit Sicherheit zu ermitteln, konnte man wohl auf ihre eigenen Ausſagen ſo viel Gewicht legen, daß man ſie nicht grade viel ſpäter anſetzte. Hatten nun die Väter gleich ein Intereſſe, ihren Urſprung im Gegenſatz zur kathol. Kirche tiefer herabzuſetzen, ſo mußte ihnen anderſeits daran liegen, ſie ſchon von den Apoſteln bekämpft zu ſehen. Beide Intereſſen glichen ſich in der Annahme aus, daß die Ebioniten zwar keineswegs, wie ſie ſelbſt vorgaben (vergl. Anm. 22.), die urſprünglichen Chri-

---

17) De schismate Donatistarum lib. IV. c. 5.

18) Im Proömium zum Matthäus, vergl. die von mir benutzte Ausg. von Vallarſi nach der 2ten Aufl. tom. VII. p. 5.

19) Etymologiarum lib. VIII. (nach der Ausg. von Arevalbus tom. III. p. 355.).

20) lib. I. haer. 10. in Gallandi's bibl. tom. X. p. 357.

*) historia certam. apostol. lib. X. c. 3. (im 9ten oder 10ten Jahrh. verfaßt).

21) Was namentlich von Epiphanius gilt, vergl. §. 8.

22) Daß dies keine bloße Vermuthung iſt, erhellt aus Epiphanius h. XXX, 17. *αὐτοὶ δὲ δῆθεν σεμνύνονται, ἑαυτοὺς φάσκοντες πτωχοὺς διὰ τὸ, φασὶν, ἐν χρόνοις τῶν ἀποστόλων πωλεῖν τὰ αὐτῶν ὑπάρχοντα καὶ τιθέναι παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων.*

ſten, aber doch noch zur apoſtol. Zeit entſtanden ſeien. Dazu kommt ferner, daß die polemiſche Brauchbarkeit der johann. wie paulin. Schriften die Meinung ſehr nahe legen mußte, als ob Johannes wie Paulus die Ebioniten bekämpft hätten. Endlich läßt ſich mit großer Wahrſcheinlichkeit zeigen, wie die Zuſammenſtellung des Cerinth mit den Ebioniten bei Irenäus für die ſpätern Schriftſteller die Veranlaſſung geworden iſt, die Letztern gleichfalls dem 1ſten Jahrh. zuzueignen (vergl. Anm. 12.). — So verdächtig demnach die Zeugniſſe für die frühe Entſtehung des Ebionitismus ſind, ſo glaubwürdig muß die Ausſage des Hegeſipp, daß das eigentliche Hervortreten deſſelben erſt in das 2te Jahrh. falle, erſcheinen [23]). Er war ein Judenchriſt (vergl. Euſeb h. e. IV, 22.), alſo wohl mit den Verhältniſſen der judenchriſtl. Gemeinde genau vertraut [24]), ſeine Jugend gränzt nahe an die apoſtol. Zeit (Euſeb IV, 8., Hieron. de script. eccl. c. 22.), Euſeb nennt ihn einen glaubwürdigen Zeugen (III, 16.) und ſagt, daß er die unfehlbare Tradition der apoſtol. Predigt wahr und einfach überliefert habe (IV, 8.).

Demnach, glaube ich, haben wir guten Grund, die Entſtehung des Ebionitismus erſt im 2ten Jahrh. anzuſetzen. Wenn Hegeſipp das Zeitalter des Trajan angibt, der alex. Clemens dagegen die Regierung Hadrians, ſo iſt dieſe Differenz ſehr unerheblich, da, wie Baur bemerkt, die Zeit für die Entſtehung der Häreſien nicht zu enge begränzt werden darf. Daß wir die letztere Zeit angenommen haben, hat ſeinen Grund darin, weil

---

23) Seine Glaubwürdigkeit in dieſer Hinſicht iſt ein Gegenſtand langer Verhandlungen geweſen. Die hauptſächlichſten Zweifel beruhen auf einer falſchen Auffaſſung ſeiner Ausſage (man leſe nur die Einwürfe, welche Weismann in ſeiner introductio in memorabilia hist. eccl. p. 94. zuſammengeſtellt hat), als ob er das Vorhandenſein der Häreſien bis auf die Zeit Trajans ganz und gar in Abrede ſtelle, da er doch nur die Conſolidirung und das offene Auftreten derſelben vor Trajan läugnet. Hegeſipp's Glaubwürdigkeit nehmen in Schutz Mosheim in ſeinen vindiciae p. 155 seqq. (in andern Schriften anders), Tittmann, de vestigiis etc. p. 17., Keſtner, de Eusebii autoritate et fide diplomatica, Goettingae p. 29—32. u. a.

24) Euſeb berichtet von ihm h. e. IV, 22., er habe Manches ἐξ ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως mitgetheilt.

ſich in der erſten Hälfte des 2ten Jahrh. keine paſſendere Veranlaſſung als die Gründung der Aelia Capitolina und die Losſagung eines Theils der Judenchriſten vom Geſetz für das offene Hervortreten der ebionitiſchen Häreſie finden laſſen dürfte [25a]).

Was die Ableitung ihres Namens anlangt, ſo werden die Ebioniten auf einen Ebion zuerſt von Tertullian zurückgeführt [25b]), der freilich von ſeinen Lebensverhältniſſen noch nichts zu berichten weiß. Aber ſchon der Verf. des appendix zu Tert. Präſcriptionen c. 48., wie Hieronymus adv. Lucifer. c. 8. melden uns, daß er der Nachfolger, Philaſtrius de haer. c. 37., daß er ein Schüler des Cerinth geweſen iſt, Epiphanius (h. XXX.), daß er, obgleich von Geburt ein Samaritaner, doch für einen Juden habe gelten wollen, daß ſein Hauptſitz der Flecken Cocabe (Gobah) geweſen, er aber von da auch nach Epheſus und nach Rom gekommen, und im erſtern Ort mit Johannes im Bade zuſammengetroffen ſei; Marius Mercator (vergl. Anm. 16 [b]) endlich hat in Erfahrung gebracht, daß er ein Anhänger der ſtoiſchen Philoſophie geweſen iſt. Außer den genannten Vätern erwähnen jenes Ebions der ignatian. Brief an die Philadelphener (vergl. Anm. 29.), Victorin von Petavium, der alexandriniſche Alexander, Hilarius von Pictavium, Optatus von Mileve, Pacianus von Barcelona, Rufin, Auguſtin, Theodoret u. a. Wenn früher auch der hieroſolymitaniſche Talmud als Zeuge für den Ebion aufgeführt worden iſt, ſo beruht dies auf einem Mißverſtand. Siehe Gieſeler in der Abhandl. üb. Naz. u. Ebion. S. 297 ff.

Daß auf dieſe Zeugniſſe hin die Exiſtenz eines Ebion lange feſtgehalten ward, muß als ganz natürlich erſcheinen. Erſt Fauſtus Socinus wagte Zweifel dagegen zu erheben [26]), fand aber bis zum Ende des 17ten Jahrh. wenig Anklang.

---

25 [a]) Beachtung verdienen die Worte des Hieronymus in ſeiner Ueberſetzung des Euſebianiſchen Chronikon tom. VIII. p. 712. Hieroſolymis primus ex gentibus constituitur episcopus Marcus c e s s a n t i b u s h i s, q u i f u e r a n t e x J u d a e i s.

25 [b]) De praesc. c. 10. 33., de vel. virg. c. 6., de carne Christi c. 14.

26) Vergl. ſeine explicatio in Johannem c. I. v. 1—15. in der bibliotheca fratr. Polon. I. Irenopoli 1656. p. 77 u. öfter.

ſten, aber doch noch zur apoſtol. Zeit entſtanden ſeien. Dazu kommt ferner, daß die polemiſche Brauchbarkeit der johann. wie paulin. Schriften die Meinung ſehr nahe legen mußte, als ob Johannes wie Paulus die Ebioniten bekämpft hätten. Endlich läßt ſich mit großer Wahrſcheinlichkeit zeigen, wie die Zuſammenſtellung des Cerinth mit den Ebioniten bei Irenäus für die ſpätern Schriftſteller die Veranlaſſung geworden iſt, die Letztern gleichfalls dem 1ſten Jahrh. zuzueignen (vergl. Anm. 12.). — So verdächtig demnach die Zeugniſſe für die frühe Entſtehung des Ebionitismus ſind, ſo glaubwürdig muß die Ausſage des Hegeſipp, daß das eigentliche Hervortreten deſſelben erſt in das 2te Jahrh. falle, erſcheinen [23]). Er war ein Judenchriſt (vergl. Euſeb h. e. IV, 22.), alſo wohl mit den Verhältniſſen der judenchriſtl. Gemeinde genau vertraut [24]), ſeine Jugend gränzt nahe an die apoſtol. Zeit (Euſeb IV, 8., Hieron. de script. eccl. c. 22.), Euſeb nennt ihn einen glaubwürdigen Zeugen (III, 16.) und ſagt, daß er die unfehlbare Tradition der apoſtol. Predigt wahr und einfach überliefert habe (IV, 8.).

Demnach, glaube ich, haben wir guten Grund, die Entſtehung des Ebionitismus erſt im 2ten Jahrh. anzuſetzen. Wenn Hegeſipp das Zeitalter des Trajan angibt, der alex. Clemens dagegen die Regierung Hadrians, ſo iſt dieſe Differenz ſehr unerheblich, da, wie Baur bemerkt, die Zeit für die Entſtehung der Häreſien nicht zu enge begränzt werden darf. Daß wir die letztere Zeit angenommen haben, hat ſeinen Grund darin, weil

---

23) Seine Glaubwürdigkeit in dieſer Hinſicht iſt ein Gegenſtand langer Verhandlungen geweſen. Die hauptſächlichſten Zweifel beruhen auf einer falſchen Auffaſſung ſeiner Ausſage (man leſe nur die Einwürfe, welche Weismann in ſeiner introductio in memorabilia hist. eccl. p. 94. zuſammengeſtellt hat), als ob er das Vorhandenſein der Häreſien bis auf die Zeit Trajans ganz und gar in Abrede ſtelle, da er doch nur die Conſolidirung und das offene Auftreten derſelben vor Trajan läugnet. Hegeſipp's Glaubwürdigkeit nehmen in Schutz Mosheim in ſeinen vindiciae p. 155 seqq. (in andern Schriften anders), Tittmann, de vestigiis etc. p. 17., Keſtner, de Eusebii autoritate et fide diplomatica, Goettingae p. 29—32. u. a.

24) Euſeb berichtet von ihm h. e. IV, 22., er habe Manches ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως mitgetheilt.

ſich in der erſten Hälfte des 2ten Jahrh. keine paſſendere Veranlaſſung als die Gründung der Aelia Capitolina und die Losſagung eines Theils der Judenchriſten vom Geſetz für das offene Hervortreten der ebionitiſchen Häreſie finden laſſen dürfte [25a]).

Was die Ableitung ihres Namens anlangt, ſo werden die Ebioniten auf einen Ebion zuerſt von Tertullian zurückgeführt [25b]), der freilich von ſeinen Lebensverhältniſſen noch nichts zu berichten weiß. Aber ſchon der Verf. des appendix zu Tert. Präſcriptionen c. 48., wie Hieronymus adv. Lucifer. c. 8. melden uns, daß er der Nachfolger, Philaſtrius de haer. c. 37., daß er ein Schüler des Cerinth geweſen iſt, Epiphanius (h. XXX.), daß er, obgleich von Geburt ein Samaritaner, doch für einen Juden habe gelten wollen, daß ſein Hauptſitz der Flecken Cocabe (Gobah) geweſen, er aber von da auch nach Epheſus und nach Rom gekommen, und im erſtern Ort mit Johannes im Bade zuſammengetroffen ſei; Marius Mercator (vergl. Anm. 16 b) endlich hat in Erfahrung gebracht, daß er ein Anhänger der ſtoiſchen Philoſophie geweſen iſt. Außer den genannten Vätern erwähnen jenes Ebions der ignatian. Brief an die Philadelphener (vergl. Anm. 29.), Victorin von Petavium, der alexandriniſche Alexander, Hilarius von Pictavium, Optatus von Mileve, Pacianus von Barcelona, Rufin, Auguſtin, Theodoret u. a. Wenn früher auch der hieroſolymitaniſche Talmud als Zeuge für den Ebion aufgeführt worden iſt, ſo beruht dies auf einem Mißverſtand. Siehe Gieſeler in der Abhandl. üb. Naz. u. Ebion. S. 297 ff.

Daß auf dieſe Zeugniſſe hin die Exiſtenz eines Ebion lange feſtgehalten ward, muß als ganz natürlich erſcheinen. Erſt Fauſtus Socinus wagte Zweifel dagegen zu erheben [26]), fand aber bis zum Ende des 17ten Jahrh. wenig Anklang.

---

25 a) Beachtung verdienen die Worte des Hieronymus in ſeiner Ueberſetzung des Euſebianiſchen Chronikon tom. VIII. p. 712. Hierosolymis primus ex gentibus constituitur episcopus Marcus cessantibus his, qui fuerant ex Judaeis.

25 b) De praesc. c. 10. 33., de vel. virg. c. 6., de carne Christi c. 14.

26) Vergl. ſeine explicatio in Johannem c. I. v. 1—15. in der bibliotheca fratr. Polon. I. Irenopoli 1656. p. 77 u. öfter.

Aber im Anfang des 18ten ward der Streit, ob es einen Ebion gegeben habe, heftiger als je. Nicht allein diejenigen, welche die Exiſtenz einer beſondern Secte der Ebioniten ganz in Abrede ſtellten (vergl. §. 2.), mußten den Ebion fallen laſſen, auch von andern Seiten geſchah ein Gleiches, unter andern von einem Arnold, Vitringa, Maſſuet, Clericus, ſo daß Mosheim ſagen konnte: **in ultimo fere discrimine bonum Ebionem versari, inter omnes constat.** Aber die Oppoſition gegen die, welche mit der Exiſtenz eines Ebion zugleich auch die einer Secte der Ebioniten läugneten, wie der ſcharfſinnige Verſuch Mosheim's nachzuweiſen, daß die Annahme eines Ebion mehr für als gegen ſich habe, hatte zur Folge, daß bis in die letzten Decennien des vorigen Jahrh. die Mehrzahl der Gelehrten ſich des Ebion annahm, oder wenigſtens ebenſo wie Mosheim darüber urtheilte. Erſt ſeit Semler fing man ziemlich allgemein an, den Ebion aufzugeben, nur hin und wieder wagte ſich eine Stimme für ihn zu erheben. So iſt denn in der neueſten Zeit kaum mehr von ihm die Rede.

Faſſen wir die Gründe, welche gegen die Annahme eines Sectenſtifters Ebion entſcheidend ſind, kurz zuſammen, ſo müſſen wir zunächſt ſagen, daß *die Ebioniten* ſo wenig als die *Gnoſtiker einen Stifter gehabt haben können*. Die Anfänge des Ebionitismus erſtrecken ſich bis zu den Anfängen der chriſtl. Kirche zurück, immer beſtimmter bildet ſich die ebionitiſirende Richtung aus, bis das offene Auftreten des Ebionitismus durch den Uebertritt eines Theils der Judenchriſten zu den Heidenchriſten veranlaßt ward, wie wir dies §. 3. gezeigt haben. Dazu kommt, daß *von Anfang an* zwei verſchiedene Geſtaltungen des Ebionitismus hervortreten (worüber ſpäterhin); beide können aber unmöglich auf denſelben Stifter zurückgeführt werden. Sodann wird die Ableitung des Ebionitennamens vom hebräiſchen אֶבְיוֹן nicht allein durch die gewichtigſten Zeugniſſe beſtätigt, ſondern iſt auch an ſich ſo natürlich, daß, wenn ſich die Frage ſo ſtellte, ob ein Ebion anzunehmen, oder der Name der Ebioniten von אֶבְיוֹן abzuleiten ſei, wir unbedenklich das Erſtere verneinen müßten. Auch muß freilich die Möglichkeit, beide Annahmen zu vereinigen, zugegeben werden. Die Ebioniten konnten dieſen Namen wegen ihrer Ar-

muth, und dabei Einer von ihnen als Repräſentant der ganzen Secte ihn κατ' ἐξοχὴν führen. Allein abgeſehen von dem Unnatürlichen dieſer Auskunft, müſſen wir fragen, worauf ſich dieſe Annahme ſtützen würde. Auf die Zeugniſſe der Väter für einen Ebion? Dieſe bezeichnen ihn aber als Sectenſtifter. Jedenfalls iſt es doch bedenklich, einen Theil ihrer Behauptung, daß ein Ebion gelebt, feſtzuhalten, den andern, daß er Sectenſtifter geweſen, aufzugeben.

Ueberhaupt aber, dies machen wir drittens geltend, berechtigen uns die Zeugniſſe der Väter — von allen andern Gründen abgeſehen — auf keine Weiſe, einen Ebion anzunehmen. Tertullian iſt der erſte Zeuge. Woher aber konnte der africaniſche Kirchenvater Nachricht von ihm erhalten haben? Er war des Hebräiſchen unkundig, wie nahe lag es da für ihn, die Ebioniten von einem Ebion abzuleiten! Und wie wenig tritt in allen Stellen, wo er deſſelben gedenkt, dieſer als beſtimmte hiſtoriſche Perſon hervor! Man ſieht es den Stellen an, daß er ſelbſt nur mit Schüchternheit von einem Ebion zu reden wagt. Mit Tertullian fällt der gewichtigſte Zeuge für den Ebion, alle übrigen ſtanden dem Urſprung des Ebionitismus ſchon viel ferner. Will man geltend machen, daß ſie theilweiſe des Hebräiſchen wohl kundig waren *), ſo iſt zu bedenken, *daß dieſe die Sage von einem Ebion ſchon vorfanden* und nun beide Ableitungen von einem Ebion und dem hebräiſchen אֶבְיוֹן zu verbinden wußten. — Je unſicherer alſo der Boden iſt, auf dem die Nachricht von einem Ebion ruht, deſto größeres Recht hat die Kritik, das Stillſchweigen der Männer geltend zu machen, die am meiſten befähigt geweſen wären, von ihm etwas zu wiſſen, wenn er gelebt hätte, des Irenäus, Origenes, Euſebius. Man wendet ein, das argumentum a silentio könne gegen ausdrückliche Zeugniſſe nie beweiſend ſein. Aber das argumentum a silentio wird zu einem *ausdrücklichen* Zeugniſſe gegen den Ebion, wenn Origenes und Euſebius die Ebioniten von אֶבְיוֹן ableiten, ohne von einem Ebion zu reden,

*) Wie z. B. Mosheim: Hieronymus Judaeorum linguae operam dederat. Epiphanius aliique ipsimet se non nescivisse indicant, quid vox Ebion significet, nec tamen Ebionem extitisse negant.

wenn Irenäus adv. haer. I, 23. von Simon Magus und Menander, c. 24. von Saturninus und Baſilides, c. 25. von Carpokrates, c. 26. zuerſt von Cerinth, dann nicht von Ebion, ſondern von den Ebioniten, endlich von Nicolaus und den Nicolaiten, c. 27. von Cerdon und Marcion u. ſ. w. reden.

Die Acten des Streits, ob ein Ebion gelebt, ſind geſchloſſen, und kein noch ſo ſcharfſinniger Verſuch vermag dem, der nur in der Sage, wenn auch faſt zwei Jahrtauſende gelebt hat, hiſtoriſche Wirklichkeit zu verleihen *).

Fragen wir nun, von wem und weshalb die Ebioniten den Namen «Arme» erhielten, ſo haben wir zunächſt die in der neueſten Zeit vielfach ausgeſprochene Behauptung zu prüfen, daß der Ebionitenname früherhin allen Judenchriſten gemeinſam geweſen und erſt ſpäter auf die uns unter dieſem Namen bekannt gewordene Secte beſchränkt worden ſei. Dieſe Behauptung ſtützt ſich auf eine Stelle des Origenes contr. Cels. II, 1., wo Origenes ſagt: *Ἐβιωναῖοι χρηματίζουσιν οἱ ἀπὸ Ἰουδαίων τὸν Ἰησοῦν ὡς χριστὸν παραδεξάμενοι.* Hier meint man, werde ja ausdrücklich der Name Ebioniten allen Judenchriſten beigelegt; und indem man dies damit zuſammenſtellte, daß dieſer Name in ſpätern Zeiten nur für die eine Claſſe üblich war, ſo ſchloß man, derſelbe müſſe wohl anfangs allen Judenchriſten gemeinſam geweſen ſein. Allein betrachten wir den Zuſammenhang, in dem die mitgetheilten Worte ſtehen, genauer, ſo ergibt ſich leicht die Unhaltbarkeit jener Behauptung. Celſus hatte den Juden vorgeworfen, Ueberläufern gleich ihr väterliches Geſetz verlaſſen und ſich Chriſto zugewandt zu haben. Dagegen entgegnet Origenes, daß dem nicht ſo ſei, da die Judenchriſten noch fortwährend das Geſetz beobachteten und grade von dieſer Beobachtung den Namen Ebioniten erhalten hätten. Wenn er dann fortfährt «denn den Namen Ebioniten führen die an Chriſtum gläubigen Juden», ſo meint er doch offenbar nur eben diejenigen, von denen er vorher geſagt hatte, daß ſie noch das Geſetz beobachteten. Dies hatte er nun freilich von allen behauptet. Aber wohl mit Recht? Schon Mos-

*) Ein Verſuch, den Ebion zu retten, iſt in der neueſten Zeit beſonders von Hilgers (ſiehe Litt. Anm. 54.) gemacht worden.

heim hat die Unhaltbarkeit dieſer Behauptung dargethan [27]). Viele hatten ſich ja den Heidenchriſten angeſchloſſen und ihre jüdiſche Lebensweiſe abgethan [28]). Deshalb iſt hier offenbar eine Beſchränkung nothwendig. Wenn wir alſo hier annehmen müſſen, daß Origenes in der Polemik gegen Celſus etwas von allen Judenchriſten behauptet, was nur von einem Theil derſelben galt, ſo müſſen wir auch bei jener andern hiermit eng zuſammenhängenden Behauptung, daß die Judenchriſten den Namen Ebioniten geführt, dieſelbe Einſchränkung machen. — Wollten wir aus dieſer Stelle folgern, daß alle Judenchriſten Ebioniten genannt wurden, ſo müßten wir auch das als richtig annehmen, daß alle das Geſetz beobachteten. Gilt dies aber, ungeachtet es Origenes von allen behauptet, in Wirklichkeit doch nur von einem Theil, ſo auch jenes, daß ſie den Namen Ebioniten führten.

Es iſt demnach nicht erweislich, daß der Name Ebioniten urſprünglich allen Judenchriſten gemeinſam war. Ueberall bezeichnet derſelbe bei den Vätern nur die ſtreng judaiſirenden Chriſten, und wenn man gleich oft genug in den *διττοὶ Ἐβιωναῖοι* des Origenes und Euſeb Nazaräer und Ebioniten umfaßt glaubte, ſo iſt dies unrichtig; auch hier ſind nur die eigentlichen Ebioniten, deren es eine doppelte Claſſe gab, zu verſtehen (vergl. §. 7.). — Dies Reſultat iſt wichtig für die Beantwortung der Frage, zu der wir uns jetzt wenden, in welchem Sinn die Ebioniten den Namen der Armen führten.

Es liegt in der Natur der Sache, daß dieſe Frage erſt von der Zeit an recht zur Sprache kommen konnte, als der Kampf über den Ebion ausgekämpft war, d. h. hauptſächlich erſt in den neuern Zeiten. Die Verſchiedenheit der Deutungen ſchon zur Zeit der Väter — während die Ebioniten ſelbſt ihren Namen von der äußern Armuth ableiteten (Epiph. h. XXX, 17.), bezogen ihn die Väter auf die geiſtige Armuth, entweder ganz allgemein [29]), oder auf ihre Beobachtung des armſeligen Ge-

---

27) Vindiciae p. 203 seqq., vergl. auch ſeine dissertationes vol. I. p. 572 seqq.

28) Vergl. §. 3. gegen Ende. Auch die Behauptung des Celſus iſt ein Beweis hierfür.

29) So in der längern Recenſion des ignatian. Briefs an die

ſetzes [30]), oder endlich auf ihre niedrigen Vorſtellungen von Chriſto [31]) — iſt in der neuern Zeit durch den Scharfſinn der Gelehrten nur noch vergrößert worden. Am häufigſten hat man den Namen auf **die äußere Armuth** bezogen, wobei man dieſe bald als freiwillige, bald als unfreiwillige faßte, bald annahm, daß er den Ebioniten von Andern gegeben worden, bald daß ſie ihn ſich ſelbſt beigelegt [32]). An dieſe letztere Faſſung ſchließt ſich die Annahme an, daß die Ebioniten dieſen Namen ſich ſelbſt gegeben, weil ſie vermöge einer asketiſchen Richtung die Armuth zur Religionspflicht gemacht hätten [33]). Eine andere eigenthümliche Modification der Beziehung auf die äußere Armuth und Dürftigkeit iſt die Anſicht de Wette's, der

---

Philadelphener c. 6. *καί ἐστιν ὁ τοιοῦτος* (der Chriſtum für einen *ψιλὸν ἄνθρωπον* hält) *πένης τὴν διάνοιαν, ὡς ἐπικαλεῖται Ἐβίων*, d. h. wie Ebion genannt wird, von welcher Armuth des Verſtandes Ebion ſeinen Namen hat (demnach kann ich Gieſelern nicht beiſtimmen, der in dieſer Stelle die Annahme eines Sectenſtifters Ebion verworfen findet). Ebenſo bei Origenes *περὶ ἀρχῶν* IV, 22. (*τῆς πτωχείας τῆς διανοίας ἐπώνυμοι*) und in Genesin tom. III. c. 5., Euſebius, de eccl. theol. contra Marcellum I. c. 14. (*δι' ἄνοιαν*) h. e. III, 27. am Ende, Hieronymus, comment. in Jes. lib. I. c. 1. v. 3. und lib. XVIII. c. 66. v. 20. u. a.

30) Vergl. die oben mitgetheilte Stelle des Origenes gegen Celſus lib. II. c. 1. *ἐπώνυμοι τῆς — — πτωχείας τοῦ νόμου γεγενημένοι.*

31) Origenes in Matth. tom. XVI, 12. *τῷ ἐβιωναίῳ καὶ πτωχεύοντι περὶ τῆς εἰς Ἰησοῦν πίστεως.* Euſeb h. e. III, 27. im Anfang *πτωχῶς καὶ ταπεινῶς τὰ περὶ τοῦ Χριστοῦ δοξάζοντας*, das Chronikon Paſchale nach der Ausgabe von Dindorf vol. I. p. 472., Timotheus Presbyter von Conſtantinopel (in Cotelerii monumenta eccl. graec. tom. III., Lutet. Paris. 1686. p. 386.).

32) So Richard Simon 1689, Clericus 1716, Rhenferd 1722, Langius 1722, Petr. Zorn 1731, Döderlein 1770, Herder 1775, Stroth 1777, Martini 1800, Stäudlin 1802, Michaelis 1813, Bertholdt 1813, Eichhorn 1820, Schmidt 1824, Henke 1827, Lange 1828, Credner 1829, Reichlin-Meldegg 1830, Näle 1832, Detmer 1837, Meier 1840, Guericke 1840, Noyards 1840, Neander 1843. Die Schriften ſind ſchon früher angeführt.

33) Dieſe zuerſt von Neander (gnoſt. Syſteme S. 368.) in Vorſchlag gebrachte Deutung iſt von Baur, de Ebionitarum etc. p. 29., Schultheß, symbol. I. p. 21., Schneckenburger, über das Evangelium der Aegyptier S. 28., Dähne (Encyclopädie von Erſch und Gruber Theil 29. S. 278 ff.) und Gfrörer, Kirchengeſchichte I. S. 290. aufgenommen worden.

Name bezeichne zunächſt die den Meſſias erwartenden Iſraeliten, ſofern dieſe Rettung von demſelben aus dem öffentlichen Elend erwarteten, und ſei dann auf die Judenchriſten, endlich auf eine beſondere Secte derſelben übertragen [34]). — Auch jene zweite Deutung von einer innern, geiſtigen Armuth iſt in den verſchiedenſten Formen vorgetragen worden. Bald erklärte man den Namen von einer Beſchränktheit des Verſtandes [35]), bald von der Dürftigkeit des Chriſtenthums, und zwar entweder im Allgemeinen: «armſelige, unächte Chriſten» [36]), oder in Bezug auf ihre Beobachtung des Geſetzes [37]), oder endlich ihre Vorſtellungen von Chriſto; wobei es wieder eine Verſchiedenheit begründete, ob man ihn von den ungläubigen Juden gegeben ſein ließ: «Anhänger eines ſo armſeligen, gekreuzigten Meſſias» im Gegenſatz gegen die glänzenden meſſianiſchen Erwartungen der Juden [38]), oder von den übrigen Chriſten: «armſelige Chriſten, die von Chriſto ſo unwürdige Anſichten hätten» [39]).

Welche von allen dieſen Erklärungen erſcheint als die angemeſſenſte? Um nicht willkürlich zu wählen, müſſen wir vorher unterſuchen, von wem der Name ausgegangen ſein kann.

Von Heidenchriſten gewiß nicht. Dieſe würden ſchwerlich

---

34) Vergl. ſeine Abhandlung de morte Christi expiatoria, abgedruckt in ſeinen opusc. theol., Berolini 1830. p. 123 seqq. Ebenſo Baumgarten-Cruſius.

35) Wie Fauſtus Socinus, vergl. die bibl. fratr. Polonor. tom. I. p. 329.

36) So die Magdeb. Centuriatoren, die damit freilich die Annahme eines Ebion verbinden, und Semler, Dogmengeſchichte I. S. 210.

37) Prieſtley (vergl. §. 2. Anm. 8.), Schultheß, in ſeinen Annalen Jahrg. 1828. S. 266.

38) Dieſe ſchon von Arnold in ſeiner Kirchen- und Ketzerhiſtorie (nach der Ausg. Frankfurt am M. 1729. Theil I. S. 44 f.) angenommene Deutung iſt in der neueſten Zeit durch Gieſeler (der hiermit jedoch die Ableitung von der äußern Armuth verbindet) und Engelhardt in ſeiner Kirchengeſchichte vertreten worden.

39) Auf die niederen Vorſtellungen von Chriſto beziehn den Namen Wolzogen (commentarius in evangel. Matth. c. I. in der Ausg. ſeiner Werke Irenopoli 1656. p. 17.) und Natalis Alexander, histor. eccl. tom. III. Paris. 1699. p. 24.

wenn Irenäus adv. haer. I, 23. von Simon Magus und Menander, c. 24. von Saturninus und Baſilides, c. 25. von Carpokrates, c. 26. zuerſt von Cerinth, dann nicht von Ebion, ſondern von den Ebioniten, endlich von Nicolaus und den Nicolaiten, c. 27. von Cerdon und Marcion u. ſ. w. reden.

Die Acten des Streits, ob ein Ebion gelebt, ſind geſchloſſen, und kein noch ſo ſcharfſinniger Verſuch vermag dem, der nur in der Sage, wenn auch faſt zwei Jahrtauſende gelebt hat, hiſtoriſche Wirklichkeit zu verleihen *).

Fragen wir nun, von wem und weshalb die Ebioniten den Namen «Arme» erhielten, ſo haben wir zunächſt die in der neueſten Zeit vielfach ausgeſprochene Behauptung zu prüfen, daß der Ebionitenname früherhin allen Judenchriſten gemeinſam geweſen und erſt ſpäter auf die uns unter dieſem Namen bekannt gewordene Secte beſchränkt worden ſei. Dieſe Behauptung ſtützt ſich auf eine Stelle des Origenes contr. Cels. II, 1., wo Origenes ſagt: *Ἐβιωναῖοι χρηματίζουσιν οἱ ἀπὸ Ἰουδαίων τὸν Ἰησοῦν ὡς χριστὸν παραδεξάμενοι.* Hier meint man, werde ja ausdrücklich der Name Ebioniten allen Judenchriſten beigelegt; und indem man dies damit zuſammenſtellte, daß dieſer Name in ſpätern Zeiten nur für die eine Claſſe üblich war, ſo ſchloß man, derſelbe müſſe wohl anfangs allen Judenchriſten gemeinſam geweſen ſein. Allein betrachten wir den Zuſammenhang, in dem die mitgetheilten Worte ſtehen, genauer, ſo ergibt ſich leicht die Unhaltbarkeit jener Behauptung. Celſus hatte den Juden vorgeworfen, Ueberläufern gleich ihr väterliches Geſetz verlaſſen und ſich Chriſto zugewandt zu haben. Dagegen entgegnet Origenes, daß dem nicht ſo ſei, da die Judenchriſten noch fortwährend das Geſetz beobachteten und grade von dieſer Beobachtung den Namen Ebioniten erhalten hätten. Wenn er dann fortfährt «denn den Namen Ebioniten führen die an Chriſtum gläubigen Juden», ſo meint er doch offenbar nur eben diejenigen, von denen er vorher geſagt hatte, daß ſie noch das Geſetz beobachteten. Dies hatte er nun freilich von allen behauptet. Aber wohl mit Recht? Schon Mos-

*) Ein Verſuch, den Ebion zu retten, iſt in der neueſten Zeit beſonders von Hilgers (ſiehe Litt. Anm. 54.) gemacht worden.

heim hat die Unhaltbarkeit dieſer Behauptung dargethan [27]). Viele hatten ſich ja den Heidenchriſten angeſchloſſen und ihre jüdiſche Lebensweiſe abgethan [28]). Deshalb iſt hier offenbar eine Beſchränkung nothwendig. Wenn wir alſo hier annehmen müſſen, daß Origenes in der Polemik gegen Celſus etwas von allen Judenchriſten behauptet, was nur von einem Theil derſelben galt, ſo müſſen wir auch bei jener andern hiermit eng zuſammenhängenden Behauptung, daß die Judenchriſten den Namen Ebioniten geführt, dieſelbe Einſchränkung machen. — Wollten wir aus dieſer Stelle folgern, daß alle Judenchriſten Ebioniten genannt wurden, ſo müßten wir auch das als richtig annehmen, daß alle das Geſetz beobachteten. Gilt dies aber, ungeachtet es Origenes von allen behauptet, in Wirklichkeit doch nur von einem Theil, ſo auch jenes, daß ſie den Namen Ebioniten führten.

Es iſt demnach nicht erweislich, daß der Name Ebioniten urſprünglich allen Judenchriſten gemeinſam war. Ueberall bezeichnet derſelbe bei den Vätern nur die ſtreng judaiſirenden Chriſten, und wenn man gleich oft genug in den *διττοὶ Ἐβιωναῖοι* des Origenes und Euſeb Nazaräer und Ebioniten umfaßt glaubte, ſo iſt dies unrichtig; auch hier ſind nur die eigentlichen Ebioniten, deren es eine doppelte Claſſe gab, zu verſtehen (vergl. §. 7.). — Dies Reſultat iſt wichtig für die Beantwortung der Frage, zu der wir uns jetzt wenden, in welchem Sinn die Ebioniten den Namen der Armen führten.

Es liegt in der Natur der Sache, daß dieſe Frage erſt von der Zeit an recht zur Sprache kommen konnte, als der Kampf über den Ebion ausgekämpft war, d. h. hauptſächlich erſt in den neuern Zeiten. Die Verſchiedenheit der Deutungen ſchon zur Zeit der Väter — während die Ebioniten ſelbſt ihren Namen von der äußern Armuth ableiteten (Epiph. h. XXX, 17.), bezogen ihn die Väter auf die geiſtige Armuth, entweder ganz allgemein [29]), oder auf ihre Beobachtung des armſeligen Ge-

---

27) Vindiciae p. 203 seqq., vergl. auch ſeine dissertationes vol. I. p. 572 seqq.

28) Vergl. §. 3. gegen Ende. Auch die Behauptung des Celſus iſt ein Beweis hierfür.

29) So in der längern Recenſion des ignatian. Briefs an die

ſetzes[30]), oder endlich auf ihre niedrigen Vorſtellungen von Chriſto[31]) — iſt in der neuern Zeit durch den Scharfſinn der Gelehrten nur noch vergrößert worden. Am häufigſten hat man den Namen auf die äußere Armuth bezogen, wobei man dieſe bald als freiwillige, bald als unfreiwillige faßte, bald annahm, daß er den Ebioniten von Andern gegeben worden, bald daß ſie ihn ſich ſelbſt beigelegt[32]). An dieſe letztere Faſſung ſchließt ſich die Annahme an, daß die Ebioniten dieſen Namen ſich ſelbſt gegeben, weil ſie vermöge einer asketiſchen Richtung die Armuth zur Religionspflicht gemacht hätten[33]). Eine andere eigenthümliche Modification der Beziehung auf die äußere Armuth und Dürftigkeit iſt die Anſicht de Wette's, der

---

Philadelphener c. 6. *καί ἐστιν ὁ τοιοῦτος* (der Chriſtum für einen *ψιλὸν ἄνθρωπον* hält) *πένης τὴν διάνοιαν, ὡς ἐπικαλεῖται Ἐβίων*, d. h. wie Ebion genannt wird, von welcher Armuth des Verſtandes Ebion ſeinen Namen hat (demnach kann ich Gieſelern nicht beiſtimmen, der in dieſer Stelle die Annahme eines Sectenſtifters Ebion verworfen findet). Ebenſo bei Origenes *περὶ ἀρχῶν* IV, 22. (*τῆς πτωχείας τῆς διανοίας ἐπώνυμοι*) und in Genesin tom. III. c. 5., Euſebius, de eccl. theol. contra Marcellum I. c. 14. (*δι' ἄνοιαν*) h. e. III, 27. am Ende, Hieronymus, comment. in Jes. lib. I. c. 1. v. 3. und lib. XVIII. c. 66. v. 20. u. a.

30) Vergl. die oben mitgetheilte Stelle des Origenes gegen Celſus lib. II. c. 1. *ἐπώνυμοι τῆς — — πτωχείας τοῦ νόμου γεγενημένοι.*

31) Origenes in Matth. tom. XVI, 12. *τῷ ἐβιωναίῳ καὶ πτωχεύοντι περὶ τῆς εἰς Ἰησοῦν πίστεως.* Euſeb h. e. III, 27. im Anfang *πτωχῶς καὶ ταπεινῶς τὰ περὶ τοῦ Χριστοῦ δοξάζοντας*, das Chronikon Paſchale nach der Ausgabe von Dindorf vol. I. p. 472., Timotheus Presbyter von Conſtantinopel (in Cotelerii monumenta eccl. graec. tom. III., Lutet. Paris. 1686. p. 386.).

32) So Richard Simon 1689, Clericus 1716, Rhenferd 1722, Langius 1722, Petr. Zorn 1731, Döderlein 1770, Herder 1775, Stroth 1777, Martini 1800, Stäudlin 1802, Michaelis 1813, Bertholdt 1813, Eichhorn 1820, Schmidt 1824, Henke 1827, Lange 1828, Credner 1829, Reichlin-Meldegg 1830, Näle 1832, Detmer 1837, Meier 1840, Guericke 1840, Royards 1840, Neander 1843. Die Schriften ſind ſchon früher angeführt.

33) Dieſe zuerſt von Neander (gnoſt. Syſteme S. 368.) in Vorſchlag gebrachte Deutung iſt von Baur, de Ebionitarum etc. p. 29., Schultheß, symbol. I. p. 21., Schneckenburger, über das Evangelium der Aegyptier S. 28., Dähne (Encyclopädie von Erſch und Gruber Theil 29. S. 278 ff.) und Gfrörer, Kirchengeſchichte I. S. 290. aufgenommen worden.

Name bezeichne zunächſt die den Meſſias erwartenden Iſraeliten, ſofern dieſe Rettung von demſelben aus dem öffentlichen Elend erwarteten, und ſei dann auf die Judenchriſten, endlich auf eine beſondere Secte derſelben übertragen [34]). — Auch jene zweite Deutung von einer innern, geiſtigen Armuth iſt in den verſchiedenſten Formen vorgetragen worden. Bald erklärte man den Namen von einer Beſchränktheit des Verſtandes [35]), bald von der Dürftigkeit des Chriſtenthums, und zwar entweder im Allgemeinen: «armſelige, unächte Chriſten» [36]), oder in Bezug auf ihre Beobachtung des Geſetzes [37]), oder endlich ihre Vorſtellungen von Chriſto; wobei es wieder eine Verſchiedenheit begründete, ob man ihn von den ungläubigen Juden gegeben ſein ließ: «Anhänger eines ſo armſeligen, gekreuzigten Meſſias» im Gegenſatz gegen die glänzenden meſſianiſchen Erwartungen der Juden [38]), oder von den übrigen Chriſten: «armſelige Chriſten, die von Chriſto ſo unwürdige Anſichten hätten» [39]).

Welche von allen dieſen Erklärungen erſcheint als die angemeſſenſte? Um nicht willkürlich zu wählen, müſſen wir vorher unterſuchen, von wem der Name ausgegangen ſein kann.

Von Heidenchriſten gewiß nicht. Dieſe würden ſchwerlich

---

34) Vergl. ſeine Abhandlung de morte Christi expiatoria, abgedruckt in ſeinen opusc. theol., Berolini 1830. p. 123 seqq. Ebenſo Baumgarten-Cruſius.

35) Wie Fauſtus Socinus, vergl. die bibl. fratr. Polonor. tom. I. p. 329.

36) So die Magdeb. Centuriatoren, die damit freilich die Annahme eines Ebion verbinden, und Semler, Dogmengeſchichte I. S. 210.

37) Prieſtley (vergl. §. 2. Anm. 8.), Schultheß, in ſeinen Annalen Jahrg. 1828. S. 266.

38) Dieſe ſchon von Arnold in ſeiner Kirchen- und Ketzerhiſtorie (nach der Ausg. Frankfurt am M. 1729. Theil I. S. 44 f.) angenommene Deutung iſt in der neueſten Zeit durch Gieſeler (der hiermit jedoch die Ableitung von der äußern Armuth verbindet) und Engelhardt in ſeiner Kirchengeſchichte vertreten worden.

39) Auf die niederen Vorſtellungen von Chriſto beziehn den Namen Wolzogen (commentarius in evangel. Matth. c. I. in der Ausg. ſeiner Werke Irenopoli 1656. p. 17.) und Natalis Alexander, histor. eccl. tom. III. Paris. 1699. p. 24.

ein hebräiſches Wort gewählt haben. Von den ungläubigen Juden? Bei der Vorausſetzung, daß der Name Ebioniten anfangs allen Judenchriſten gemeinſam geweſen ſei, würde ſich dieſe Anſicht ſehr empfehlen. Allein bei unſerer Annahme, daß derſelbe von Anfang an nur für die ſtreng judaiſirende Partei gebräuchlich war, können wir ihn nicht von den Juden ableiten, da dieſe ſich ſicher um die Differenzen unter den Judenchriſten nicht kümmerten. Und in welcher Bedeutung ſollten die Juden grade den Ebioniten im Gegenſatz zu den andern Judenchriſten dieſen Namen ertheilt haben? Iſt nun ebenfalls nicht wahrſcheinlich, daß die Ebioniten ihn ſich ſelbſt gegeben haben — denn in welchem Sinne ſollten ſie ſich bei ihrer Trennung einerſeits von den ſich den Heidenchriſten anſchließenden Judenchriſten, anderſeits von den Nazaräern ſo genannt haben [40])? — ſo ſind wir auf die Judenchriſten hingewieſen, von denen ſich die Ebioniten trennten.

Vergegenwärtigen wir uns die Verhältniſſe, unter denen der Ebionitismus entſtand [41]). Die von Anfang an unter den Gläubigen aus den Juden beſtehende Differenz, je nachdem ſie das Geſetz nur für ſich beobachteten, oder ihm abſolute Gültigkeit zuerkannten, war zwar eine Zeitlang zurückgetreten, hatte ſich aber in dem Zeitraum vom Jahre 70—130. mehr und mehr ausgebildet, ſo daß, obwohl noch alle äußerlich durch die Beobachtung des Geſetzes verbunden waren, es doch nur einer äußern Veranlaſſung bedurfte, damit dieſelbe auch offen hervortrat. Dieſe Veranlaſſung ward durch die Erbauung von Aelia Capitolina gegeben. Ein Theil entſagte dem Geſetz und ſchloß ſich den Heidenchriſten an, ein anderer fühlte ſich noch in ſeinem Gewiſſen gebunden, für ſein Theil das Geſetz zu beobachten, ohne deſſen abſolute Gültigkeit zu behaupten, ein dritter hob nur um ſo ſchroffer den Judaismus hervor. Den Letztern gaben die zu den Heidenchriſten übergetretenen Judenchriſten den Namen Ebioniten, theils um ſie als geiſtig Beſchränkte

40) Wegen der äußern Armuth und der bedrängten Lage ſchwerlich, da ſich nicht nachweiſen läßt, daß dieſe bei ihnen größer war als bei den Nazaräern, noch weniger wegen ihrer asketiſchen Richtung, da nur ein Theil und zwar der kleinere eine ſolche Richtung verfolgte.

41) Vergl. hierüber §. 3. gegen Ende.

zu bezeichnen, theils mit Anſpielung auf ihre drückende Lage, der ſie ſelbſt durch den Uebertritt zu den Heidenchriſten und durch ihre Niederlaſſung in Aelia Capitolina enthoben waren. Natürlich konnten ſie aber nur die ſchrofferen Judaiſirenden ſo benennen, von denen ſie ſicher als Abtrünnige auf's Aergſte gehaßt und angefeindet wurden, nicht die Claſſe der Judenchriſten, welche nur für ſich am Geſetz hielt, da ſie ja ſelbſt bis dahin noch nach dem Geſetz gelebt hatten.

Außer dem Ebionitennamen führte unſere Secte wegen ihrer Anſichten von Chriſto auch die Benennung Homuncioniten oder nach der griechiſchen Form Anthropianer, auch Anthropolatrer. Marius Mercator bezeugt ausdrücklich, daß die römiſche Kirche den Photin und ſeine Vorgänger Homuncioniten nenne; unter den Vorgängern hatte er aber unmittelbar vorher den Ebion genannt, **hunc itaque Hebionem philosophum secutus Marcellus est, Photinus quoque et ultimis temporibus Sardicensis Bonosus**, wie es überhaupt ſehr bald gewöhnlich geworden war, den Photin mit Ebion zuſammenzuſtellen, und dieſen als Vorgänger von jenem anzuſehn [42]). So haben wir denn unter den Homuncioniten, gegen welche Aurelius Prudentius eines ſeiner Gedichte richtete [43]), gewiß auch an die Ebioniten zu denken, worauf auch der Anfang hinweiſen dürfte: **Sunt qui judaico cognatum dogma furori — instituunt media Christum ratione secuti — hoc tantum, quod verus homo est, at coelitus illum adfirmant non**

---

42) Hilarius (**de trinitate VII, 3.** nach der Ausgabe **Basileae 1523. p. 110.**) nennt den Photinus einen Ebion: **Hebion, qui Photinus est, aut vincit, aut vincitur.** Der ſ. g. Ambroſiaſter ſtellt in der Vorrede zum Galaterbrief die Ebioniten (Symmachianer, vergl. Anm. **49.**) mit Photin zuſammen. Ebenſo Hieronymus in mehreren Stellen. **De script. eccl. c. 107.** ſagt er von Photin, **Hebionis haeresin instaurare conatus est.** Vergl. auch ſeinen Commentar zum Galaterbrief **lib. I. c. I. v. 1. (tom. VII. p. 375.), v. 11. 12. (VII, 385.)**, zum Epheſerbrief **lib. II. c. 4. v. 10. (VIII. p. 614.).** Ebenſo Pſeudohieronymus in ſeinem **indiculum haeresium**, und Theodoret in der Vorrede zu ſeinen **haer. fabul.** *Ταύτης μὲν τῆς αἱρέσεως ἦρξε μὲν Ἐβίων, μέχρι δὲ Μαρκέλλου καὶ Φωτείνου τὰς διαφόρους ἐπινοίας ἐδέξατο.* Vergl. auch **h. f. V, 11.**

43) In Gallandi's **bibl. VIII. p. 475.**

esse deum etc. Aber ſchon vor Photins Zeit war dieſer Name üblich, und da derſelbe ſpäterhin, als er auch auf die Photinianer übertragen wurde, auch die Ebioniten mit umfaßte, ſo wird er in frühern Zeiten um ſo mehr hauptſächlich von dieſen gebraucht worden ſein. Cyprian erwähnt im 73ſten Brief die Anthropianer neben den Patripaſſianern, Valentinianern u. ſ. w. als verderbliche Häretiker, und Lactanz ſpricht in ſeinen Juſtitutionen lib. IV, 30. von eben denſelben neben den Montaniſten, Novatianern u. a. Ohne Zweifel identiſch ſind die *Ἀνθρωπολάτραι*, vor denen in der längern Recenſion des ignat. Briefs ad Trallianos c. 11. gewarnt wird, wie denn auch die alte lateiniſche Ueberſetzung dem Namen Ebioniten als Erklärung hinzuſetzt: **Fugite illos hominis cultores Ebionitas.** Nicht zu verwechſeln mit dieſen iſt eine andere im Prädeſtinatus (I, 76.) erwähnte Ketzerei der Homuncioniten, welche das Bild Gottes nur in den menſchlichen Körper ſetzte.

Ein anderer Name, unter dem ſie jedoch nur beim aler. Clemens vorkommen, iſt *Πεϱατικοί* von ihrem Aufenthalt in Peräa [44]).

Eine vierte Benennung war Symmachianer vom Ebioniten Symmachus. Wenn nämlich die drei bekannten Ueberſetzer des alt. Teſt., Aquila, Theodotion und Symmachus häufig als Ebioniten bezeichnet werden, ſo iſt dies in Betreff der beiden Erſtern ohne Zweifel unrichtig [45]), dagegen wird der Ebio-

---

44) In ſeinen Stromaten (VII. c. 17. nach der Ausg. von Potter p. 900.) ſagt Clemens, daß einige Häreſien nach ihrem Stifter benannt worden ſeien, andere nach dem Aufenthalt, und führt hier die *Πεϱατικοί* an. Da die Ebioniten nun in Peräa wohnten (vergl. weiterhin), ſo hat er wahrſcheinlich dieſe vor Augen, ſchwerlich die Nazaräer, wie öfter vermuthet worden iſt, da er dieſe ſicher nicht als Häretiker betrachtet haben würde. — Ganz verſchieden ſind die Peraten des Theodoret, haer. fab. I, 17., eine gnoſtiſche Secte, die er von einem Euphrates Peratikus ableitet, wohl demſelben Euphrates, auf den ſich die Ophiten nach Origenes beriefen (vergl. Gieſeler, Stud. u. Krit. 1830. S. 386.). Geiſtreiche aber unhaltbare Vermuthungen über die Peratiker des Clemens ſiehe bei Rhenferd in ſeiner Schrift de fictis Judaeorum etc.

45) Aquila aus Pontus und Theodotion aus Ephesus waren nach Irenäus III, 21. und Euſeb h. e. V, 8. (über den Erſtern vergl. auch Euſebs demonst. evang. lib. VII, p. 316. nach der Ausg. Colon. 1688.)

nitismus des Symmachus durch das einſtimmige Zeugniß des Euſeb [46]), Hieronymus [47]), Theodoret [48]) verbürgt.

Schon der Umſtand, daß der Name des Symmachus auf die Partei der Ebioniten, der er angehörte — auf die ſ. g. vulgairen Ebioniten — überging [49]), zeugt dafür, daß er un-

---

jüdiſche Proſelyten. Da ſie jedoch beide in der Stelle Jeſ. VII, 14. νεᾶνις, nicht παρθένος überſetzt hatten, da es ſpäterhin gewöhnlich ward, ſie mit dem Ebioniten Symmachus zuſammenzuſtellen, endlich da die Ebioniten ihre Ueberſetzungen benutzten (vergl. Anm. 52.), ſo konnten ſie in ſpäterer Zeit leicht ſelbſt zu Ebioniten geſtempelt werden. Doch weiß noch Hieronymus kein Wort vom Ebionitismus des Aquila (fälſchlich hat man hierfür mehrere Stellen angezogen); überall nennt er ihn einen ungläubigen Juden epist. 57. c. 11. (tom. I. p. 316.), de script. eccl. c. 54., comment. in Abac. lib. II. c. 3. (VI, 656.), praef. in Job. (tom. IX. p. 1100.), praef. in Esram tom. IX, p. 1524.). Und wenn er den Theodotion in den angeführten Stellen einen Ebioniten nennt, ſo folgt er hier einer Tradition, die er ſelbſt als irrig erkennt. Qui (Theodotion) utique post adventum Christi incredulus fuit, licet eum quidam dicant Ebionitam, ſagt er in der Vorrede zu ſeinem Commentar zum Daniel (tom. V. p. 620.).

46) Vergl. ſeine demonst. evang. l. l., h. e. VI, 17.

47) De script. eccl. c. 54., comment. in Abac. lib. II. c. 3, praef. in Job. u. in Esram.

48) haer. fab. II, 1.

49) Ambroſiaſter erwähnt im prooemium in epist. ad Gal. (unter den Werken des Ambroſius tom. III. Colon. 1616. p. 219.) einer von den Phariſäern abſtammenden Secte von Symmachianern, welche die fortdauernde Gültigkeit des Geſetzes behauptet und Chriſtum für einen bloßen Menſchen gehalten habe. Nöthigt uns ſchon dieſe Beſchreibung, dieſe Symmachianer für Ebioniten zu halten, ſo kann vollends gar kein Bedenken hierbei Statt finden, da wir wiſſen, daß Symmachus zu dieſer Secte gehörte. Und auch aus Auguſtin contra Faustum XIX, 18. geht hervor, daß Symmachianer die genannt wurden, qui et gentes cogebant judaizare. Wenn aber hier wie in zwei andern Stellen des Auguſtin die Symmachianer mit den Nazaräern identificirt werden, ſo beruht dies auf einer Verwechslung der Nazaräer mit den Ebioniten (vgl. §. 5. Anm. 39.). — Zu unterſcheiden ſind dieſe Symmachianer von den Symmachianern des Philaſtrius haer. 63.

Wir haben oben behauptet, daß Symmachus den vulgairen Ebioniten angehört habe, und nur dieſe nach ihm Symmachianer genannt worden ſeien. Gab es, wie wir dies ſpäterhin darthun werden, zwei Claſſen von Ebioniten, die vulgairen und gnoſtiſirenden, ſo entſteht die Frage, welcher Claſſe Symmachus zugethan war. Ohne Zweifel der er-

ſtreitig einer der bedeutendſten Männer der ebionitiſchen Secte war. Von ſeinen Lebensumſtänden iſt nichts Gewiſſes bekannt [50]), nicht einmal die Zeit, in der er lebte, läßt ſich ſicher

ſtern. Denn nur der vulgaire Ebionitismus bekämpfte die übernatürliche Entſtehung Chriſti (vergl. §. 7.), wogegen der gnoſtiſirende ſie anerkannte (vergl. §. 8.). Daß Symmachus dieſelbe aber bekämpfte, folgt zwar an ſich noch keineswegs aus ſeiner Ueberſetzung des עַלְמָה Jeſ. VII, 14. durch νεᾶνις. Allein, wenn wir erwägen, wie die Ueberſetzung dieſes Worts durch νεᾶνις oder παρθένος ſchon zu Juſtins Zeiten ein Streitpunkt der Juden und Chriſten war (vergl. Credner's Beiträge II. S. 197 ff.), wie die vulgairen die übernatürliche Entſtehung Chriſti läugnenden Ebioniten mit der Erklärung der Juden übereinſtimmten (Irenäus III, 21. Euſeb h. e. V, 8.), wenn wir ferner bedenken, daß Symmachus durch ſeine Ueberſetzung das Intereſſe ſeiner Partei vertreten wollte, ſo werden wir den Schluß wohl gelten laſſen müſſen, daß Symmachus, da er hier gleichfalls νεᾶνις überſetzte (vergl. Euſeb demonst. evang. l. l.), die naturgemäße Erzeugung Chriſti behauptete (was ebenfalls aus Euſeb h. e. VI, 17. hervorgeht), alſo zur Partei der vulgairen Ebioniten gehörte. Dies wird auch durch das Zeugniß des Theodoret h. f. II, 1. beſtätigt, der neben den Nazaräern von zwei Claſſen der Ebioniten ſpricht, und der erſtern von dieſen — den vulgairen Ebioniten — den Symmachus angehören läßt. Eben daſſelbe läßt ſich auch ſchon aus ſeinem Unternehmen, das alte Teſtament zu überſetzen, darthun. Die gnoſtiſirende Claſſe verwarf das ganze alt. Teſt., als von der falſchen Prophetie herrührend, mit Ausnahme des Pentateuchs, in dem ſie jedoch auch viele Verfälſchungen annahm, wogegen die vulgairen Ebioniten hiervon gänzlich fern daſſelbe ganz beſonders hoch hielten. Hätte nun Symmachus der erſten Claſſe angehört, was hätte er dann für ein Intereſſe haben können, das alte Teſt. zu überſetzen? — Dazu kommt, daß die Schilderung der Symmachianer nur auf jene erſte Art paßt. — Da Symmachus in der alten Kirche ein wenig bekannter Mann war, ſo iſt es nicht wahrſcheinlich, daß der Name Symmachianer den Ebioniten von den kathol. Chriſten gegeben ward. Auch dürfte die Verwirrung über dieſen Namen, welche ſchon zu Auguſtins Zeiten Statt fand, hierfür ſprechen. Da nun gleichfalls wohl nicht anzunehmen iſt, daß die Partei der Ebioniten, zu der Symmachus gehörte, ſich nach ihm genannt haben ſollte, ſo muß ich für das Wahrſcheinlichſte halten, daß dieſer Name den vulgairen Ebioniten von der andern Claſſe, den gnoſtiſirenden, beigelegt ward.

50) Die Nachrichten des Epiphanius de mens. et pond. c. 16., er ſei von Geburt ein Samaritaner geweſen, habe ſich aber, weil ſeine ehrgeizigen Abſichten vereitelt worden ſeien, zu den Juden gewandt und zum zweiten Mal beſchneiden laſſen u. ſ. w., können unmöglich auf Glaubwürdigkeit Anſpruch machen. Sie zeigen vielmehr nur, wie wenig man ſchon zu Epiphanius Zeit von ihm wußte.

beſtimmen, höchſt wahrſcheinlich gehörte er jedoch dem Anfang des 3ten Jahrh. an [51]). Sein Hauptwerk iſt die Ueberſetzung des alt. Teſt. in die griech. Sprache. Die kathol. Chriſten laſen daſſelbe nach der Septuaginta, die Juden nach den Ueberſetzungen des Aquila und Theodotion; mit keiner dieſer Ueberſetzungen konnten ſich die Ebioniten ganz befreunden, jedoch bedienten ſie ſich wohl der Ueberſetzung des Aquila und Theodotion [52]). Je mehr ſie aber grade auf dem alt. Teſt. fußten *), deſto dringender war das Bedürfniß einer eigenen Ueberſetzung, zumal da die Kenntniß des ächt Hebräiſchen ſchon lange das Eigenthum der Gebildeten war. Dieſem Bedürfniß half Symmachus ab. Auch verfaßte er einen Commentar über die von den Ebioniten gebrauchte Recenſion des *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* mit polemiſcher Rückſicht auf das Matthäusevangelium, und Commentare zu einigen andern neuteſt. Schriften, in die er ſeine Anſichten hineinzulegen verſuchte [53]).

---

51) Origenes hatte die Schriften des Symmachus von einer gewiſſen Juliane, bei der er ſich wegen der Verfolgung des Maximin aufhielt, und dieſe ſie von Symmachus ſelbſt erhalten (Euſeb h. e. VI, 17.). Wie es hiernach ſchon wahrſcheinlich iſt, daß Symmachus nicht grade lange vorher gelebt haben wird, ſo wird dies auch dadurch beſtätigt, daß zur Zeit des Irenäus die Ueberſetzung des Symmachus ſchwerlich vorhanden geweſen ſein kann, da Irenäus nur des Aquila und Theodotion, nicht des Symmachus Erwähnung thut, obſchon er dieſelbe Urſache hatte auch dieſen anzuführen. Auch Hieronymus bezeugt comment. in Jes. c. 58. v. 10. (IV. p. 694.), daß Symmachus nach dem Theodotion lebte (Symmachus in Theodotionis scita concidens torquem ponit), Theodotion hatte ſeine Ueberſetzung aber wahrſcheinlich erſt kurz vor des Irenäus Zeit angefertigt (vergl. Credner Beiträge II. S. 253 ff.). Demnach werden wir den Symmachus wohl dem Anfang des 3ten Jahrh. zuzuweiſen haben. Daß die Nachricht des Epiphanius über das Zeitalter des Symmachus keinen Glauben verdient, iſt längſt anerkannt.

52) Hierauf führen wohl die Worte des Irenäus III, 21., vergl. Euſeb h. e. V, 8. *οἷς* (nämlich dem Aquila und Theodotion) *κατακολουθήσαντες οἱ Ἐβιωναῖοι κ. τ. λ.*

*) Wenigſtens die vulgairen Ebioniten, vergl. §. 7.

53) Vergl. Euſeb h. e. VI, 17. *καὶ ὑπομνήματα δὲ τοῦ Συμμάχου εἰσέτι νῦν φέρεται, ἐν οἷς δοκεῖ πρὸς τὸ κατὰ Ματθαῖον ἀποτεινόμενος εὐαγγέλιον τὴν δεδηλωμένην αἵρεσιν κρατύνειν.* Da die Worte *πρὸς τὸ — — — εὐαγγέλιον* ſchwerlich anders verſtanden werden können, als ſie ſchon von Valeſius gefaßt worden ſind, disputans

ſtreitig einer der bedeutendſten Männer der ebionitiſchen Secte war. Von ſeinen Lebensumſtänden iſt nichts Gewiſſes bekannt [50]), nicht einmal die Zeit, in der er lebte, läßt ſich ſicher

ſtern. Denn nur der vulgaire Ebionitismus bekämpfte die übernatürliche Entſtehung Chriſti (vergl. §. 7.), wogegen der gnoſtiſirende ſie anerkannte (vergl. §. 8.). Daß Symmachus dieſelbe aber bekämpfte, folgt zwar an ſich noch keineswegs aus ſeiner Ueberſetzung des עַלְמָה Jeſ. VII, 14. durch νεᾶνις. Allein, wenn wir erwägen, wie die Ueberſetzung dieſes Worts durch νεᾶνις oder παρθένος ſchon zu Juſtins Zeiten ein Streitpunkt der Juden und Chriſten war (vergl. Credner's Beiträge II. S. 197 ff.), wie die vulgairen die übernatürliche Entſtehung Chriſti läugnenden Ebioniten mit der Erklärung der Juden übereinſtimmten (Irenäus III, 21. Euſeb h. e. V, 8.), wenn wir ferner bedenken, daß Symmachus durch ſeine Ueberſetzung das Intereſſe ſeiner Partei vertreten wollte, ſo werden wir den Schluß wohl gelten laſſen müſſen, daß Symmachus, da er hier gleichfalls νεᾶνις überſetzte (vergl. Euſeb demonst. evang. l. l.), die naturgemäße Erzeugung Chriſti behauptete (was ebenfalls aus Euſeb h. e. VI, 17. hervorgeht), alſo zur Partei der vulgairen Ebioniten gehörte. Dies wird auch durch das Zeugniß des Theodoret h. f. II, 1. beſtätigt, der neben den Nazaräern von zwei Claſſen der Ebioniten ſpricht, und der erſtern von dieſen — den vulgairen Ebioniten — den Symmachus angehören läßt. Eben daſſelbe läßt ſich auch ſchon aus ſeinem Unternehmen, das alte Teſtament zu überſetzen, darthun. Die gnoſtiſirende Claſſe verwarf das ganze alt. Teſt., als von der falſchen Prophetie herrührend, mit Ausnahme des Pentateuchs, in dem ſie jedoch auch viele Verfälſchungen annahm, wogegen die vulgairen Ebioniten hiervon gänzlich fern daſſelbe ganz beſonders hoch hielten. Hätte nun Symmachus der erſten Claſſe angehört, was hätte er dann für ein Intereſſe haben können, das alte Teſt. zu überſetzen? — Dazu kommt, daß die Schilderung der Symmachianer nur auf jene erſte Art paßt. — Da Symmachus in der alten Kirche ein wenig bekannter Mann war, ſo iſt es nicht wahrſcheinlich, daß der Name Symmachianer den Ebioniten von den kathol. Chriſten gegeben ward. Auch dürfte die Verwirrung über dieſen Namen, welche ſchon zu Auguſtins Zeiten Statt fand, hierfür ſprechen. Da nun gleichfalls wohl nicht anzunehmen iſt, daß die Partei der Ebioniten, zu der Symmachus gehörte, ſich nach ihm genannt haben ſollte, ſo muß ich für das Wahrſcheinlichſte halten, daß dieſer Name den vulgairen Ebioniten von der andern Claſſe, den gnoſtiſirenden, beigelegt ward.

50) Die Nachrichten des Epiphanius de mens. et pond. c. 16., er ſei von Geburt ein Samaritaner geweſen, habe ſich aber, weil ſeine ehrgeizigen Abſichten vereitelt worden ſeien, zu den Juden gewandt und zum zweiten Mal beſchneiden laſſen u. ſ. w., können unmöglich auf Glaubwürdigkeit Anſpruch machen. Sie zeigen vielmehr nur, wie wenig man ſchon zu Epiphanius Zeit von ihm wußte.

beſtimmen, höchſt wahrſcheinlich gehörte er jedoch dem Anfang des 3ten Jahrh. an [51]). Sein Hauptwerk iſt die Ueberſetzung des alt. Teſt. in die griech. Sprache. Die kathol. Chriſten laſen daſſelbe nach der Septuaginta, die Juden nach den Ueberſetzungen des Aquila und Theodotion; mit keiner dieſer Ueberſetzungen konnten ſich die Ebioniten ganz befreunden, jedoch bedienten ſie ſich wohl der Ueberſetzung des Aquila und Theodotion [52]). Je mehr ſie aber grade auf dem alt. Teſt. fußten *), deſto dringender war das Bedürfniß einer eigenen Ueberſetzung, zumal da die Kenntniß des ächt Hebräiſchen ſchon lange das Eigenthum der Gebildeten war. Dieſem Bedürfniß half Symmachus ab. Auch verfaßte er einen Commentar über die von den Ebioniten gebrauchte Recenſion des *εὐαγγέλιον καϑ' Ἑβραίους* mit polemiſcher Rückſicht auf das Matthäusevangelium, und Commentare zu einigen andern neuteſt. Schriften, in die er ſeine Anſichten hineinzulegen verſuchte [53]).

---

51) Origenes hatte die Schriften des Symmachus von einer gewiſſen Juliane, bei der er ſich wegen der Verfolgung des Maximin aufhielt, und dieſe ſie von Symmachus ſelbſt erhalten (Euſeb **h. e. VI, 17.**). Wie es hiernach ſchon wahrſcheinlich iſt, daß Symmachus nicht grade lange vorher gelebt haben wird, ſo wird dies auch dadurch beſtätigt, daß zur Zeit des Irenäus die Ueberſetzung des Symmachus ſchwerlich vorhanden geweſen ſein kann, da Irenäus nur des Aquila und Theodotion, nicht des Symmachus Erwähnung thut, obſchon er dieſelbe Urſache hatte auch dieſen anzuführen. Auch Hieronymus bezeugt **comment. in Jes. c. 58. v. 10. (IV. p. 694.)**, daß Symmachus nach dem Theodotion lebte **(Symmachus in Theodotionis scita concidens torquem ponit)**, Theodotion hatte ſeine Ueberſetzung aber wahrſcheinlich erſt kurz vor des Irenäus Zeit angefertigt (vergl. Credner Beiträge **II.** S. **253** ff.). Demnach werden wir den Symmachus wohl dem Anfang des **3**ten Jahrh. zuzuweiſen haben. Daß die Nachricht des Epiphanius über das Zeitalter des Symmachus keinen Glauben verdient, iſt längſt anerkannt.

52) Hierauf führen wohl die Worte des Irenäus **III, 21.**, vergl. Euſeb **h. e. V, 8.** *οἷς* (nämlich dem Aquila und Theodotion) *κατακολουϑήσαντες οἱ Ἐβιωναῖοι κ. τ. λ.*

*) Wenigſtens die vulgairen Ebioniten, vergl. §. 7.

53) Vergl. Euſeb **h. e. VI, 17.** *καὶ ὑπομνήματα δὲ τοῦ Συμμάχου εἰσέτι νῦν φέρεται, ἐν οἷς δοκεῖ πρὸς τὸ κατὰ Ματϑαῖον ἀποτεινόμενος εὐαγγέλιον τὴν δεδηλωμένην αἵρεσιν κρατύνειν.* Da die Worte *πρὸς τὸ — — — εὐαγγέλιον* ſchwerlich anders verſtanden werden können, als ſie ſchon von Valeſius gefaßt worden ſind, **disputans**

Ohne Zweifel zählte die Secte der Ebioniten viel mehr Anhänger als die der Nazaräer. Nicht allein in Peräa (Epiph. h. XXX, 2.), Nabathäa, Paneas, Moabitis, Gobah, Batanea, ſondern auch auf der Inſel Cypern, in Kleinaſien, ja auch in Rom gab es Anhänger der ebionitiſchen Häreſie [54]. —

---

adversus evang. Matth., ſo hat Symmachus nach dieſer Stelle im Gegenſatz zum Matthäusevangelium ſeine Häreſie geltend gemacht und zwar in ὑπομνήματα. Daß Euſeb hierunter eine Erklärung zu einer kanoniſchen Schrift verſteht, bezeugen die folgenden Worte: ταῦτα δὲ ὁ Ὠριγένης μετὰ καὶ ἄλλων εἰς τὰς γραφὰς ἑρμηνειῶν τοῦ Συμμάχου σημαίνει παρὰ Ἰουλιανῆς τινος εἰληφέναι. Was kann dies aber für eine Schrift geweſen ſein, bei deren Erklärung er gegen das Matthäusevangelium polemiſirt hat? Gewiß nur die von den Ebioniten benutzte Recenſion des Hebräerevangeliums, welches dem Matthäus am nächſten kam, daher denn Symmachus bei ſeiner Erklärung vielfach Gelegenheit hatte, auf dieſen polemiſch Rückſicht zu nehmen. — Daß Symmachus außerdem noch Commentare zu andern neuteſt. Schriften verfaßt hat, bezeugen die vorhin angeführten Worte: ταῦτα δὲ ὁ Ὠριγένης μετὰ καὶ ἄλλων κ. τ. λ. Unter dem ἄλλων ἑρμηνειῶν hat freilich die Mehrzahl der Gelehrten nach Rufins Vorgang ſeine Ueberſetzung des alt. Teſt. verſtanden. Allein abgeſehn davon, daß wir ἑρμηνεία εἰς τὰς γραφάς ſchwerlich von einer Ueberſetzung, ſondern nur von einem Commentar verſtehn können, müßte Euſeb, wenn er hier an die Ueberſetzung des alt. Teſt. durch Symmachus, von der er im Anfang des Capitels geſprochen hatte, gedacht hätte, nicht: μετὰ καὶ ἄλλων ἑρμηνειῶν, ſondern μετὰ καὶ τῶν ἄλλων ἑρμηνειῶν geſchrieben haben. Auch ſcheint eine Stelle des Agobard von Lyon (epist. ad Fredegisum): Interpretes atque expositores coaequatis apostolis et evangelistis cum Symmachum et Paulum, et Didymum et Joannem una defensione indifferentique laude dignos ducitis, ſich auf Commentare des Symmachus wenn auch nicht zu paulin., wie zuweilen behauptet, doch wenigſtens andern neuteſt. Schriften zu beziehn. — Leider ſind alle Schriften des Symmachus bis auf wenige Bruchſtücke ſeiner Bibelüberſetzung verloren gegangen.

54) Nach Epiphan. h. XXX, 18. — Daß Ebioniten ſich in Gobah befanden, bezeugt außerdem Euſebius de situ et nominibus locor. hebr. (vergl. Hieronymus tom. III. p. 190.). — Die Nachricht, daß es auch auf Cypern Ebioniten gab, ſind wir um ſo weniger berechtigt in Zweifel zu ziehn, als Epiphanius hier Biſchof war, und wir durch Philo (leg. ad Caj. nach der Ausg. von Mangey tom. II. p. 587.) wiſſen, daß ſich hier Juden in reicher Anzahl befanden. — Für das Vorhandenſein der ebionitiſchen Häreſie in Kleinaſien zeugt auch die Polemik des Ignatius gegen die Anfänge derſelben (vergl. §. 4.). — Ueber den Ebionitismus in der röm. Kirche ſpäterhin.

Obſchon ſie größtentheils aus gebornen Juden beſtanden, ſo ſchloſſen ſich ihnen doch nicht ſelten auch Heidenchriſten an [55]). Doch erhielten ſie ſich nicht lange; ſchon zur Zeit des Theodoret waren ſie verſchwunden [56]).

Unter den Ebioniten treten uns von Anfang an zwei verſchiedene Arten entgegen. Die Ebioniten des Epiphanius tragen einen ganz andern Charakter, als die der frühern Väter, des Juſtin, Irenäus, Tertullian u. a.; wie wir aber in ſeiner Beſchreibung neben den von ihm vorzugsweiſe geſchilderten auch die Ebioniten der frühern Väter antreffen — beide Claſſen nicht undeutlich von ihm ſelbſt geſchieden —, ſo begegnen uns auch bei den frühern Vätern mehrfache Spuren der von Epiphanius geſchilderten. Beſtimmt halten Origenes, Euſebius und Theodoret beide Arten aus einander. Dies, um nur vorläufig die Berechtigung zur Unterſcheidung einer doppelten Geſtaltung des Ebionitismus zu gewinnen, der vorzugsweiſe von den frühern Vätern und von Epiphanius geſchilderten, der vulgairen und gnoſtiſchen; die genauere Begründung, wie die Rechtfertigung für dieſe Bezeichnungen ſpäterhin.

---

§. 7.

Dogmatiſcher Charakter des vulgairen Ebionitismus. — Spuren der gnoſtiſchen Ebioniten bei den Vätern vor Epiphanius.

Mit Recht macht Origenes den Ebioniten den Vorwurf, daß ſie ſich wenig von den fleiſchlichen Juden unterſchieden [1]).

---

55) Schon aus den Worten des ignat. Briefs an die Philadelphener c. 6. *ἄμεινον γάρ ἐστι παρὰ ἀνδρὸς περιτομὴν ἔχοντος χριστιανισμὸν ἀκούειν, ἢ παρὰ ἀκροβύστου Ἰουδαϊσμόν* geht hervor, daß manche Heidenchriſten die judaiſtiſchen Beſtrebungen theilten. Daſſelbe erhellt auch aus der Stelle des Juſtin in ſeinem dial. c. Tryph. *τοὺς δὲ πειθομένους κ. τ. λ.* (ſiehe den Anhang Nr. 1.), wie aus den Worten des Origenes: Si ergo ideo venit, ut educeret eos, qui erant sub lege, quanto magis non convenit, illos introire in legem, qui prius fuerant extra legem? (tom. III. p. 895.).

56) Vergl. ſ. haeret. fabul. II, 11.

1) In Matth. tom. XI, 12. So nennt auch Hieronymus (com-

Ohne Zweifel zählte die Secte der Ebioniten viel mehr Anhänger als die der Nazaräer. Nicht allein in Peräa (Epiph. h. XXX, 2.), Nabathäa, Paneas, Moabitis, Gobah, Batanea, ſondern auch auf der Inſel Cypern, in Kleinaſien, ja auch in Rom gab es Anhänger der ebionitiſchen Häreſie [54]). —

---

adversus evang. Matth., ſo hat Symmachus nach dieſer Stelle im Gegenſatz zum Matthäusevangelium ſeine Häreſie geltend gemacht und zwar in ὑπομνήματα. Daß Euſeb hierunter eine Erklärung zu einer kanoniſchen Schrift verſteht, bezeugen die folgenden Worte: ταῦτα δὲ ὁ Ὠριγένης μετὰ καὶ ἄλλων εἰς τὰς γραφὰς ἑρμηνειῶν τοῦ Συμμάχου σημαίνει παρὰ Ἰουλιανῆς τινος εἰληφέναι. Was kann dies aber für eine Schrift geweſen ſein, bei deren Erklärung er gegen das Matthäusevangelium polemiſirt hat? Gewiß nur die von den Ebioniten benutzte Recenſion des Hebräerevangeliums, welches dem Matthäus am nächſten kam, daher denn Symmachus bei ſeiner Erklärung vielfach Gelegenheit hatte, auf dieſen polemiſch Rückſicht zu nehmen. — Daß Symmachus außerdem noch Commentare zu andern neuteſt. Schriften verfaßt hat, bezeugen die vorhin angeführten Worte: ταῦτα δὲ ὁ Ὠριγένης μετὰ καὶ ἄλλων κ. τ. λ. Unter dem ἄλλων ἑρμηνειῶν hat freilich die Mehrzahl der Gelehrten nach Rufins Vorgang ſeine Ueberſetzung des alt. Teſt. verſtanden. Allein abgeſehn davon, daß wir ἑρμηνεία εἰς τὰς γραφάς ſchwerlich von einer Ueberſetzung, ſondern nur von einem Commentar verſtehn können, müßte Euſeb, wenn er hier an die Ueberſetzung des alt. Teſt. durch Symmachus, von der er im Anfang des Capitels geſprochen hatte, gedacht hätte, nicht: μετὰ καὶ ἄλλων ἑρμηνειῶν, ſondern μετὰ καὶ τῶν ἄλλων ἑρμηνειῶν geſchrieben haben. Auch ſcheint eine Stelle des Agobard von Lyon (epist. ad Fredegisum): Interpretes atque expositores coaequatis apostolis et evangelistis cum Symmachum et Paulum, et Didymum et Joannem una defensione indifferentique laude dignos ducitis, ſich auf Commentare des Symmachus wenn auch nicht zu paulin., wie zuweilen behauptet, doch wenigſtens andern neuteſt. Schriften zu beziehn. — Leider ſind alle Schriften des Symmachus bis auf wenige Bruchſtücke ſeiner Bibelüberſetzung verloren gegangen.

54) Nach Epiphan. h. XXX, 18. — Daß Ebioniten ſich in Gobah befanden, bezeugt außerdem Euſebius de situ et nominibus locor. hebr. (vergl. Hieronymus tom. III. p. 190.). — Die Nachricht, daß es auch auf Cypern Ebioniten gab, ſind wir um ſo weniger berechtigt in Zweifel zu ziehn, als Epiphanius hier Biſchof war, und wir durch Philo (leg. ad Caj. nach der Ausg. von Mangey tom. II. p. 587.) wiſſen, daß ſich hier Juden in reicher Anzahl befanden. — Für das Vorhandenſein der ebionitiſchen Häreſie in Kleinaſien zeugt auch die Polemik des Ignatius gegen die Anfänge derſelben (vergl. §. 4.). — Ueber den Ebionitismus in der röm. Kirche ſpäterhin.

Obſchon ſie größtentheils aus gebornen Juden beſtanden, ſo ſchloſſen ſich ihnen doch nicht ſelten auch Heidenchriſten an [55]). Doch erhielten ſie ſich nicht lange; ſchon zur Zeit des Theodoret waren ſie verſchwunden [56]).

Unter den Ebioniten treten uns von Anfang an zwei verſchiedene Arten entgegen. Die Ebioniten des Epiphanius tragen einen ganz andern Charakter, als die der frühern Väter, des Juſtin, Irenäus, Tertullian u. a.; wie wir aber in ſeiner Beſchreibung neben den von ihm vorzugsweiſe geſchilderten auch die Ebioniten der frühern Väter antreffen — beide Claſſen nicht undeutlich von ihm ſelbſt geſchieden —, ſo begegnen uns auch bei den frühern Vätern mehrfache Spuren der von Epiphanius geſchilderten. Beſtimmt halten Origenes, Euſebius und Theodoret beide Arten aus einander. Dies, um nur vorläufig die Berechtigung zur Unterſcheidung einer doppelten Geſtaltung des Ebionitismus zu gewinnen, der vorzugsweiſe von den frühern Vätern und von Epiphanius geſchilderten, der vulgairen und gnoſtiſchen; die genauere Begründung, wie die Rechtfertigung für dieſe Bezeichnungen ſpäterhin.

---

§. 7.

Dogmatiſcher Charakter des vulgairen Ebionitismus. — Spuren der gnoſtiſchen Ebioniten bei den Vätern vor Epiphanius.

Mit Recht macht Origenes den Ebioniten den Vorwurf, daß ſie ſich wenig von den fleiſchlichen Juden unterſchieden [1]).

---

55) Schon aus den Worten des ignat. Briefs an die Philadelphener c. 6. *ἄμεινον γάρ ἐστι παρὰ ἀνδρὸς περιτομὴν ἔχοντος χριστιανισμὸν ἀκούειν, ἢ παρὰ ἀκροβύστου Ἰουδαϊσμόν* geht hervor, daß manche Heidenchriſten die judaiſtiſchen Beſtrebungen theilten. Daſſelbe erhellt auch aus der Stelle des Juſtin in ſeinem dial. c. Tryph. *τοὺς δὲ πειθομένους κ. τ. λ.* (ſiehe den Anhang Nr. 1.), wie aus den Worten des Origenes: Si ergo ideo venit, ut educeret eos, qui erant sub lege, quanto magis non convenit, illos introire in legem, qui prius fuerant extra legem? (tom. III. p. 895.).

56) Vergl. ſ. haeret. fabul. II, 11.

1) In Matth. tom. XI, 12. So nennt auch Hieronymus (com-

In der That war der Standpunkt der vulg. Ebioniten noch weſentlich der gewöhnlich jüdiſche. Nicht als Vorbereitung auf das Chriſtenthum galt ihnen das Judenthum, ſondern als die ewig gültige im Chriſtenthum nur in einigen Punkten modificirte Inſtitution, das Chriſtenthum erſchien ihnen als bloße Fortſetzung und Vervollkommnung des Judenthums [2]). Die Göttlichkeit des alten Bundes war ihrem Bewußtſein das Erſte, das unmittelbar Gewiſſe, die des Chriſtenthums erſt hieraus abgeleitet, die Gewährleiſtung für die Wahrheit des Letztern nur das alte Teſtament [3]). So ruhte ihre Anſchauung weſentlich auf altteſt. Grunde; und in demſelben Grade, als ſie wie vom Chriſtenthum, ſo auch von Chriſto niedrige Vorſtellungen hatten [4]), mußten ſie mit dem Judenthum auch den Moſes und die Propheten erheben [5]). Daher ſie ſich für ihre fortwährend geſetzliche Lebensweiſe gern auf das Beiſpiel der Letztern zu berufen [6]) und in der Polemik gegen die kathol. Chriſten vorzugsweiſe auf das a. Teſt. zurückzugehn pflegten [7]). Auch in der Auslegung deſſelben offenbarte ſich dieſelbe flache und eines tiefern Verſtändniſſes unfähige Richtung, die ſich bei ihrer Anſicht über daſſelbe und der Stellung deſſelben zum Chriſtenthum zeigte. Nur im eigentlichen, nächſten Verſtande faßten ſie jene Verheißungen der Propheten hin-

---

ment. in epist. ad Gal. lib. II. c. 3. v. 14.) den Ebion einen haeresiarcham semichristianum et semijudaeum.

2) Da ſie Chriſtum in Eine Reihe mit Moſes und den Propheten ſtellten und ihn nur als einen jüdiſchen Lehrer betrachteten, der keineswegs die jüdiſchen Inſtitutionen und Geſetze habe aufheben wollen, und deshalb dem Geſetz abſolute Gültigkeit beilegten (vergl. weiterhin), ſo kann ihre Anſicht vom Chriſtenthum keine andere als die angegebene geweſen ſein.

3) Vergl. die §. 4. II. 1. beſprochene Stelle des Ignatius ἐὰν μὴ ἐν κ. τ. λ.

4) Worüber gleich nachher.

5) Vergl. Anm. 12.

6) Siehe oben §. 4. II. 1.

7) Vergl. Origenes in Matth. tom. XI, 12., Hieronymus comment. in Ezech. lib. XIII. c. 44. v. 6 seqq. — Eben deshalb kann die Nachricht des Methodius, daß nach der ebionitiſchen Anſicht die Propheten ἐξ ἰδίας κινήσεως geredet, unmöglich von den vulg. Ebioniten gelten. Vergl. weiterhin.

ſichtlich Jeruſalems und des jüdiſchen Volks [8]); das irdiſche Jeruſalem galt ihnen noch immer als die Gottesſtadt, von der jüdiſchen Verehrung des Tempels hatten ſie ſich ungeachtet ſeiner Zerſtörung nicht losgemacht [9]). Im tauſendjährigen Reich hofften ſie ſeine Wiederherſtellung, Jeruſalem werde dann der Sitz der Herrſchaft Chriſti werden, die Juden aus allen Enden der Welt dahin zurückkehren und als das auserwählte Volk Gottes offenbar werden [10]).

Es leuchtet wohl ein, daß die dargelegte Anſicht vom Chriſtenthum in gleicher Weiſe untergeordnete und niedrige Vorſtellungen von der Perſon und Würde Chriſti zur Vorausſetzung haben mußte. Wie die vulg. Ebioniten das Chriſtenthum als eine Fortſetzung des Judenthums anſahen, ſo betrachteten ſie Chriſtum nur als einen jüdiſchen Lehrer [11]) und ſtellten ihn in Eine Reihe mit Moſes und den Propheten, als nur dem Grade nach über dieſe erhaben [12]). Sein Leben riſſen ſie in zwei ganz verſchiedene Abſchnitte auseinander. Bis zur Taufe war er ein gewöhnlicher, nur durch einen höhern Grad geſetzlicher Frömmigkeit ausgezeichneter Menſch, ſeine Entſtehung ganz dieſelbe wie die aller übrigen Menſchen [13]) — die Annahme einer über-

---

8) Origenes de princip. IV, 22. und Hieronymus comment. in Jes. lib. XIII. c. 66. v. 20. — — sic intelligunt, ut scripta sunt.

9) Hierosolymam adorant, quasi domus sit dei, heißt es beim Irenäus I, 26. Damit iſt zu vergl. das 16te Capitel des gegen die judaiſtiſche Richtung verfaßten Barnabasbriefs (vergl. §. 4. II. 1.), wo die Meinung, als ſei der Tempel das Haus Gottes, bekämpft wird.

10) Vgl. Hieronymus comment. in Jes. lib. XVIII. c. 66. v.20.

11) Dafür machten ſie die Worte Chriſti Matth. XV, 24. *οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ* geltend, vergl. Origenes de princip. IV, 22.

12) Tertullian de carne Christi c. 14., Philaſtrius de haeres. c. 37. Auch im Hebräerbrief (vergl. oben S. 398.), wie im Brief des Barnabas (vergl. §. 4.) mußte den judaiſtiſchen Anſichten gegenüber die Erhabenheit Chriſti über Moſes dargethan werden.

13) Daß die vulg. Ebioniten die übernatürliche Entſtehung Chriſti in Abrede ſtellten, geht hervor aus Juſtinus Martyr (vergl. den Anhang), Irenäus I, 26. III, 11. V, 11. (an erſterer Stelle iſt entweder consimiliter zu leſen, oder non similiter mit veränderter Interpunktion: ea autem, quae sunt erga dominum, non similiter. Ut Cerinthus et Carpocrates opinantur, vergl. Paulus historia Cerinthi p. 85 seq.),

natürlichen Erzeugung erſchien ihnen als etwas Heidniſches[14]) —, auch hatte weder er ſelbſt, noch Andere bis dahin eine Ahnung ſeines künftigen Berufs[15]). Erſt bei der durch den wiedererſcheinenden Elias, Johannes den Täufer, vollzogenen Taufweihe

---

Tertullian de praescr. c. 32., de virg. vel. c. 6., Origenes contr. Celsum V, 61., in Matth. tom. XVI, 12., in Lucam hom. XVII. (tom. III. p. 952.), in epist. ad Titum (tom. IV. p. 695.), Euſebius h. e. III, 27. V, 8. VI, 17. (über die Claſſe der *διττοὶ Ἐβιωναῖοι* des Orig. u. Euſ., welche die übernatürliche Entſtehung anerkannte, vergl. weiterhin), den apoſtol. Conſtitutionen VI, 6., Philaſtrius de haer. c. 37., Hieronymus adv. Helvidium c. 17., Marius Mercator, Theodoret u. a. Ueber das Zeugniß des Epiphanius in dieſer Hinſicht vergl. §. 8. Demgemäß überſetzten ſie in der Stelle Jeſ. VII, 14. nicht *παρθένος*, ſondern *νεᾶνις* (vgl. §. 6. Anm. 49.). — Die Stellen der Väter, in denen ihnen der Vorwurf gemacht wird, Chriſtum für einen *ψιλὸν ἄνθρωπον* gehalten zu haben ſ. Anm. 19.

14) Wir können gewiß vorausſetzen, wie dies auch von Neander geſchieht, daß die jüdiſche Anſicht, welche Tryphon bei Juſtin (p. 291.) entwickelt, nach der die Geburt Chriſti von einer Jungfrau in Eine Reihe mit den helleniſchen Mythen von Götterſöhnen geſtellt ward, auch auf die vulg. Ebioniten übergegangen war.

15) Nach der Angabe des Tryphon bei Juſtin p. 226. erwarteten die Juden, daß der Meſſias bis zur Taufweihe durch den wiedererſcheinenden Elias ein durchaus gewöhnlicher, mit keiner höhern Kraft ausgerüſteter Menſch, und ſein meſſianiſcher Beruf weder ihm ſelbſt, noch Andern bekannt ſein werde. *Καὶ οὐδὲ αὐτός πω ἑαυτὸν ἐπίσταται, οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα, μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ*, heißt es bei Juſtin l. l. Daß die vulg. Ebioniten dieſelbe Anſchauung hatten, bezeugt die Stelle ihres Evangel., welche Epiphanius h. XXX, 13. mittheilt (daß dieſe Stelle aus dem Evangelium der vulg., nicht der gnoſt. Ebioniten entnommen iſt, werden wir §. 8. Anm. 19. ſehen). *Τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθε καὶ Ἰησοῦς καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου. Καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοὶ, καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης καὶ εἰςελθούσης εἰς αὐτόν. Καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα, σύ μου εἶ ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητὸς, ἐν σοὶ ηὐδόκησα. Καὶ πάλιν, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα. Ὁ ἰδὼν, φησὶν* (scil. ihr Evangelium), *ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ, σὺ τίς εἶ, κύριε; Καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτὸν, οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς, ἐφ' ὃν ηὐδόκησα. Καὶ τότε, φησὶν, ὁ Ἰωάννης προςπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε, δέομαί σου, κύριε, σύ με βάπτισον. Ὁ δὲ ἐκώλυεν αὐτῷ λέγων, ἄφες, ὅτι οὕτως ἐστὶ πρέπον πληρωθῆναι πάντα.* Vergl. damit, wie Epiphanius ſelbſt die hier ausgeſprochene Anſicht weiter ausführt c. 29., ſ. Anm. 17.

verband ſich mit ihm eine göttliche Kraft[16]). In Geſtalt einer Taube ſtieg der göttliche Geiſt auf ihn herab, und eine Stimme vom Himmel erſcholl: Du biſt mein geliebter Sohn, an Dir habe ich Wohlgefallen, heute habe ich Dich gezeugt. Als darauf Johannes ihn fragte: wer biſt Du, Herr? ertönte wiederum eine Stimme: dies iſt mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe; worauf Johannes ihn als den Meſſias erkannte und mit den Worten niederfiel: ich bitte Dich, Herr, taufe Du mich (vergl. Anm. 15.). — So ward Jeſus erſt in der Taufe mit der Kraft ausgerüſtet, deren er zu ſeinem meſſianiſchen Beruf bedurfte, mit der Taufe ward er erſt zu Chriſtus, der Act derſelben war der ſeiner Erzeugung zum Sohn Gottes[17]). Wie ſein Leben mithin erſt von der Taufe an Be-

---

16) Den heil. Geiſt, mit welchem Jeſus nach ihrem Evangelium bei der Taufe ausgerüſtet ward, können ſie nur als bloße göttliche Kraft gedacht haben. Einmal erfahren wir nämlich durch Juſtin, daß ſie die meſſian. Ausrüſtung mit dem Wort *χρίεσθαι* bezeichneten (vergl. den Anhang), was wohl nur auf die Mittheilung einer höhern Kraft hinweiſen kann, und daß ſich nach der gewöhnlich jüdiſchen Vorſtellung mit dem Meſſias bei der Taufe *δύναμίς τις* verbinden werde. Sodann würden im entgegengeſetzten Fall unſere Ebioniten mit Unrecht einer Läugnung der Präexiſtenz Chriſti beſchuldigt werden (vergl. Anm. 19.). Endlich iſt es nur bei dieſer Annahme erklärlich, wie Optatus von Mileve ihnen die Anſicht vorwerfen konnte, patrem passum esse, non filium (de schism. Donatist. lib. IV. c. 5.). Glaubten ſie nämlich, daß nicht ein vom höchſten Gott hypoſtatiſch verſchiedenes Weſen, ſondern nur eine von ihm ausgehende Kraft ſich mit Jeſu verbunden habe, ſo konnte dies von Seiten der Väter allenfalls ſo gedeutet werden, als ob nach ihnen der Vater ſelbſt in Jeſu erſchienen ſei.

17) Vergl. die im Anhang aus dem Juſtin mitgetheilte Stelle — — *καὶ χριστὸν γεγονέναι* u. damit Epiphanius h. XXX, 29. Hier ſagt er gegen die vulgairen Ebioniten (vergl. §. 8. Anmerkung) *οὐ ψιλὸς ἄνθρωπος ὁ γεννηθεὶς, ἀλλὰ θεὸς, καὶ οὐ μετὰ τριάκοντα ἔτη καὶ οὐ μετὰ τὸ βάπτισμα χριστὸς γίνεται, ἀλλὰ εὐθὺς χριστὸς ἐγεννήθη ἀπὸ Μαρίας.* — — — *οὐδὲ μετὰ τὸ τριακοστὸν ἔτος μετὰ τὸ ἐλθεῖν εἰς αὐτὸν τὸ εἶδος τῆς περιστερᾶς υἱὸς καὶ χριστὸς ἐκαλεῖτο, ἀλλὰ κ. τ. λ.* — Dieſer Anſicht gemäß, daß Jeſus erſt bei der Taufweihe Sohn Gottes geworden, bezogen ſie das *σήμερον γεγέννηκά σε* auf dieſelbe (vergl. Anm. 15.). Damit iſt die Nachricht des Marius Mercator in appendice ad contradict. XII. anathem. Nestor. zuſammenzuſtellen: Ebion — —

deutung für ſie hatte, ſo begann ihr Evangelium auch erſt mit derſelben (vergl. Anm. 34.) und malte dieſer Bedeutung gemäß die dabei vorgefallenen Umſtände ins Wunderbare aus [18]). — So war Chriſtus den vulg. Ebioniten bloß ein mit einer göttlichen Kraft *) ausgerüſteter Menſch; von ſeiner Präexiſtenz und Gottheit wußten ſie nichts [19]), und die Benennung, mit der ſie ihn gewöhnlich bezeichneten «Sohn Davids» [20]), iſt für ihre Anſchauung ſeiner Perſon und Würde ganz charakteriſtiſch. Je weniger ſie ſich von der gewöhnlich jüdiſchen Anſchauung, die im Meſſias einen irdiſch mächtigen König erwartete, und deshalb an der Niedrigkeit der Erſcheinung Chriſti, ſeinem Lei-

---

Christum hominem communem ex Joseph et Maria natum et eum vitae merito omne humanum genus praeivisse, proque hoc in dei filium (nämlich bei der Taufe) adoptatum ausus est praedicare.

18) Vergl. die Anm. 15. aus ihrem Evangelium mitgetheilte Stelle *καὶ εὐθὺς περιέλαμψε κ. τ. λ.* Aehnlich das von Juſtin gebrauchte Evangelium, ſ. ſeinen dial. c. Tr. p. 315.

*) Vergl. Anm. 16.

19) Die Beſchuldigung der Väter, des Juſtin (vergl. Anhang), Tertullian de carne Christi c. 14., Euſeb h. e. III, 27. VI, 17., Hieronymus comment. in epist. ad Gal. lib. I. c. I. v. 11 seqq., Auguſtin de haer. c. 10., Marius Mercator, Theodoret u. a., daß ſie Chriſtum für einen *ψιλὸν ἄνθρωπον* gehalten (daher auch ihr Name Anthropianer, vergl. §. 6.) und in Abrede genommen, daß er Sohn Gottes ſei, Tert. de praesc. c. 33., de carne Christi c. 14., iſt nach dem oben Entwickelten nur in Bezug auf ſein Leben bis zur Taufe, dagegen der Vorwurf, daß ſie ſeine Präexiſtenz (Euſeb h. e. III, 27., Hilarius de trinitate lib. II. initio, Hieronymus de script. eccles. c. 9. u. comment. in epist. ad Ephes. lib. II. c. 4. v. 10.) u. Gottheit (außer den Stellen, nach welchen ſie ihn für einen *ψιλὸν ἄνθρωπον* gehalten haben, vergl. Origenes in Matth. tom. XVI, 12., Euſeb demonst. evang. lib. VII. nach der Ausg. Colon. 1688. p. 316., de eccl. theol. I, 14., Philaſtrius de haer. c. 37., Hieronymus comment. in epist. ad Gal. lib. I. c. 1.) geläugnet, durchaus gegründet.

20) Origenes ſieht in den Blinden, welche Chriſtum als Sohn Davids anriefen (Matth. 20, 30), unſere Ebioniten (in Matth. tom. XVI, 12.). Damit iſt zu vergl. Tertullian de carne Christi c. 14. Auch im Brief des Barnabas (vergl. §. 4. II. 1.), wie in den Clementinen (vergl. S. 200.) wird die Meinung, daß Chriſtus der Sohn Davids ſei, als die gewöhnlich jüdiſche bekämpft.

den, namentlich ſeinem Kreuzestod Anſtoß nahm, ganz loswinden konnten, deſto mehr Gewicht legten ſie auf ſeine Wiederkunft und verlegten alle jene Erwartungen einer irdiſchen Herrlichkeit des Meſſias wie des jüdiſchen Volks in das mit derſelben beginnende tauſendjährige Reich [21]).

Nach dieſen Anſichten von dem Verhältniß des Judenthums zum Chriſtenthum, wie von der Perſon und Würde Chriſti mußten die vulg. Ebioniten dem Geſetz noch fortwäh-

---

21) Daß die Mehrzahl der Juden in Folge der Erwartung einer äußerlich glänzenden Erſcheinung des Meſſias an der Niedrigkeit derſelben, ſeinem Leiden, inſonderheit ſeinem Kreuzestode Anſtoß nahm, bezeugen uns außer dem n. Teſt. (1 Cor. I, 18. 23. Gal. V, 11. Phil. III, 18.) Juſtin, Tertullian, Hieronymus u. a. zur Genüge. Der Jude Tryphon verſichert bei Juſtin p. 249., daß die Juden den Meſſias in äußerlicher Herrlichkeit erwarteten, und wirft den Chriſten vor, daß ſie an einen äußerlich unſcheinbaren (ἄτιμον καὶ ἄδοξον), insbeſondere aber an einen gekreuzigten Meſſias glaubten (vergl. p. 227.). Namentlich war es die Stelle 5 Moſ. 21, 23., in Folge deren dieſer Anſtoß Statt fand, wie Tryphon p. 317. bezeugt. Auch der Jude Papiscus hatte in der von Ariſton Pelläus verfaßten Disputation (vgl. §. 3. geg. Ende) dieſe Stelle dem Chriſten Jaſon entgegengehalten (vergl. Routh reliquiae sacrae I. p. 94.). Daſſelbe erhellt aus Tertullians Schrift adv. Judaeos c. 10. (nach der Ausg. Basileae 1562. p. 133 seqq.) und Hieronymus, comment. in epist. ad Gal. lib. II. c. 3. v. 13. Nachdem er hier die verſchiedenen Ueberſetzungen der bezeichneten Stelle angeführt hat, fährt er fort, haec idcirco congessimus, quia famosissima quaestio est et nobis soleat ab Judaeis pro infamia objici, quod salvator noster et dominus sub dei fuerit maledicto. Vergl. auch Rufins expositio in symbol. apostol. c. 19., abgedruckt in der Ausgabe des Cyprian Paris. 1726. p. CCXII seq.

Ganz natürlich, daß dieſer Anſtoß am Kreuzestode Chriſti auch auf die am gewöhnlichen Judenthum zäh feſthaltenden Judenchriſten überging, wie wir dies bei den Leſern des Hebräerbriefs (vergl. oben S. 398.) und den im Barnabasbrief bekämpften Judaiſten (vergl. §. 4. II. 1.) bemerkt haben. Nur in der baldigen Erwartung einer äußerlich glänzenden zweiten Erſcheinung ſuchten ſie Erſatz für ihre fehlgeſchlagenen ſinnlichen Hoffnungen (vgl. S. 398.). Wenn wir demnach bei den vulg. Ebioniten grob ſinnliche chiliaſtiſche Erwartungen finden (vergl. d. Anm. 10. citirte Stelle), ſo dürfen wir gewiß vorausſetzen, daß dieſelben, wie jene Hoffnungen der Leſer des Hebräerbriefs auf eine baldige glänzende Wiederkunft Chriſti, durch den aus dem Judenthum ſtammenden Anſtoß an ſeinem Kreuzestode hervorgerufen waren.

rende Gültigkeit beilegen. War das Chriſtenthum nur ein im Einzelnen berichtigtes und verbeſſertes Judenthum, wie hätte dann in ihm die Grundlage des ganzen altteſt. Bundes aufgehoben ſein können, war Chriſtus ſelbſt nur ein jüdiſcher, nur dem Grade nach von den Propheten unterſchiedener Lehrer, wie hätte er die Befugniß haben können, das Geſetz abzuſchaffen! Hatte er doch ſelbſt erklärt, nicht gekommen zu ſein es aufzulöſen, ſondern zu erfüllen, hatte er doch ſelbſt immer nach demſelben gelebt. So mußten die vulg. Ebioniten die Beobachtung des Geſetzes nicht allein in Bezug auf ſich ſelbſt — wie die Nazaräer —, ſondern ſchlechthin für nothwendig halten [22]). Wenn auf dieſe Weiſe ihre Anſicht von Chriſto auf die vom Geſetz influirte, ſo mußte die letztere auch auf den Glauben an

---

22) In der Mehrzahl der Stellen wird ihnen ganz im Allgemeinen die Beobachtung des Geſetzes zur Laſt gelegt (Iren. adv. h. I, 26., Tert. de praescr. c. 33., Origen. c. Cels. II, 1. V, 61. u. öfter), ohne daß genauer angegeben wird, ob ſie daſſelbe nur für ſich, oder ſchlechthin für alle Chriſten nothwendig erachtet. Daß dies Letztere der Fall war, wird jedoch durch nicht wenige Stellen außer Zweifel geſetzt. Wenn ſie nach Origenes in Matth. tom. XI, 12. den kathol. Chriſten die Nichtbeobachtung der Satzungen über reine und unreine Speiſen zum Vorwurf machten, wenn Origenes gegen ſie geltend machen mußte (in serie veteris interpret. comment. in Matth. c. 79.), daß, da Chriſtus gekommen ſei, die unter dem Geſetz Stehenden zu befreien, es ſich um ſo weniger zieme, wenn die, welche früher nicht unter demſelben geſtanden, ſich ihm unterwürfen, ſo erhellt offenbar, daß ſie die Beobachtung des Geſetzes auch von Heidenchriſten verlangten. Daſſelbe geht auch aus des Hieronymus Commentar zum Galaterbrief lib. II. c. 5. v. 3., wo er als ihre Anſicht angibt, credentes in Christo circumcidendos, und aus ſeinem Commentar zum Ezechiel lib. XIII. c. 44. v. 6 seqq. hervor. Urgent nos, heißt es hier, in hoc loco Judaei et Ebionitae, qui circumcisionem carnis accipiunt, quomodo possumus praesentem locum exponere, incircumcisos corde et incircumcisos carne, quo videlicet post spiritualem intelligentiam etiam carnis circumcisionem suscipere debeamus. Ganz beſtimmt iſt dies aber von ihm im Commentar zum Jeſaias lib. I. c. 1. v. 12. ausgeſprochen. Audiant Ebionaei, qui post passionem Christi abolitam legem putant esse servandam, audiant Ebionitarum socii, qui Judaeis tantum — — haec custodienda decernunt. Noch iſt die Stelle des Auguſtin hinzuzunehmen, nach welcher die Symmachianer, d. h. die vulg. Ebioniten auch die Heidenchriſten zum Judaiſiren gezwungen haben ſollen (vergl. §. 5. Anm. 49.). Endlich iſt noch die im Anhang mitgetheilte Stelle des Juſtin zu vergleichen.

Chriſtum trübend zurückwirken; mit der Erwartung des Heils und der Seligkeit vom Geſetz konnte, wie ſchon Juſtin anzudeuten ſcheint und Euſebius beſtimmt gegen ſie geltend macht [23]), ein wahrer Glaube an Chriſtum nicht beſtehn. — Demnach beobachteten die vulg. Ebioniten die Beſchneidung, die Feier des Sabbaths, die Satzungen über die reinen und unreinen Speiſen, den Opfercultus, der natürlich nach der Zerſtörung des Tempels weſentlich modificirt ſein mußte [24]), ja höchſt wahrſcheinlich auch die ſpätern phariſäiſchen Satzungen [25]), und wollten mit den Heidenchriſten, die ſich nicht zu einem Gleichen

---

23) Juſtin in den Worten *πιστεύειν λέγοντες ἐπὶ κ. τ. λ.* vergl. den Anhang, Euſeb in der Stelle h. e. III, 27. — — — *δεῖν δὲ πάντως αὐτοῖς τῆς νομικῆς θρησκείας, ὡς μὴ ἂν διὰ μόνης τῆς εἰς τὸν Χριστὸν πίστεως σωθησομένοις.*

24) Der Beſchneidung wird namentlich gedacht von Irenäus I, 26., Tertullian de praescr. c. 33., Origenes in Genes. hom. III, c. 5., Ambroſiaſter prooem. in epist. ad Gal., Hieronymus u. a., der Feier des Sabbaths von Euſeb h. e. III, 27., Ambroſiaſter l. l., Rufin exposit. in symb. apost. c. 39., Hieronymus comment. in Matth. lib. II. c. 12. v. 2., womit das 9te Capitel des ignatian. Briefs an die Magneſier zu vergleichen iſt (vergl. §. 4. II. 1.). Daß ſie an den Satzungen über die reinen und unreinen Speiſen feſthielten, bezeugt Origenes in Matth. tom. XI, 12. und Ambroſiaſter l. l., daß an dem Opfercultus, Rufin l. l.

25) Die Frage, ob die vulg. Ebioniten nur das geſchriebene Geſetz, oder neben demſelben auch die ſpätern phariſäiſchen Satzungen beobachtet, iſt bis in die neueſten Zeiten hinein verſchieden beantwortet worden. Ich glaube mich unbedingt für das Letztere erklären zu müſſen, nicht allein weil ihr ganzes Syſtem eine phariſäiſche Färbung trägt, und dazu Ambroſiaſter l. l. ausdrücklich bezeugt, daß ſie ex Pharisaeis originem trahunt, ſondern auch wegen mehrfacher Andeutungen der Väter. Dieſe finde ich nicht mit Mosheim (gegen ihn mit Recht Gieſeler) in dem „judaico charactere vitae“ des Irenäus I, 26., aber wohl in der Nachricht des Euſeb h. e. VI, 17., daß ſie am Geſetz auf eine im höhern Grade jüdiſche Weiſe (*ἰουδαϊκώτερον*) feſtgehalten, und in dem Vorwurf, den Hieronymus gegen ſie erhebt (comment. in Jes. lib. I. c. 1. v. 3.), daß ſie dem Evangelio ſo glaubten, ut judaicarum superstitionum ceremonias non relinquant, zuſammengehalten damit, daß er der Feindſchaft der Nazaräer gegen die phariſäiſchen Satzungen zu wiederholten Malen gedenkt (vergl. §. 5.), niemals aber ein Gleiches von den Ebioniten berichtet.

rende Gültigkeit beilegen. War das Chriſtenthum nur ein im Einzelnen berichtigtes und verbeſſertes Judenthum, wie hätte dann in ihm die Grundlage des ganzen altteſt. Bundes aufgehoben ſein können, war Chriſtus ſelbſt nur ein jüdiſcher, nur dem Grade nach von den Propheten unterſchiedener Lehrer, wie hätte er die Befugniß haben können, das Geſetz abzuſchaffen! Hatte er doch ſelbſt erklärt, nicht gekommen zu ſein es aufzulöſen, ſondern zu erfüllen, hatte er doch ſelbſt immer nach demſelben gelebt. So mußten die vulg. Ebioniten die Beobachtung des Geſetzes nicht allein in Bezug auf ſich ſelbſt — wie die Nazaräer —, ſondern ſchlechthin für nothwendig halten [22]). Wenn auf dieſe Weiſe ihre Anſicht von Chriſto auf die vom Geſetz influirte, ſo mußte die letztere auch auf den Glauben an

22) In der Mehrzahl der Stellen wird ihnen ganz im Allgemeinen die Beobachtung des Geſetzes zur Laſt gelegt (Iren. adv. h. I, 26., Tert. de praescr. c. 33., Origen. c. Cels. II, 1. V, 61. u. öfter), ohne daß genauer angegeben wird, ob ſie daſſelbe nur für ſich, oder ſchlechthin für alle Chriſten nothwendig erachtet. Daß dies Letztere der Fall war, wird jedoch durch nicht wenige Stellen außer Zweifel geſetzt. Wenn ſie nach Origenes in Matth. tom. XI, 12. den kathol. Chriſten die Nichtbeobachtung der Satzungen über reine und unreine Speiſen zum Vorwurf machten, wenn Origenes gegen ſie geltend machen mußte (in serie veteris interpret. comment. in Matth. c. 79.), daß, da Chriſtus gekommen ſei, die unter dem Geſetz Stehenden zu befreien, es ſich um ſo weniger zieme, wenn die, welche früher nicht unter demſelben geſtanden, ſich ihm unterwürfen, ſo erhellt offenbar, daß ſie die Beobachtung des Geſetzes auch von Heidenchriſten verlangten. Daſſelbe geht auch aus des Hieronymus Commentar zum Galaterbrief lib. II. c. 5. v. 3., wo er als ihre Anſicht angibt, credentes in Christo circumcidendos, und aus ſeinem Commentar zum Ezechiel lib. XIII. c. 44. v. 6 seqq. hervor. Urgent n o s, heißt es hier, in hoc loco Judaei et Ebionitae, qui circumcisionem carnis accipiunt, quomodo possumus praesentem locum exponere, incircumcisos corde et incircumcisos carne, quo videlicet post spiritualem intelligentiam etiam carnis circumcisionem suscipere debeamus. Ganz beſtimmt iſt dies aber von ihm im Commentar zum Jeſaias lib. I. c. 1. v. 12. ausgeſprochen. Audiant Ebionaei, qui post passionem Christi abolitam legem putant esse servandam, audiant Ebionitarum socii, qui Judaeis tantum — — haec custodienda decernunt. Noch iſt die Stelle des Auguſtin hinzuzunehmen, nach welcher die Symmachianer, d. h. die vulg. Ebioniten auch die Heidenchriſten zum Judaiſiren gezwungen haben ſollen (vergl. §. 5. Anm. 49.). Endlich iſt noch die im Anhang mitgetheilte Stelle des Juſtin zu vergleichen.

Chriſtum trübend zurückwirken; mit der Erwartung des Heils und der Seligkeit vom Geſetz konnte, wie ſchon Juſtin anzudeuten ſcheint und Euſebius beſtimmt gegen ſie geltend macht[23]), ein wahrer Glaube an Chriſtum nicht beſtehn. — Demnach beobachteten die vulg. Ebioniten die Beſchneidung, die Feier des Sabbaths, die Satzungen über die reinen und unreinen Speiſen, den Opfercultus, der natürlich nach der Zerſtörung des Tempels weſentlich modificirt ſein mußte[24]), ja höchſt wahrſcheinlich auch die ſpätern phariſäiſchen Satzungen[25]), und wollten mit den Heidenchriſten, die ſich nicht zu einem Gleichen

---

23) Juſtin in den Worten *πιστεύειν λέγοντες ἐπὶ κ. τ. λ.* vergl. den Anhang, Euſeb in der Stelle h. e. III, 27. — — — *δεῖν δὲ πάντως αὐτοῖς τῆς νομικῆς θρησκείας, ὡς μὴ ἂν διὰ μόνης τῆς εἰς τὸν Χριστὸν πίστεως σωθησομένοις.*

24) Der Beſchneidung wird namentlich gedacht von Irenäus I, 26., Tertullian de praescr. c. 33., Origenes in Genes. hom. III, c. 5., Ambroſiaſter prooem. in epist. ad Gal., Hieronymus u. a., der Feier des Sabbaths von Euſeb h. e. III, 27., Ambroſiaſter l. l., Rufin exposit. in symb. apost. c. 39., Hieronymus comment. in Matth. lib. II. c. 12. v. 2., womit das 9te Capitel des ignatian. Briefs an die Magneſier zu vergleichen iſt (vergl. §. 4. II. 1.). Daß ſie an den Satzungen über die reinen und unreinen Speiſen feſthielten, bezeugt Origenes in Matth. tom. XI, 12. und Ambroſiaſter l. l., daß an dem Opfercultus, Rufin l. l.

25) Die Frage, ob die vulg. Ebioniten nur das geſchriebene Geſetz, oder neben demſelben auch die ſpätern phariſäiſchen Satzungen beobachtet, iſt bis in die neueſten Zeiten hinein verſchieden beantwortet worden. Ich glaube mich unbedingt für das Letztere erklären zu müſſen, nicht allein weil ihr ganzes Syſtem eine phariſäiſche Färbung trägt, und dazu Ambroſiaſter l. l. ausdrücklich bezeugt, daß ſie ex Pharisaeis originem trahunt, ſondern auch wegen mehrfacher Andeutungen der Väter. Dieſe finde ich nicht mit Moſheim (gegen ihn mit Recht Gieſeler) in dem „judaico charactere vitae“ des Irenäus I, 26., aber wohl in der Nachricht des Euſeb h. e. VI, 17., daß ſie am Geſetz auf eine im höhern Grade jüdiſche Weiſe (*ἰουδαϊκώτερον*) feſtgehalten, und in dem Vorwurf, den Hieronymus gegen ſie erhebt (comment. in Jes. lib. I. c. 1. v. 3.), daß ſie dem Evangelio ſo glaubten, ut judaicarum superstitionum ceremonias non relinquant, zuſammengehalten damit, daß er der Feindſchaft der Nazaräer gegen die phariſäiſchen Satzungen zu wiederholten Malen gedenkt (vergl. §. 5.), niemals aber ein Gleiches von den Ebioniten berichtet.

verſtänden, in gar keiner Gemeinſchaft ſtehen [26]. Außer mehreren Stellen des a. Teſt. [27] machten ſie ihrer äußerlichen Richtung ganz gemäß einzelne aus dem Zuſammenhang herausgeriſſene Ausſprüche Chriſti geltend. Chriſtus, ſagten ſie, hat das Geſetz beobachtet und ſelbſt erklärt, kein Schüler ſei größer als ſein Meiſter, kein Knecht größer als ſein Herr, es genüge dem Schüler, wenn er ſei, wie ſein Meiſter [28]. **Convenit et nos imitatores esse Christi**, war ihr Wahlſpruch [29].

Bei dieſen Grundſätzen konnten ſie natürlich die apoſtoliſche Autorität des Paulus nicht anerkennen. Wie ſchon die judaiſtiſchen Richtungen in der apoſtol. Zeit ſeinen amtlichen, wie perſönlichen Charakter auf alle Weiſe angefochten hatten [30],

---

26) Vergl. Juſtins im Anhang mitgetheilte Stelle.

27) Vergl. die Anm. 7. angeführten Stellen.

28) Dieſe Worte führten ſie im Munde nach dem Zeugniß des Appendix zu Tert. Präſcriptionen c. 48. (vergl. auch Iſidorus Hispalenſis etymologiarum lib. VIII. appendix, nach der Ausg. von Arevalus tom. III. Romae 1798. p. 525.). Das Gleiche berichtet Epiphanius h. XXX, 26. 33. von den gnoſt. Ebioniten. Daß ſie beſonders hervorheben, daß auch Chriſtus nach dem Geſetze gelebt habe, bezeugt auch Theodoret h. f. II, 1.

29) Vergl. Origenes in serie vet. interpret. comment. in Matth. c. 79.

30) Seinen *amtlichen* Charakter, indem ſie ihn als einen Lehrer darſtellten, der nicht nur gegen die übrigen Apoſtel, namentlich gegen Jakobus, Petrus, Johannes ganz zurücktrete, 2 Cor. VI, 9. (*ὡς ἀγνοούμενοι* vergl. Olshauſen's bibl. Commentar III. S. 770.) XI, 5. XIII, 6., Gal. II, 9. (*οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι*), ſondern ſich auch mit Unrecht apoſtol. Autorität beilege, da er nicht wie die übrigen Apoſtel von Chriſto ſelbſt unterrichtet und eingeſetzt ſei (bekanntlich das Hauptargument der Judaiſten des Galater- und der Corintherbriefe), wie er ſelbſt dies dadurch, daß er nicht wie die übrigen Apoſtel auf Lebensunterhalt von der Gemeinde Anſpruch mache, genugſam zu erkennen gebe (1 Cor. IX, 1 ff. vergl. Olshauſen S. 590.). Ja ſie wagten ihn ſogar als einen verderblichen Irrlehrer (*πλάνον*) zu brandmarken 2 Cor. VI, 8. (Olsh. S. 770.), VII, 2. (Billroth's Commentar S. 324.), der das göttliche Wort verfälſche, 2 Cor. II, 17., und nur um ſich den Heidenchriſten gefällig zu bezeigen, das Ende des altteſt. Geſetzes verkündige, obſchon er im Grunde deſſen Beobachtung ſelbſt für nothwendig halte, Gal. I, 10. V, 11. (vgl. Neander's apoſtol. Zeitalter S. 304 ff.), der es alſo nicht aufrichtig meine, 2 Cor. I, 12., ſondern nur ſeine Ehre und ſeinen Ruhm ſuche, 2 Cor.

ſo verwarfen auch ihre Abkömmlinge, unſere Ebioniten nicht allein ſein apoſtol. Anſehn und nannten ihn einen Apoſtaten des Geſetzes [31]), ſondern verfolgten ihn auch mit den ſchmählichſten Verläumdungen [32]). Von Geburt gar kein Jude, ſondern ein Heide, ſei er, weil er um die Tochter des Hohenprieſters geworben, ein Proſelyt geworden, habe aber, da er ſeinen Wunſch nicht erreicht, ſich vom Judenthum abgewandt und gegen Beſchneidung und Sabbath geſchrieben [33]).

Ihre Hauptſchrift war eine in griechiſcher Sprache verfaßte, von der nazaräiſchen ſowohl, als der gnoſtiſch-ebionitiſchen verſchiedene Recenſion des ſ. g. Evangeliums nach den Hebräern, in welcher der den beiden erſten Capiteln des Matthäus, dem dieſelbe vom neuteſt. Kanon am nächſten kam, entſprechende Abſchnitt fehlte [34]). Daneben bedienten ſie ſich jedoch

---

III, 1. (Olsh. S. 734., Billroth S. 278.), V, 12. (Billroth S. 305.), X, 12. XII, 1., und nur darauf bedacht ſei, Menſchen zu gewinnen, gleichviel ob auf erlaubte oder unerlaubte Weiſe, 2 Cor. V, 11. (Billroth S. 305.). Ebenſo hatten ſie gegen ſeinen perſönlichen Charakter die abſcheulichſten Verläumdungen vorgebracht, haben ihm einen Wandel κατὰ σάρκα, 2 Cor. X, 2., Selbſtgefälligkeit und Ruhmſucht, 2 Cor. III, 1. V, 12. XII, 1., Wankelmuth und Unbeſtändigkeit 2 Cor. I, 15 ff. (Olsh. S. 720., Billr. S. 261.), X, 11. vorgeworfen, ja die Beſchuldigung gegen ihn erhoben, als habe er von den Corinthern auf unerlaubte Weiſe Geld erpreßt, 2 Cor. VII, 2. (Olsh. 774., Billr. 324.), VIII, 19. 20. XII, 14. 17. — Und wenn man beachtet, wie nachdrücklich Paulus gegen die Judaiſten, die ſich ihrer jüdiſchen Abſtammung rühmten, für ſich dieſelben Vorzüge in Anſpruch nimmt (2 Cor. XI, 22. Phil. III, 1 ff.), ſo liegt die Vermuthung nahe, daß dieſe auch darin den Ebioniten vorangegangen ſein mögen, daß ſie ihm die jüdiſche Abſtammung abſprachen.

31) Vergl. Irenäus I, 26., Origenes c. Cels. V, 65., Euſeb III, 27., der dies zunächſt freilich nur von den Ebioniten, welche die übernatürliche Entſtehung Chriſti zugaben, d. h. den gnoſtiſchen (vergl. weiterhin) bezeugt, Hieronymus in Matth. lib. II. c. 12. v. 2., Theodoret h. f. II, 1.

32) Origen. in Jeremiam h. XVIII. c. 12.

33) Dies theilt Epiphanius h. XXX, 16. 25. mit (vergl. §. 8. Anm. 20.). Daß Paulus von Geburt kein Jude, ſondern ein Heide geweſen, ſchloſſen ſie aus ſeiner eigenen Ausſage Act. XXI, 39., in wie fern ſie dies darin finden konnten, zeigt Schneckenburger über den Zweck der Apoſtelgeſch. S. 243.

34) Nach den Zeugniſſen der Väter gebrauchten die Nazaräer

auch, obwohl in untergeordneter Weiſe der übrigen neuteſt. Schriften mit Ausnahme der paulin. Briefe, namentlich der andern Evangelien [35]).

(vergl. Epiph. XXIX, 7., Hieron. comment. in Jes. lib. XVIII. praef., in Ezech. XVI, 13., contr. Pelag. III, 2 u. öfter, ſiehe Credner's Beiträge S. 391 ff.), wie die Ebioniten (Iren. I, 26. III, 11., Epiph. XXX, 13., Hieron. comment. in Matth. XII, 13., Theodoret h. f. II, 1.) ein εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους, welches irriger Weiſe ſchon von Irenäus wie zur Zeit des Hieronymus nach deſſen Verſicherung von der Mehrzahl für den hebräiſchen Urtext des Matthäus gehalten ward. — Ungeachtet Hieronymus l. l. ausdrücklich die Identität des nazaräiſchen und ebionitiſchen Evangeliums behauptet, läßt ſich doch die Verſchiedenheit der ebion. von der nazar. Recenſion außer allen Zweifel ſetzen. Einmal fehlte in dem Evangelio der Ebioniten die Geburt und Kindheitsgeſchichte des Herrn, da es gleich mit der Erzählung ſeiner Taufe begann (Epiphan. l. l.), während dieſelbe in der nazar. Recenſion ſtand (vergl. §. 5.), ſodann hat uns Epiphanius aus dem Evangelium der Ebioniten, Hieronymus aus dem der Nazaräer die Erzählung von der Taufe Jeſu aufbewahrt, die gemäß der Verſchiedenheit beider Secten verſchieden lautet (vergl. §. 8. Anm. 19.). Endlich war das nazaräiſche Evangelium in ſyrochaldäiſcher (vergl. §. 5.), das ebionitiſche in griechiſcher Sprache verfaßt, wie Credner in ſeinen Beiträgen S. 337 ff. dargethan hat.

Wir haben hier vorausgeſetzt, daß das Evangelium, aus dem Epiphanius h. XXX, 13. die Beſchreibung der Taufe Jeſu mittheilt, den vulg. Ebioniten angehörte. Die Rechtfertigung hierfür, wie den Beweis für die Verſchiedenheit der vulg.-ebionitiſchen von der gnoſt.-ebionitiſchen Recenſion des Hebräerevangeliums §. 8. Anm. 19.

35) Nach Epiph. h. XXX, 23. erkannten die Ebioniten die übrigen Apoſtel außer dem Paulus an. Nun ſind die Ebioniten, die Epiphanius vorzugsweiſe ſchildert, zwar nicht die vulgairen, ſondern die gnoſtiſchen. Da er jedoch die erſteren ebenfalls kennt und manche Züge ſeiner Beſchreibung nur auf dieſe, manche auf beide Arten paſſen, vergl. §. 8. Anmerkung, ſo können wir wohl kein Bedenken tragen, ſein Zeugniß auch auf dieſe zu beziehn, wenn wir es mit dem Umſtand, daß Symmachus, der zur Zahl der vulgairen Ebioniten gehörte, zu mehreren neuteſt. Schriften Commentare verfaßte (vergl. §. 6.), und mit der Nachricht des Marius Mercator l. l., der wohl aus älteren Quellen geſchöpft haben konnte: (Ebion) — — asserens, se Matthaei, Marci et Lucae Evangelistarum autoritatem secutum, zuſammenſtellen. Freilich berichtet Irenäus I, 26., daß die vulg. Ebioniten allein das Hebräerevangelium gebraucht haben; jedoch kann dies keinesfalls die Annahme ausſchließen, daß ſie von andern neuteſt. Schriften einen untergeordneten Gebrauch machten, wie ja auch Euſeb h. e. III, 27. das Gleiche von den gnoſt.

Neben den geſchilderten **vulgairen** Ebioniten gab es, wie früher bemerkt, noch eine andere Claſſe derſelben. — Origenes und Euſebius kennen zwei Arten (*διττοὶ Ἐβιωναῖοι*), deren eine die übernatürliche Entſtehung Chriſti geläugnet, die andere zugeſtanden habe [36]). Die Erſteren ſind unzweifelhaft die Ebioniten, welche wir kennen gelernt haben, in den Letzteren hat man gewöhnlich die Nazaräer wiederfinden wollen [37]). Allein dieſe Annahme iſt, abgeſehen davon, daß ſich die Benennung der Nazaräer mit dem Ebionitennamen nicht erweiſen läßt (vergl. §. 6.), ſchon deshalb höchſt unwahrſcheinlich, weil Origenes auch die Letzteren ebenſo wie die Erſtern als Häretiker betrachtet, contr. Cels. V, 61. 65. (vergl. §. 4. II. 2.). Wie wäre es denkbar, daß der milde Origenes, der für ſein Theil ſich geneigt zeigte, ſelbſt die Ebioniten nur als ſchwache Brüder anzuſehn und nur dem Urtheil ſeiner Zeit folgte, wenn er ſie als Häretiker namhaft machte (a. a. O.), die Nazaräer, über welche doch noch zu des Hieronymus Zeit in dieſer Hinſicht

---

Ebioniten verſichert. — Befremdend könnte es erſcheinen, daß, während die vulg. Ebion. außer dem Hebräerevangelium noch andere neuteſt. Schriften gebrauchten, die weit milder geſinnten Nazaräer nur das erſtere kannten (vergl. §. 6.). Allein dies hat theils darin ſeinen Grund, daß die Nazaräer in ſolchen Gegenden lebten, wo ſie mit den kathol. Chriſten in faſt gar keine Berührung kamen, theils in ihrer Unkenntniß der griechiſchen Sprache.

36) Vergl. Origen. contr. Cels. V, 61. 65., in Matth. tom. XVI, 12., Euſeb h. e. III, 27.

37) Es iſt ſchon in der Litteratur S. 24. bemerkt worden, daß bis auf Mosheim jene Stellen des Origenes und Euſebius faſt ganz allgemein auf die Ebioniten ſelbſt, ſeit dieſer Zeit aber eben ſo allgemein auf die Ebioniten und Nazaräer bezogen wurden, obſchon es ſchon vor Mosheim ebenſowenig an ſolchen fehlte, die in der einen Art der *διττοὶ Ἐβιωναῖοι* die Nazaräer zu finden glaubten (wie Hugo Grotius, Curcelläus, Grabe), als es auch nach jener Zeit Einzelne gab, die dieſe Stellen von den Ebioniten ſelbſt verſtanden, wie z. B. Kleuker. Allein vorherrſchend blieb ſeit Mosheim (der jene *διττοί* zuerſt auf die Nazaräer und Ebioniten, ſpäterhin auf die Letztern allein bezogen hatte, zuletzt aber wieder zu der erſtern Anſicht zurückgekehrt war) die Deutung von den Nazaräern und Ebioniten, und grade in der neueſten Zeit, wo die Unterſcheidung einer doppelten Geſtaltung im Ebionitismus leicht die Beziehung jener *διττοί* auf die Ebioniten allein hätte veranlaſſen können, hat ſie ſich ganz ausſchließlich geltend gemacht.

das Urtheil ſchwankte, mit den Ebioniten in eine Reihe geſtellt und verketzert haben ſollte! Völlig entſchieden wird die Unrichtigkeit dieſer Annahme durch die Nachricht, daß auch die Claſſe der *διττοί*, welche die übernatürliche Entſtehung Chriſti zugab, die paulin. Briefe verworfen und den Paulus für einen Irrlehrer und Apoſtaten erklärt habe (Orig. contr. Cels. V, 65., Euſeb III, 27.), was unmöglich von den Nazaräern gelten kann (vergl. §. 5.). Wir können endlich noch das Zeugniß des Theodoret hinzunehmen, der neben dem Unterſchied der Nazaräer und Ebioniten noch zwei Arten der Letztern kennt, die ſich hinſichtlich ihrer Anſicht über die Entſtehung Jeſu trennten. — Begegnet uns demnach wirklich eine von der geſchilderten verſchiedene Claſſe von Ebioniten, welche die übernatürliche Entſtehung Chriſti zugab, aber mit den vulg. Ebioniten den Apoſtel Paulus als Irrlehrer betrachtete, ſo können wir kein Bedenken tragen, mit dieſen die eine Art jener *διττοὶ Ἐβιωναῖοι* zuſammenzuſtellen.

Daß uns eine ſolche in der Beſchreibung des Epiphanius entgegentritt, werden wir ſpäterhin erkennen. Seine Ebioniten tragen ein von dem vulg. Ebionitismus durchaus verſchiedenes, unverkennbar dem Gnoſticismus ſich näherndes Gepräge, geben die übernatürliche Entſtehung Chriſti zu, laſſen in ihm wie in Adam den höchſten geſchaffenen Geiſt erſcheinen, verwerfen ebenfalls den Paulus, wie wir dies §. 8. genauer zeigen werden. Mit dieſen gnoſtiſchen Ebioniten [38]) die beſprochene Claſſe jener *διττοί* zu identificiren, kann um ſo weniger bedenklich ſein, als wir einmal bei Epiphanius neben dieſer Art auch noch die andere Claſſe der *διττοί*, die vulgairen, bald mit den gnoſtiſchen vermiſcht, bald von ihnen auseinander gehalten antreffen (vergl. §. 8. Anmerkung), ſodann aber Spuren jener gnoſt. Geſtaltung ſchon lange vor Epiphanius bei Irenäus und Methodius begegnen. Was der Letztere [39]) als charakteriſtiſche Lehre der Ebioniten angibt, die Anſicht, daß die Propheten *ἐξ ἰδίας κινήσεως* geredet hätten, paßt nämlich ſo wenig zu dem Lehr-

38) Die Rechtfertigung für dieſe Bezeichnung §. 10.

39) In ſeinem symposion orat. VIII. c. 10. in Gallandi's bibl. III. p. 720.

begriff des vulg. Ebionitismus (vergl. Anm. 7.), als es mit dem der gnoſt. Ebioniten vollkommen übereinſtimmt (vgl. §. 8.), und wenn gleich der Erſtere im Uebrigen nur Eine Art der Ebioniten, die vulgairen, kennt, ſo hat er doch in ſeine Beſchreibung einen Zug aufgenommen, der nur von der gnoſt. Art entlehnt ſein kann. Ich finde dieſen in den Worten **I, 26**: quae autem sunt prophetica curiosius exponere nituntur, indem ich eine von Neander (gnoſt. Syſteme S. **391.**) vorgeſchlagene, ſpäter aber von ihm ſelbſt aufgegebene Deutung wieder aufnehmen zu müſſen glaube. Führen wir dieſe Worte auf den griechiſchen Originaltext zurück, ſo müſſen ſie entweder gelautet haben: *ἅτινα δέ ἐστι τὰ προφητικά*, oder *ἃ δέ ἐστι προφητικά, περιεργοτέρως ἐκθέσθαι σπουδάζουσιν*. Nach dieſer letzten Annahme würde die ebionit. Erklärung der prophet. Stellen des a. Teſt. gemißbilligt werden. Die Mißbilligung bezog man entweder auf die Methode ihrer Auslegung — Maſſuet [40]) auf ihre allegoriſche Interpretation, Neander [41]) auf eine Auslegungsweiſe, welche in das Sprachliche, den Zuſammenhang und die hiſtoriſchen Beziehungen genauer einging —, oder auf das Ergebniß derſelben. Hier denken nun Credner [42]), Schneckenburger [43]), Baumgarten-Cruſius [44]) an die Stellen des a. Teſt., welche von der Perſon des Meſſias handeln — der Letztere findet hierin einen Tadel ihres Feſthaltens am Meſſiasglauben, die beiden Erſteren ihres Strebens, Alles und Jedes von den Schickſalen Chriſti in den prophet. Stellen des a. Teſt. angedeutet zu finden —, dagegen Andere die Worte auf die Auslegung jener Stellen beziehn, welche von der im meſſianiſchen Reich zu erwartenden ſinnlichen Glückſeligkeit handeln, und darin entweder die grobſinnlichen chiliaſtiſchen Erwartungen der Ebioniten [45]), oder ihren Chiliasmus, ſofern ſie einen beſon-

---

40) Dissertationes praeviae in Irenaeum in ſeiner Ausgabe desſelben Parisiis 1710. p. 66.

41) In der 2ten Ausg. ſ. Kirchengeſch. I. 2. S. 601.

42) Beiträge S. 278.

43) Ueb. d. Urſpr. des erſten kanon. Evang. Stuttg. 1834. S. 129.

44) Compendium der Dogmengeſch. S. 30.

45) So Semler Dogmengeſch. I. S. 211.

das Urtheil ſchwankte, mit den Ebioniten in eine Reihe geſtellt und verketzert haben ſollte! Völlig entſchieden wird die Unrichtigkeit dieſer Annahme durch die Nachricht, daß auch die Claſſe der *διττοί*, welche die übernatürliche Entſtehung Chriſti zugab, die paulin. Briefe verworfen und den Paulus für einen Irrlehrer und Apoſtaten erklärt habe (Orig. contr. Cels. V, 65., Euſeb III, 27.), was unmöglich von den Nazaräern gelten kann (vergl. §. 5.). Wir können endlich noch das Zeugniß des Theodoret hinzunehmen, der neben dem Unterſchied der Nazaräer und Ebioniten noch zwei Arten der Letztern kennt, die ſich hinſichtlich ihrer Anſicht über die Entſtehung Jeſu trennten. — Begegnet uns demnach wirklich eine von der geſchilderten verſchiedene Claſſe von Ebioniten, welche die übernatürliche Entſtehung Chriſti zugab, aber mit den vulg. Ebioniten den Apoſtel Paulus als Irrlehrer betrachtete, ſo können wir kein Bedenken tragen, mit dieſen die eine Art jener *διττοὶ Ἐβιωναῖοι* zuſammenzuſtellen.

Daß uns eine ſolche in der Beſchreibung des Epiphanius entgegentritt, werden wir ſpäterhin erkennen. Seine Ebioniten tragen ein von dem vulg. Ebionitismus durchaus verſchiedenes, unverkennbar dem Gnoſticismus ſich näherndes Gepräge, geben die übernatürliche Entſtehung Chriſti zu, laſſen in ihm wie in Adam den höchſten geſchaffenen Geiſt erſcheinen, verwerfen ebenfalls den Paulus, wie wir dies §. 8. genauer zeigen werden. Mit dieſen gnoſtiſchen Ebioniten [38]) die beſprochene Claſſe jener *διττοί* zu identificiren, kann um ſo weniger bedenklich ſein, als wir einmal bei Epiphanius neben dieſer Art auch noch die andere Claſſe der *διττοί*, die vulgairen, bald mit den gnoſtiſchen vermiſcht, bald von ihnen auseinander gehalten antreffen (vergl. §. 8. Anmerkung), ſodann aber Spuren jener gnoſt. Geſtaltung ſchon lange vor Epiphanius bei Irenäus und Methodius begegnen. Was der Letztere [39]) als charakteriſtiſche Lehre der Ebioniten angibt, die Anſicht, daß die Propheten *ἐξ ἰδίας κινήσεως* geredet hätten, paßt nämlich ſo wenig zu dem Lehr-

38) Die Rechtfertigung für dieſe Bezeichnung §. 10.

39) In ſeinem symposion orat. VIII. c. 10. in Gallandi's bibl. III. p. 720.

begriff des vulg. Ebionitismus (vergl. Anm. 7.), als es mit dem der gnoſt. Ebioniten vollkommen übereinſtimmt (vgl. §. 8.), und wenn gleich der Erſtere im Uebrigen nur Eine Art der Ebioniten, die vulgairen, kennt, ſo hat er doch in ſeine Beſchreibung einen Zug aufgenommen, der nur von der gnoſt. Art entlehnt ſein kann. Ich finde dieſen in den Worten **I, 26**: **quae autem sunt prophetica curiosius exponere nituntur**, indem ich eine von Neander (gnoſt. Syſteme S. **391.**) vorgeſchlagene, ſpäter aber von ihm ſelbſt aufgegebene Deutung wieder aufnehmen zu müſſen glaube. Führen wir dieſe Worte auf den griechiſchen Originaltext zurück, ſo müſſen ſie entweder gelautet haben: *ἅτινα δέ ἐστι τὰ προφητικά*, oder *ἃ δέ ἐστι προφητικά, περιεργοτέρως ἐκθέσθαι σπουδάζουσιν*. Nach dieſer letzten Annahme würde die ebionit. *Erklärung* der prophet. Stellen des a. Teſt. gemißbilligt werden. Die Mißbilligung bezog man entweder auf die *Methode* ihrer Auslegung — Maſſuet [40]) auf ihre allegoriſche Interpretation, Neander [41]) auf eine Auslegungsweiſe, welche in das Sprachliche, den Zuſammenhang und die hiſtoriſchen Beziehungen genauer einging —, oder auf das *Ergebniß* derſelben. Hier denken nun Credner [42]), Schneckenburger [43]), Baumgarten-Cruſius [44]) an *die Stellen des a. Teſt., welche von der Perſon des Meſſias* handeln — der Letztere findet hierin einen Tadel ihres Feſthaltens am *Meſſias*glauben, die beiden Erſteren ihres Strebens, Alles und Jedes von den Schickſalen Chriſti in den prophet. Stellen des a. Teſt. angedeutet zu finden —, dagegen Andere die Worte auf die Auslegung *jener Stellen* beziehn, *welche von der im meſſianiſchen Reich zu erwartenden ſinnlichen Glückſeligkeit* handeln, und darin entweder die grobſinnlichen chiliaſtiſchen Erwartungen der Ebioniten [45]), oder ihren Chiliasmus, *ſofern ſie einen beſon-*

---

40) Dissertationes praeviae in Irenaeum in ſeiner Ausgabe deſſelben Parisiis 1710. p. 66.

41) In der 2ten Ausg. ſ. Kirchengeſch. I. 2. S. 601.

42) Beiträge S. 278.

43) Ueb. d. Urſpr. des erſten kanon. Evang. Stuttg. 1834. S. 129.

44) Compendium der Dogmengeſch. S. 30.

45) So Semler Dogmengeſch. I. S. 211.

dern Vorzug als Juden zu genießen hofften [46]), getadelt finden. Noch iſt die Deutung Hävernick's zu erwähnen, der in jenen Worten nur den Eifer der Ebioniten für das a. Teſt. gemißbilligt findet [47]).

Es bedarf keiner ausführlichen Darlegung, daß alle dieſe Erklärungen wenig befriedigend ſind. Die Unbeſtimmtheit der Worte ἃ δέ ἐστι προφητικά läßt zwar eine Menge genauerer Beſtimmungen zu, hat aber zugleich zur Folge, daß ſich keine derſelben ausſchließlich gegen alle übrigen geltend machen kann. Dazu kommt, daß ſich auch ſonſt noch Manches gegen jede einzelne dieſer Erklärungen vorbringen läßt. Hätten daher die Worte im griechiſchen Text wirklich gelautet ἃ δέ κ. τ. λ., ſo würde ich die Behauptung von Semiſch unterſchreiben, daß, was Irenäus mit jenen Worten habe ſagen wollen, ein Räthſel bleibe.

Verſuchen wir demnach jene andere Zurückůberſetzung, ἅτινα δέ ἐστι τὰ προφητικά, περιεργοτέρως ἐκθέσθαι σπουδάζουσιν, d. h. ſie ſtellten über den Begriff des ächt Prophetiſchen zu ſpitzfindige Unterſuchungen an [48]). Wie wir nachher (§. 8.) ſehen werden, unterſchieden die gnoſt. Ebioniten eine doppelte Art der Propheten, die wahren und falſchen, und rechneten zu den letztern die Verfaſſer der altteſt. Schriften mit Ausnahme des Moſes, zu den erſtern den Adam, die Patriarchen, Moſes u. ſ. w. Dem Irenäus waren wohl unklare Gerüchte über eine ſolche Unterſcheidung zu Ohren gekommen, daher die unbeſtimmte Weiſe, in der er hiervon redet. Bei dieſer Erklärung werden wir freilich eine Vermiſchung des gnoſt. Ebionitismus mit dem vulg. — denn nur auf dieſen paßt Alles, was Irenäus ſonſt noch in dieſer wie in den übrigen Stellen

46) So Gieſeler in der Abhandl. üb. Naz. u. Ebion. S. 291., Hilgers, Darſtellung der Häreſien u. ſ. w. (Litt. Anm. 54.) S. 111. und etwas modificirt Lange, die Judenchriſten u. ſ. w. S. 21.

47) Einleit. ins a. Teſt. I. 2. Erlangen 1837. S. 48.

48) Dieſe ſcharfſinnige von Neander vorgeſchlagene Deutung iſt vom Recenſenten ſeiner gnoſtiſchen Syſteme in der allgem. Hall. Litterat.-Zeitung 1823., David von Heiſt (de Judaeochristianismo, Lugd. Bat. 1828. p. 149 sqq.), Schneckenburger (Tüb. Zeitſchrift 1830. S. 120.) und Hoffmann (Kritik des Lebens Jeſu von Strauß S. 212.) gebilligt worden.

III, 11. 21. IV, 33. V, 1. von den Ebioniten meldet — annehmen müſſen; dieſe Annahme kann aber keinen Bedenklichkeiten unterliegen, da der gnoſt. Ebionitismus, mögen wir ſeine Entſtehung mit der des vulg. gleichzeitig oder ſpäter anſetzen (worüber §. 9.), jedenfalls, wie die Clementinen, ein Product deſſelben (vergl. §. 8.), beweiſen, zur Zeit des Irenäus vorhanden war und wir einer ähnlichen Vermiſchung auch bei Epiphanius begegnen werden.

Dieſe Deutung empfiehlt ſich vor der andern, wonach von der Erklärung der prophet. Stellen des a. Teſt. die Rede iſt, namentlich auch dadurch, daß ſie allein im Zuſammenhang begründet iſt. Im Vorhergehenden hatte Irenäus die Anſicht der Ebioniten über den neuteſt. Kanon dargelegt und geſagt, daß ſie den Paulus als Irrlehrer verwürfen, aber auch von den übrigen neuteſt. Schriften nur das Evangelium Matthäi, d. h. das Hebräerevangelium (vergl. Anm. 34.) annähmen. Da er nun mit einem «aber» fortfährt (quae autem etc.), ſo verdient offenbar die Auslegung, wonach von ihrer Anſicht über das a. Teſt. die Rede iſt, den Vorzug vor derjenigen, nach der von ihrer Erklärung deſſelben geſprochen wird [49]).

So finden wir denn bei Irenäus und Methodius, in der einen Art der διττοὶ Ἐβιωναῖοι des Origenes und Euſeb, vor Allem aber in des Epiphanius Beſchreibung und, wie wir weiterhin ſehen werden, in den Clementinen eine zweite Claſſe von Ebioniten, — die gnoſtiſchen. Und wie wir die Anfänge der

49) Auch bei Tert. de carne Christi c. 14. hat man eine Spur des gnoſt. Ebionitismus in den Worten finden wollen: poterit haec opinio Ebioni convenire, qui nudum hominem et tantum ex semine David, non idem et dei filium constituit Jesum, plane prophetis aliquo gloriosiorem, ut ita in illo angelum fuisse edicat, quemadmodum in (aliquo) Zacharia (Schneckenburger, Baur, Strauß). Allein, wie Engelhardt in dem S. 37. Anm. 54. angeführten Programm überzeugend dargethan hat, zog Tertullian bloß daraus, daß die Ebioniten Chriſtum höher als die Propheten ſtellten, die Folgerung (poterit haec opinio Ebioni convenire), daß ihnen demgemäß auch wohl die Anſicht, in illo angelum fuisse, annehmlich ſcheinen könnte, da ja auch durch den Zacharias (nach der Ueberſetzung der LXX. Cap. I, 9.) ein Engel geredet habe, ſtellte alſo dies keineswegs als ebionitiſche Anſicht hin.

erſtern Geſtaltung ſchon im apoſtol. Zeitalter in den Gegnern erkennen, welche Paulus namentlich in den Briefen an die Corinther und Galater bekämpft, ſo begegnen uns die erſten Keime der zweiten Art in dem Brief an die Coloſſer und den Paſtoralbriefen. — Wir gehen jetzt an die Darſtellung des dogmatiſchen Charakters dieſer zweiten Claſſe.

---

§. 8.

Der gnoſt. Ebionitismus nach der Darſtellung des Epiphanius. — Glaubwürdigkeit derſelben. — Uebereinſtimmung mit dem Lehrbegriff der Clementinen. — Dogmatiſcher Charakter des gnoſt. Ebionitismus nach den Clementinen und den Berichten der Väter.

Der einzige von den Vätern, der uns ausführliche Nachrichten über die gnoſt. Ebioniten mittheilt, iſt Epiphanius in der 30ſten Häreſie ſeiner Schrift **adv. haereses**, ſo wie in ſeiner *ἀνακεφαλαίωσις* **tom. II. p. 140.** nach der Ausgabe von Petav. Was wir durch ihn über ihren Lehrbegriff erfahren, iſt Folgendes.

Die Grundlehre ihres Syſtems iſt die Identität des Chriſtenthums mit der Urreligion oder dem ächten Judenthum. Von dieſem unterſcheiden ſie aber die Religion des a. Teſt.; wie ſie die Träger der letztern, den David, Salomon, Jeſaias, Jeremias u. ſ. w. verwerfen und verſpotten (h. **XXX**, 18.); ſo erkennen ſie die der Urreligion und des ächten Judenthums, den Adam, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Aaron, Moſes als die wahren Propheten an, die erſtern die *προφῆται συνέσεως, οὐκ ἀληθείας*, die letztern die *προφῆται ἀληθείας* [1]). So

---

1) *Ἀβραὰμ δὲ ὁμολογοῦσι καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ, Μωϋσῆν τε καὶ Ἀαρὼν, Ἰησοῦν τε — ἁπλῶς διαδεξάμενον Μωϋσέα, οὐδὲν δὲ ὄντα* ſagt Epiphanius von ihnen **c. 18.** Daß ſie dieſe als Propheten der Wahrheit betrachteten, liegt in dem *ὁμολογοῦσι* ausgeſprochen, was ihrer Betrachtung der altteſt. Propheten als *προφῆται συνέσεως, οὐκ ἀληθείας*, von der gleich darauf die Rede iſt, entgegengeſetzt wird. Und wenn weiterhin geſagt wird, daß ſie Jeſum als den Propheten der Wahrheit anſahn, ſo folgt, daß ſie auch die Uebrigen, die ſie ebenſo wie Jeſum

legen ſie vom a. Teſt. nur dem Pentateuch göttliches Anſehn bei, allein auch dieſem nicht unbedingt, da ſie Vieles in ihm verwerfen, unter andern Alles, wodurch ihnen auf die Patriarchen Noah, Abraham, Iſaak, Jakob und den Moſes ſelbſt ein ungünſtiges Licht zu fallen ſcheint (c. 18.). Der Reihe der wahren Propheten ſchließt ſich noch Jeſus an (c. 18.). In ihm erſchien zuletzt der vor allen andern Geſchöpfen von Gott erſchaffene, nicht erzeugte χριστός, der, ähnlich den Erzengeln, doch größer als dieſe, zum Herrn über das künftige, ewige Reich eingeſetzt, — wie der Teufel über das gegenwärtige [2]), — ſo oft er wollte, auf die Erde herabgeſtiegen und ſchon in Adam Menſch geworden, den andern wahren Propheten aber bloß erſchienen war [3]). — Wie demnach Adam, Noah, Abraham,

annahmen (ὁμολογοῦσι), als Propheten der Wahrheit betrachten mußten, zumal da hier ausdrücklich gemeldet wird, daß ſie ihn ganz in Eine Reihe mit Abraham, Iſaak, Moſes u. ſ. w. ſetzten (vergl. Anm. 4.).

Es bedarf nur noch einer Rechtfertigung, weshalb wir oben auch den Adam und Noah erwähnt, da doch in der angezogenen Stelle von dieſen nicht die Rede iſt. Allein wenn nach c. 3. der χριστός, der den Patriarchen erſchien und ſie mit der wahren Prophetie ausrüſtete, in Adam wie in Jeſu ſelbſt Menſch geworden iſt, und wenn c. 18. Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Moſes als ſolche genannt werden, die die Ebioniten als Gerechte betrachteten, und deren vollkommene ſittliche Reinheit ſie ſich angelegen ſein ließen zu behaupten, ſo können wir wohl kein Bedenken tragen, den Adam und Noah in die Reihe derer aufzunehmen, welche die gnoſt. Ebioniten als προφῆται ἀληθείας betrachteten. — Dazu kommt, daß auch die Clementinen dieſe zu den wahren Propheten zählen.

2) Δύο δέ τινας, ὡς ἔφην, ſagt Epiph. c. 16., συνιστᾶσιν ἐκ θεοῦ τεταγμένους, ἕνα μὲν τὸν χριστὸν, ἕνα δὲ τὸν διάβολον. Καὶ τὸν μὲν χριστὸν λέγουσι τοῦ μέλλοντος αἰῶνος εἰληφέναι τὸν κλῆρον, τὸν δὲ διάβολον τοῦτον πεπιστεῦσθαι τὸν αἰῶνα. — — Οὐ φάσκουσι δὲ ἐκ θεοῦ πατρὸς αὐτὸν γεγεννῆσθαι ἀλλ᾽ ἐκτίσθαι. Vergl. dazu die f. Anm.

3) Τινὲς γὰρ ἐξ αὐτῶν καὶ Ἀδὰμ τὸν χριστὸν εἶναι λέγουσιν — — ἄλλοι δὲ ἐν αὐτοῖς λέγουσιν ἄνωθεν μὲν ὄντα, πρὸ πάντων κτισθέντα, πνεῦμα ὄντα καὶ ὑπὲρ ἀγγέλους ὄντα, πάντων δὲ κυριεύοντα καὶ χριστὸν λέγεσθαι, τὸν ἐκεῖσε δὲ αἰῶνα κεκληρῶσθαι, ἔρχεσθαι δὲ ἐνταῦθα, ὅτε βούλεται, ὡς καὶ ἐν τῷ Ἀδὰμ ἦλθε καὶ τοῖς Πατριάρχαις ἐφαίνετο ἐνδυόμενος τὸ σῶμα, πρὸς Ἀβραάμ τε ἐλθὼν καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ. Ὁ αὐτὸς ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἦλθεν (nämlich in Jeſu). Daß die beiden Vorſtellungen, welche Epiphanius

erſtern Geſtaltung ſchon im apoſtol. Zeitalter in den Gegnern erkennen, welche Paulus namentlich in den Briefen an die Corinther und Galater bekämpft, ſo begegnen uns die erſten Keime der zweiten Art in dem Brief an die Coloſſer und den Paſtoralbriefen. — Wir gehen jetzt an die Darſtellung des dogmatiſchen Charakters dieſer zweiten Claſſe.

---

§. 8.

Der gnoſt. Ebionitismus nach der Darſtellung des Epiphanius. — Glaubwürdigkeit derſelben. — Uebereinſtimmung mit dem Lehrbegriff der Clementinen. — Dogmatiſcher Charakter des gnoſt. Ebionitismus nach den Clementinen und den Berichten der Väter.

Der einzige von den Vätern, der uns ausführliche Nachrichten über die gnoſt. Ebioniten mittheilt, iſt Epiphanius in der 30ſten Häreſie ſeiner Schrift adv. haereses, ſo wie in ſeiner *ἀνακεφαλαίωσις* tom. II. p. 140. nach der Ausgabe von Petav. Was wir durch ihn über ihren Lehrbegriff erfahren, iſt Folgendes.

Die Grundlehre ihres Syſtems iſt die Identität des Chriſtenthums mit der Urreligion oder dem ächten Judenthum. Von dieſem unterſcheiden ſie aber die Religion des a. Teſt.; wie ſie die Träger der letztern, den David, Salomon, Jeſaias, Jeremias u. ſ. w. verwerfen und verſpotten (h. XXX, 18.); ſo erkennen ſie die der Urreligion und des ächten Judenthums, den Adam, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Aaron, Moſes als die wahren Propheten an, die erſtern die *προφῆται συνέσεως, οὐκ ἀληθείας*, die letztern die *προφῆται ἀληθείας* [1]). So

---

1) *Ἀβραὰμ δὲ ὁμολογοῦσι καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ, Μωϋσῆν τε καὶ Ἀαρὼν, Ἰησοῦν τε — ἁπλῶς διαδεξάμενον Μωϋσέα, οὐδὲν δὲ ὄντα* ſagt Epiphanius von ihnen c. 18. Daß ſie dieſe als Propheten der Wahrheit betrachteten, liegt in dem *ὁμολογοῦσι* ausgeſprochen, was ihrer Betrachtung der altteſt. Propheten als *προφῆται συνέσεως, οὐκ ἀληθείας*, von der gleich darauf die Rede iſt, entgegengeſetzt wird. Und wenn weiterhin geſagt wird, daß ſie Jeſum als den Propheten der Wahrheit anſahn, ſo folgt, daß ſie auch die Uebrigen, die ſie ebenſo wie Jeſum

legen ſie vom a. Teſt. nur dem Pentateuch göttliches Anſehn bei, allein auch dieſem nicht unbedingt, da ſie Vieles in ihm verwerfen, unter andern Alles, wodurch ihnen auf die Patriarchen Noah, Abraham, Iſaak, Jakob und den Moſes ſelbſt ein ungünſtiges Licht zu fallen ſcheint (c. 18.). Der Reihe der wahren Propheten ſchließt ſich noch Jeſus an (c. 18.). In ihm erſchien zuletzt der vor allen andern Geſchöpfen von Gott erſchaffene, nicht erzeugte *χριστός*, der, ähnlich den Erzengeln, doch größer als dieſe, zum Herrn über das künftige, ewige Reich eingeſetzt, — wie der Teufel über das gegenwärtige [2]), — ſo oft er wollte, auf die Erde herabgeſtiegen und ſchon in Adam Menſch geworden, den andern wahren Propheten aber bloß erſchienen war [3]). — Wie demnach Adam, Noah, Abraham,

---

annahmen (*ὁμολογοῦσι*), als Propheten der Wahrheit betrachten mußten, zumal da hier ausdrücklich gemeldet wird, daß ſie ihn ganz in Eine Reihe mit Abraham, Iſaak, Moſes u. ſ. w. ſetzten (vergl. Anm. 4.).

Es bedarf nur noch einer Rechtfertigung, weshalb wir oben auch den Adam und Noah erwähnt, da doch in der angezogenen Stelle von dieſen nicht die Rede iſt. Allein wenn nach c. 3. der *χριστός*, der den Patriarchen erſchien und ſie mit der wahren Prophetie ausrüſtete, in Adam wie in Jeſu ſelbſt Menſch geworden iſt, und wenn c. 18. Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Moſes als ſolche genannt werden, die die Ebioniten als Gerechte betrachteten, und deren vollkommene ſittliche Reinheit ſie ſich angelegen ſein ließen zu behaupten, ſo können wir wohl kein Bedenken tragen, den Adam und Noah in die Reihe derer aufzunehmen, welche die gnoſt. Ebioniten als *προφῆται ἀληθείας* betrachteten. — Dazu kommt, daß auch die Clementinen dieſe zu den wahren Propheten zählen.

2) *Δύο δέ τινας, ὡς ἔφην*, ſagt Epiph. c. 16., *συνιστᾶσιν ἐκ θεοῦ τεταγμένους, ἕνα μὲν τὸν χριστὸν, ἕνα δὲ τὸν διάβολον. Καὶ τὸν μὲν χριστὸν λέγουσι τοῦ μέλλοντος αἰῶνος εἰληφέναι τὸν κλῆρον, τὸν δὲ διάβολον τοῦτον πεπιστεῦσθαι τὸν αἰῶνα. —— Οὐ φάσκουσι δὲ ἐκ θεοῦ πατρὸς αὐτὸν γεγεννῆσθαι ἀλλ᾽ ἐκτίσθαι.* Vergl. dazu die f. Anm.

3) *Τινὲς γὰρ ἐξ αὐτῶν καὶ Ἀδὰμ τὸν χριστὸν εἶναι λέγουσιν —— ἄλλοι δὲ ἐν αὐτοῖς λέγουσιν ἄνωθεν μὲν ὄντα, πρὸ πάντων κτισθέντα, πνεῦμα ὄντα καὶ ὑπὲρ ἀγγέλους ὄντα, πάντων δὲ κυριεύοντα καὶ χριστὸν λέγεσθαι, τὸν ἐκεῖσε δὲ αἰῶνα κεκληρῶσθαι, ἔρχεσθαι δὲ ἐνταῦθα, ὅτε βούλεται, ὡς καὶ ἐν τῷ Ἀδὰμ ἦλθε καὶ τοῖς Πατριάρχαις ἐφαίνετο ἐνδυόμενος τὸ σῶμα, πρὸς Ἀβραάμ τε ἐλθὼν καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ. Ὁ αὐτὸς ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἦλθεν* (nämlich in Jeſu). Daß die beiden Vorſtellungen, welche Epiphanius

Iſaak, Jakob, Aaron, Moſes, Jeſus die Propheten der Wahrheit ſind, ſo iſt ihre Lehre durchaus dieſelbe, und wie Jeſus weiter nichts als Nachfolger des Moſes [4]), ſo das Chriſtenthum mit der Urreligion und dem ächten Moſaismus [5]) iden-

---

trennt, τινὲς γὰρ — — ἄλλοι δέ zuſammengehören, leuchtet leicht ein. Hiernach iſt der χριστός alſo in Adam und Jeſu Menſch geworden, den Patriarchen Abraham, Iſaak, Jakob nur erſchienen. Unſere obige Vorausſetzung, daß die Erſcheinung des χριστός auch dem Noah, Aaron, Moſes zu Theil geworden, beruht darauf, daß dieſe nach den Ebioniten des Epiphanius ebenſo, wie Abraham, Iſaak, Jakob zur Reihe der wahren Propheten gehörten (vgl. Anm. 1.), alſo gewiß auch derſelben Vorzüge theilhaftig geworden waren.

4) Dies nur kann der Sinn der Worte ſein Ἰησοῦν τε — — — ἁπλῶς διαδεξάμενον Μωϋσέα, οὐδεν δὲ ὄντα c. 18. — Freilich denkt Epiphanius hier an den Nachfolger des Moſes, Joſua, den Sohn Nun's, wie aus ſeinem Zuſatz τὸν τοῦ Ναυῆ hervorgeht. Allein dies beruht ganz ſicher auf einem Mißverſtand der Worte, welche die Ebioniten bei der Aufzählung der wahren Propheten hinter Jeſus hinzuzufügen pflegten (Ἀβραὰμ, Ἰσαὰκ — — Μωϋσῆν τε καὶ Ἀαρὼν, Ἰησοῦν τε) ἁπλῶς διαδεξάμενον Μωϋσέα, οὐδὲν δὲ ὄντα. Epiphanius verſtand das διαδέχεσθαι im eigentlichen Sinn, dachte folglich an Joſua, den Sohn Nun's, was um ſo leichter möglich war, als die Samaritaner, mit denen er ſie c. 1. einer Aehnlichkeit beſchuldigt, «die Perſon des Joſua weniger zu deprimiren pflegten als andere ausgezeichnete Männer des a. Teſt.» (Hävernick's Einl. II. 1. S. 66.). Dagegen wollten die Ebioniten durch dieſe Worte rechtfertigen, daß ſie Chriſtum in Eine Reihe mit Abraham, Iſaak — — Moſes ſtellten, er ſei weiter nichts als bloßer Nachfolger des Moſes geweſen, d. h. ſtehe nicht höher als dieſer. So ſprach Chriſtus auch in ihrem Evangelium (vergl. Anm. 41.) ἐγώ εἰμι, περὶ οὗ Μωϋσῆς προεφήτευσεν εἰπών· Προφήτην ἐγερεῖ ὑμῖν κύριος, ὁ θεὸς ἡμῶν, ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν, ὥσπερ καὶ ἐμέ κ. τ. λ. — Wollen wir dies nicht annehmen, ſo ſehe ich nicht ab, was die Worte ἁπλῶς κ. τ. λ. beſagen ſollen. Wer behauptete denn, daß Joſua höher als Moſes ſtehe? Ferner wie ſollten die Ebioniten wohl den Joſua ſo hoch geſtellt haben! Mußten ſie ihn nicht ſchon aus demſelben Grunde verwerfen wie den David, weil er ein Krieger geweſen war? Vergl. S. 200. Dazu kommt, daß in den Clementinen Jeſus immer unter den wahren Propheten mit aufgezählt wird, und Epiphanius ſelbſt gleich darauf verſichert, daß die Ebioniten Jeſum nur für einen wahren Propheten gehalten hätten.

5) Daß ſie den Pentateuch in der gegenwärtigen Geſtalt nicht anerkannten, haben wir vorher geſehen.

tiſch [6]). Da ſie nicht eine in einem beſtimmten Moment des Lebens erfolgte Verbindung des *χριστός* mit dem Menſchen Jeſu annahmen, ſondern ihn in dieſem, wie früher in Adam Menſch werden ließen, ſo erkannten ſie ſeine übernatürliche Entſtehung an (vergl. Anm. 14.).

Ihrer Anſicht, daß der Teufel von Gott zum Herrn über dieſe Welt eingeſetzt ſei, gemäß waren ſie ſtrenge Asketen. Der Genuß des Fleiſches galt ihnen für unerlaubt (c. 15. 18.), weshalb ſie die Erzählung (1 Moſ. c. 18.), daß Abraham den Engeln ein Kalb zubereitet habe, verwarfen (c. 18.), ebenſo der Genuß des Weins, daher ſie das Abendmahl mit ungeſäuertem Brod und mit Waſſer feierten (c. 16.). Dem Waſſer legten ſie geheime Kräfte bei, täglich badeten ſie ſich (c. 15.) im Winter und Sommer [7]), namentlich nach jeder ehelichen Beiwohnung (c. 2.), bei Krankheiten, und ſo oft ſie von giftigen Schlangen gebiſſen waren, unter myſtiſchen Anrufungen (c. 17.). So konnte Epiphanius von ihnen ſagen, *τὸ ὕδωρ ἀντὶ θεοῦ ἔχουσιν* [8]). Auf Armuth legten ſie großes Gewicht (c. 17.). Trotz ihrer asketiſchen Richtung hielten ſie der ächt jüdiſchen Anſchauung treu die Ehe in Ehren [9]) und beſtanden auf frühzeitige Verheirathung (c. 18.).

---

6) Wenn Epiphanius c. 18. von den Ebioniten ſagt *ὁμολογοῦσιν Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ — — Μωϋσῆν τε καὶ Ἀαρὼν, Ἰησοῦν τε*, ſo liegt darin freilich an ſich noch nicht ausgeſprochen, daß ſie die Lehre von allen dieſen für dieſelbe gehalten; wenn er aber in dieſem Zuſammenhange hinzuſetzt, daß ſie Jeſum für nichts weiter als einen Nachfolger des Moſes angeſehn, wenn er ferner bemerkt, daß ſie alle dieſe im Gegenſatz zu den altteſt. Propheten, die ſie als *προφῆται συνέσεως, οὐκ ἀληθείας* verworfen, für die Propheten der Wahrheit erklärt haben, ſo müſſen ſie das Chriſtenthum mit der von Adam, Abraham — — — Moſes vorgetragenen Lehre, d. h. mit der Urreligion und dem ächten Judenthum identificirt haben. — Dazu kommt als Beſtätigung noch hinzu, daß dieſes auch Lehre der Clementinen iſt (vergl. weiterhin).

7) *εἰς ἁγιασμόν*, wie Epiph. in der *ἀνακεφαλαίωσις* p. 141. hinzuſetzt.

8) l. l. p. 140.

9) Von ſeinem Standpunkte läßt ſich Epiphanius ſehr hart darüber aus c. 2. *ἀπηγόρευται παντάπασι παρ᾽ αὐτοῖς παρθενία τε καὶ ἐγκράτεια.* Vergl. c. 15. 18.

An der Feier des Sabbaths neben der des Sonntags [10]), wie an der Beſchneidung (c. 2. 26.) hielten ſie fortwährend feſt, indem ſie ſich für die letztere auf die Patriarchen und auf das Beiſpiel Chriſti [11]) beriefen, und wollten mit denen, welche ſich nicht zu einem Gleichen entſchlöſſen, in gar keiner Gemeinſchaft ſtehen (c. 2.). Dagegen verabſcheueten ſie den Opfercultus und die jüdiſche Verehrung des Tempels (c. 16.).

Natürlich daß ſie bei dieſen Grundſätzen den Apoſtel Paulus verwarfen; ſie betrachteten ihn als Apoſtaten vom Geſetze und hatten ſchändliche Verläumbungen gegen ihn erſonnen [12 a]); die übrigen Apoſtel erkannten ſie an, wenn ſie ihren Schriften gleich im Vergleich mit ihrer Hauptſchrift, einer von der nazaräiſchen wie der vulgair-ebionitiſchen verſchiedenen Recenſion des ſ. g. Hebräerevangeliums [12 b]), einen untergeordneten Rang zuwieſen [13]). Nur die Apoſtelgeſchichte verwarfen ſie ebenſo wie

---

10) Epiphanius rügt bei ihnen die Feier des Sabbaths h. XXX, 2., Euſebius aber bezeugt h. e. III, 27., daß ſie mit den vulg. Ebioniten den Sabbath, mit den kathol. Chriſten den Sonntag feierten.

11) h. XXX, 26. *Αὐχοῦσι δὲ πάλιν περιτομὴν ἔχοντες καὶ σεμνύνονται δῆθεν εἶναι ταύτην σφραγῖδα ἡγούμενοι καὶ χαρακτῆρα τῶν τε Πατριαρχῶν καὶ δικαίων — — καὶ δῆτα ἀπ' αὐτοῦ τοῦ χριστοῦ τὴν σύστασιν ταύτης βούλονται φέρειν.* Auch ſie beriefen ſich wie die vulg. Ebioniten (vergl. §. 7. Anm. 28.) für ihre Beobachtung des Geſetzes auf den Ausſpruch Chriſti, es genüge dem Schüler, wenn er wie ſein Meiſter iſt.

12 a) Vergl. Epiph. h. XXX, 16. 25. Die gemeinſamen Verläumdungen der vulg. und gnoſt. Ebioniten haben wir ſchon §. 7. mitgetheilt.

12 b) Euſebius bezeugt h. e. III, 27., daß die Partei der *δεττοὶ Ἐβιωναῖοι*, welche die übernatürliche Entſtehung Chriſti anerkannte, d. h. die gnoſt. Ebioniten, das Hebräerevangelium gebrauchte. Ebenſo Epiphanius, der freilich bald aus der vulgair-, bald aus der gnoſtiſch-ebionitiſchen Recenſion Bruchſtücke entlehnt (vergl. Anm. 19.). Da die Clementinen ein Product des gnoſt. Ebionitismus ſind (vergl. weiterhin), ſo dürfen wir gewiß annehmen, daß das von ihnen gebrauchte Evangelium (die einzelnen Stellen ſind von Credner, Beiträge S. 284—98. zuſammengetragen) die von den gnoſt. Ebioniten gebrauchte Recenſion war. Das Weitere ſiehe Anm. 19.

13) Daß ſie die übrigen Apoſtel außer dem Paulus anerkannten, ſagt Epiphanius c. 23. Jedoch machten ſie von ihren Schriften im Vergleich mit ihrem Hebräerevangelium nur einen untergeordneten Gebrauch. Vergl. Euſeb h. e. III, 27.

die Schriften des Paulus gänzlich und bedienten ſich einer eigenen Apoſtelgeſchichte (c. 16.). Auch beſaßen ſie unter dem Namen des Jacobus, Matthäus und anderer Apoſtel erdichtete Schriften (c. 23.) und gebrauchten unſere Clementinen (c. 15.). Vergl. Anm. 21.

Aus der gegebenen Darſtellung erhält unſere obige Behauptung (§. 7.) ihre Rechtfertigung, einerſeits daß die Ebioniten des Epiphanius ein von den vulg. ganz verſchiedenes dogmatiſches Gepräge tragen, anderſeits daß jene Angaben des Irenäus und Methodius, welche auf die vulg. Ebioniten nicht paßten, wie die des Origenes und Euſebius hinſichtlich der einen Partei ihrer *διττοὶ Ἐβιωναῖοι* vollkommen mit dem Lehrbegriff dieſer Ebioniten übereinſtimmen. Somit kann, die Glaubwürdigkeit des Epiphanius, die wir weiterhin darthun werden, vorausgeſetzt, die Unterſcheidung einer doppelten Claſſe von Ebioniten — der vulgairen und gnoſtiſchen — als völlig gerechtfertigt betrachtet werden.

Anmerkung.

Neben dieſen gnoſt. Ebioniten treffen wir bei Epiphanius, wie früher ſchon bemerkt worden, noch auf mannigfache Spuren jener andern Art, die wir §. 7. kennen gelernt haben, bald mit jenen vermiſcht, bald von ihnen geſchieden. Neben der Anſicht, daß Chriſtus, ein vor allen andern Geſchöpfen von Gott hervorgebrachtes über die Engel erhabenes Weſen, der Herrſcher des künftigen Reichs, ſo oft er wollte, auf Erden erſchien und in Adam wie in Jeſu Menſch geworden ſei, legt er den Ebioniten zu wiederholten Malen die Behauptung bei, Jeſus ſei ein bloßer (*ψιλός*), auf natürliche Weiſe entſtandener, erſt bei der Taufe mit dem Geiſt ausgerüſteter Menſch geweſen (h. XXX, 3. 14. 16. 17. 34.). Zwar könnte man beide Vorſtellungen ſo verbinden wollen, daß nach der Lehre der Ebioniten Jeſus ein gewöhnlicher, natürlich entſtandener Menſch geweſen, und ſich mit ihm bei der Taufe jener Chriſtos, der ſchon in Adam erſchienen, verbunden habe, wie denn auch Epiphanius beide auf dieſe Weiſe verbunden ihnen im Anfang von c. 16. zuſchreibt. Allein wenn wir bei genauerer Beachtung ſeiner Beſchreibung gewahren, wie

An der Feier des Sabbaths neben der des Sonntags [10]), wie an der Beſchneidung (c. 2. 26.) hielten ſie fortwährend feſt, indem ſie ſich für die letztere auf die Patriarchen und auf das Beiſpiel Chriſti [11]) beriefen, und wollten mit denen, welche ſich nicht zu einem Gleichen entſchlöſſen, in gar keiner Gemeinſchaft ſtehen (c. 2.). Dagegen verabſcheueten ſie den Opfercultus und die jüdiſche Verehrung des Tempels (c. 16.).

Natürlich daß ſie bei dieſen Grundſätzen den Apoſtel Paulus verwarfen; ſie betrachteten ihn als Apoſtaten vom Geſetze und hatten ſchändliche Verläumdungen gegen ihn erſonnen [12a]); die übrigen Apoſtel erkannten ſie an, wenn ſie ihren Schriften gleich im Vergleich mit ihrer Hauptſchrift, einer von der nazaräiſchen wie der vulgair-ebionitiſchen verſchiedenen Recenſion des ſ. g. Hebräerevangeliums [12b]), einen untergeordneten Rang zuwieſen [13]). Nur die Apoſtelgeſchichte verwarfen ſie ebenſo wie

---

10) Epiphanius rügt bei ihnen die Feier des Sabbaths h. XXX, 2., Euſebius aber bezeugt h. e. III, 27., daß ſie mit den vulg. Ebioniten den Sabbath, mit den kathol. Chriſten den Sonntag feierten.

11) h. XXX, 26. *Αὐχοῦσι δὲ πάλιν περιτομὴν ἔχοντες καὶ σεμνύνονται δῆθεν εἶναι ταύτην σφραγῖδα ἡγούμενοι καὶ χαρακτῆρα τῶν τε Πατριαρχῶν καὶ δικαίων — — καὶ δῆτα ἀπ' αὐτοῦ τοῦ χριστοῦ τὴν σύστασιν ταύτης βούλονται φέρειν.* Auch ſie beriefen ſich wie die vulg. Ebioniten (vergl. §. 7. Anm. 28.) für ihre Beobachtung des Geſetzes auf den Ausſpruch Chriſti, es genüge dem Schüler, wenn er wie ſein Meiſter iſt.

12a) Vergl. Epiph. h. XXX, 16. 25. Die gemeinſamen Verläumdungen der vulg. und gnoſt. Ebioniten haben wir ſchon §. 7. mitgetheilt.

12b) Euſebius bezeugt h. e. III, 27., daß die Partei der *δεττοὶ Ἐβιωναῖοι*, welche die übernatürliche Entſtehung Chriſti anerkannte, d. h. die gnoſt. Ebioniten, das Hebräerevangelium gebrauchte. Ebenſo Epiphanius, der freilich bald aus der vulgair-, bald aus der gnoſtiſch-ebionitiſchen Recenſion Bruchſtücke entlehnt (vergl. Anm. 19.). Da die Clementinen ein Product des gnoſt. Ebionitismus ſind (vergl. weiterhin), ſo dürfen wir gewiß annehmen, daß das von ihnen gebrauchte Evangelium (die einzelnen Stellen ſind von Credner, Beiträge S. 284—98. zuſammengetragen) die von den gnoſt. Ebioniten gebrauchte Recenſion war. Das Weitere ſiehe Anm. 19.

13) Daß ſie die übrigen Apoſtel außer dem Paulus anerkannten, ſagt Epiphanius c. 23. Jedoch machten ſie von ihren Schriften im Vergleich mit ihrem Hebräerevangelium nur einen untergeordneten Gebrauch. Vergl. Euſeb h. e. III, 27.

die Schriften des Paulus gänzlich und bedienten ſich einer eigenen Apoſtelgeſchichte (c. 16.). Auch beſaßen ſie unter dem Namen des Jacobus, Matthäus und anderer Apoſtel erdichtete Schriften (c. 23.) und gebrauchten unſere Clementinen (c. 15.). Vergl. Anm. 21.

Aus der gegebenen Darſtellung erhält unſere obige Behauptung (§. 7.) ihre Rechtfertigung, einerſeits daß die Ebioniten des Epiphanius ein von den vulg. ganz verſchiedenes dogmatiſches Gepräge tragen, anderſeits daß jene Angaben des Irenäus und Methodius, welche auf die vulg. Ebioniten nicht paßten, wie die des Origenes und Euſebius hinſichtlich der einen Partei ihrer *διττοὶ Ἐβιωναῖοι* vollkommen mit dem Lehrbegriff dieſer Ebioniten übereinſtimmen. Somit kann, die Glaubwürdigkeit des Epiphanius, die wir weiterhin darthun werden, vorausgeſetzt, die Unterſcheidung einer doppelten Claſſe von Ebioniten — der *vulgairen* und *gnoſtiſchen* — als völlig gerechtfertigt betrachtet werden.

Anmerkung.

Neben dieſen gnoſt. Ebioniten treffen wir bei Epiphanius, wie früher ſchon bemerkt worden, noch auf mannigfache Spuren jener andern Art, die wir §. 7. kennen gelernt haben, bald mit jenen vermiſcht, bald von ihnen geſchieden. Neben der Anſicht, daß Chriſtus, ein vor allen andern Geſchöpfen von Gott hervorgebrachtes über die Engel erhabenes Weſen, der Herrſcher des künftigen Reichs, ſo oft er wollte, auf Erden erſchien und in Adam wie in Jeſu Menſch geworden ſei, legt er den Ebioniten zu wiederholten Malen die Behauptung bei, Jeſus ſei ein bloßer (*ψιλός*), auf natürliche Weiſe entſtandener, erſt bei der Taufe mit dem Geiſt ausgerüſteter Menſch geweſen (h. XXX, 3. 14. 16. 17. 34.). Zwar könnte man beide Vorſtellungen ſo verbinden wollen, daß nach der Lehre der Ebioniten Jeſus ein gewöhnlicher, natürlich entſtandener Menſch geweſen, und ſich mit ihm bei der Taufe jener Chriſtos, der ſchon in Adam erſchienen, verbunden habe, wie denn auch Epiphanius beide auf dieſe Weiſe verbunden ihnen im Anfang von c. 16. zuſchreibt. Allein wenn wir bei genauerer Beachtung ſeiner Beſchreibung gewahren, wie

mit jener ebionitiſchen Vorſtellung von der Erſcheinung des zum Herrſcher über das künftige Reich eingeſetzten Chriſtos in Adam wie in Jeſu nicht eine in einen beſtimmten Moment des Lebens fallende, ſondern eine Vereinigung des Chriſtos mit Jeſu von Anfang an, und damit die übernatürliche Entſtehung Jeſu [14]) geſetzt war, ſo können wir beide chriſtologi-

---

14) Freilich ſagt Epiphanius an keiner Stelle ausdrücklich, daß mit jener Anſicht eine Verbindung des Chriſtos mit Jeſu von Anfang an und damit die übernatürliche Entſtehung Jeſu angenommen ward, im Gegentheil legt er den Ebioniten immer nur die Läugnung ſeiner übernatürlichen Entſtehung zur Laſt. Allein in vielen Stellen erkennt er ſelbſt das Widerſprechende jener beiden oben angeführten chriſtol. Vorſtellungen und gelangt, wo er es nicht vorzieht, den Ebioniten ſelbſt dieſen Widerſpruch aufzubürden und ſie einer gewaltigen Verwirrung hinſichtlich der Chriſtologie zu beſchuldigen, zu der richtigen Unterſcheidung einer verſchiedenen Geſtaltung des Ebionitismus, indem er der einen die Anſicht beilegt, Jeſus ſei ein von Joſeph erzeugter, gewöhnlicher, erſt bei der Taufe mit dem Geiſt ausgerüſteter Menſch, der andern, der Chriſtus ſei vor allen andern Geſchöpfen von Gott hervorgebracht, zum Herrſcher über das künftige Reich eingeſetzt und in Adam wie in Jeſu Menſch geworden. Dieſe verſchiedene Geſtaltung rückt er gewöhnlich der Zeit nach auseinander — vergl. c. 3. *καὶ τὸ μὲν πρῶτον Ἐβίων, ὡς ἔφην, χριστὸν ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς τούτεστι τοῦ Ἰωσὴφ ὡρίζετο, ἐκ χρόνου δέ τινος οἱ αὐτοῦ ὡς εἰς ἀσύστατον καὶ ἀμήχανον τρέψαντες κ. τ. λ.*, vergl. auch c. 2. *τὰ μὲν πρῶτα δὲ ἐκ παρατριβῆς καὶ σπέρματος ἀνδρὸς — — τὸν χριστὸν γεγεννῆσθαι ἔλεγεν κ. τ. λ.*, ferner c. 17. u. 34. —, in andern Stellen dagegen ſetzt er ſie gleichzeitig neben einander. «Einige von ihnen», heißt es c. 3., «behaupten, daß auch Adam Chriſtus ſei und nehmen an (Epiphanius führt dieſe Anſicht freilich als eine verſchiedene mit den Worten *ἄλλοι δέ* ein, aber wir haben ſchon Anm. 3. bemerkt, daß dies ein Mißverſtändniß iſt, und beide zuſammengehören), daß Chriſtus, vor allen Geſchöpfen erſchaffen, Herrſcher über die künftige Welt, in Adam wie in Jeſu erſchienen ſei, Andere läugnen, daß dem ſo ſei, und meinen, daß ſich mit Jeſu (bei der Taufe) der heil. Geiſt verbunden habe». So fällt ſelbſt nach des Epiphanius deutlichen Winken auf die eine Seite die Annahme, Jeſus iſt ein natürlich entſtandener, erſt bei der Taufe mit einer höhern Kraft ausgerüſteter Menſch, auf die andere die Anſicht, der Herr des künftigen Reichs Chriſtos iſt in Adam, wie in Jeſu erſchienen. Beachten wir nun weiter, wie Epiphanius beide Annahmen in den angezogenen Stellen in einen Gegenſatz zu einander ſtellt, ſo werden wir gewiß nicht abläugnen können, daß mit der zweiten auch die erſte aufgegeben, daß alſo mit der Anſicht, der *χριστός* iſt in Adam wie in Jeſu erſchienen, auch die Verbindung deſ-

ſchen Vorſtellungen unmöglich verbinden, ſondern müſſen annehmen, daß ſie zwei verſchiedenen Claſſen von Ebioniten, die eine den vulgairen, die andere den gnoſtiſchen Ebioniten angehört haben. Dieſe Annahme wird einestheils dadurch beſtätigt, daß Epiphanius ſelbſt mehrfach auf eine doppelte Geſtaltung des Ebionitismus aufmerkſam macht [15]) und in mehreren Stellen der einen die eine, der andern die zweite jener beiden chriſtologiſchen Anſichten beilegt [16]), anderntheils durch die dogmatiſche Eigenthümlichkeit der Clementinen, wie die des vulg. Ebionitismus. In den Clementinen, — einem Product des gnoſt. Ebionitismus (vergl. weiterhin) — finden wir nämlich nur jene erſte Anſicht, daß der Chriſtos (wofür ſie jedoch die Bezeichnung Sophia haben), der Herrſcher des künftigen Reichs,

---

ſelben mit dem *χριστός* von Anfang an, und ſeine übernatürliche Entſtehung geſetzt war. Auch ſchon die Analogie mit der Menſchwerdung des *χριστός* in Adam, die doch wohl jedenfalls gleich beim Beginn des Daſeins erfolgt ſein ſollte, nicht erſt in einem ſpäteren Lebensmoment, macht dieſe Annahme nothwendig; wie ſie endlich auch dadurch beſtätigt wird, daß Epiphanius mehrmals behauptet, daß bei jener zweiten Anſicht, nach der der *χριστός* in Adam und Jeſu erſchien, dem Letztern nur ein Scheinkörper beigelegt werde. Vergl. c. 3. *ὁ αὐτὸς ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἦλθε καὶ ὤφθη ἄνθρωπος* κ. τ. λ. c. 14. *ἀρνοῦνται εἶναι αὐτὸν ἄνθρωπον δῆθεν ἀπὸ τοῦ λόγου, οὗ εἴρηκεν ὁ σωτὴρ, — — — τίς μού ἐστι μήτηρ;* Allerdings iſt der Vorwurf des Doketismus ungegründet, doch iſt er nur bei der Annahme erklärlich, daß die gnoſt. Ebioniten die übernatürliche Entſtehung Jeſu und ſeine Verbindung mit dem *χριστός* von Anfang an behaupteten (vergl. Anm. 34.).

Nehmen wir noch hinzu, daß in den Clementinen die zweite chriſtol. Anſicht (nach der der Herrſcher der künftigen Welt Chriſtus in Adam wie in Jeſu erſchien) mit der Annahme der übernatürlichen Entſtehung Jeſu und ſeiner Verbindung mit dem Chriſtos von Anfang des Daſeins an vereinigt iſt, ſo werden wir vollends nicht umhin können, die Richtigkeit der obigen Behauptung anzuerkennen.

15) Außer den Anm. 14. mitgetheilten Stellen vergl. auch c. 2. *τὰ νῦν δὲ ἀπηγόρευται παντάπασι παρ' αὐτοῖς παρθενία — — ποτὲ γὰρ παρθενίαν ἐσεμνύνοντο.* So ſagt er auch c. 17., daß die frühern Ebioniten noch nichts von den Lehren der ſpätern über die myſtiſche Wirkung des Waſſers gewußt hätten. Dieſe doppelte Geſtaltung trennt Epiphanius für gewöhnlich der Zeit nach, vgl. die vorige Anm.

16) Vergl. Anm. 14.

in Adam wie in Jeſu Menſch ward, und der Letztere auf übernatürliche Weiſe entſtanden iſt; der vulg. Ebionitismus kannte dagegen nur die zweite, daß Jeſus ein gewöhnlicher Menſch war, auf natürliche Weiſe ins Leben gerufen (vergl. §. 7.), und wußte nichts von jener andern Vorſtellung, daß der Chriſtos vor allen andern Geſchöpfen erſchaffen zum Herrſcher über die künftige Welt eingeſetzt und ſchon in Adam Menſch geworden war u. ſ. w. — Können wir demnach als erwieſen vorausſetzen, daß ſich bei Epiphanius neben den gnoſt. Ebioniten, die er vorzugsweiſe ſchildert, auch noch Spuren der vulgairen finden, ſo haben wir jetzt ſeine Beſchreibung genauer darauf anzuſehn, was wohl Alles in derſelben auf dieſe letztere zu beziehen iſt.

Zunächſt müſſen wir nach dem Bemerkten ihn in allen jenen Stellen einer Vermiſchung beider Arten zeihen, in denen er ſchlechthin allgemein die Anklage gegen die Ebioniten erhebt, Chriſtum für einen *ψιλὸν ἄνϑρωπον* erklärt und ſeine übernatürliche Entſtehung geläugnet zu haben, was nur in Bezug auf die vulgairen (vergl. §. 7.), nicht auf die gnoſtiſchen, die in Jeſu, wie in Adam den höchſten erſchaffenen Geiſt, Chriſtos, erſchienen ſein ließen (vergl. Anm. 14.), richtig iſt. Sodann iſt hier vor Allem darauf aufmerkſam zu machen, daß die Bruchſtücke, die er aus dem Evangelium der Ebioniten mittheilt, theils den vulgairen, theils den gnoſtiſchen angehören, — eine Erſcheinung, die ſich aus den Quellen, aus denen er dieſelben entlehnt hat, theils und zwar hauptſächlich mündlichen Erkundigungen, theils auch ebionitiſchen Schriften [17]), hinlänglich erklärt. — Denn wenn offenbar die Stellen, wo Chriſtus ſagt, *ἦλϑον καταλῦσαι τὰς ϑυσίας, καὶ ἐὰν μὴ παύσησϑε τοῦ ϑύειν, οὐ παύσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ ὀργή* (h. XXX, 6.), und *μὴ ἐπιϑυμίᾳ ἐπεϑύμησα*

17) Credner hat in ſeinen Beiträgen I. S. 338 ff. unwiderſprechlich dargethan, daß Epiphanius das *εὐαγγέλιον καϑ' Ἑβραίους* nicht aus eigner Anſchauung gekannt, ſondern die Bruchſtücke aus mittelbaren Quellen entlehnt hat. Dieſe Quellen ſind natürlich keine andern als die, aus denen er den Lehrbegriff der Ebioniten geſchöpft hat, d. i. hauptſächlich der unmittelbare Verkehr mit den Ebioniten (vergl. Anm. 24.), wenn er gleich auch ebionitiſche Schriften benutzt haben mag.

κρέας τοῦτο, τὸ πάσχα, φαγεῖν μεθ' ὑμῶν; (c. 22.) aus dem Evangelium der gnoſt. Ebioniten entlehnt ſind [18]), ſo muß dagegen die §. 7. Anm. 15. mitgetheilte Stelle aus dem der vulgairen entnommen ſein [19]). Endlich iſt noch zu be-

---

18) Die letztere Stelle, weil nur nach den gnoſt. Ebioniten der Genuß des Fleiſches verboten war, daher nach dieſen Chriſtus das Paſſah-lamm nicht genoſſen haben durfte; die erſtere, weil die vulg. Ebioniten am Opfercultus feſthielten (vergl. §. 7.), wogegen die gnoſt. ihn verwarfen.

19) Daß jenes Bruchſtück auf keinen Fall den gnoſt. Ebioniten angehört, folgt unzweifelhaft aus der Bedeutung, die in demſelben der Taufe Chriſti beigelegt wird, als dem Moment, in welchem ſich mit dem *ψιλῷ ἀνθρώπῳ* Jeſu eine höhere Kraft verband, welche ſich auf keine Weiſe mit dem gnoſtiſchen Ebionitismus in Einklang bringen läßt, wie wir vorhin geſehn haben. Dazu kommt noch, daß uns, wie wir weiterhin ſehn werden, die entſprechende Stelle aus dem Evangelium der gnoſt. Ebioniten anderswo erhalten iſt, deren Abweichung ebenfalls beweiſet, daß die unſrige ihrem Evangelium nicht angehörte.

Iſt das in Rede ſtehende Bruchſtück mithin nicht aus dem gnoſt.-ebionitiſchen Evangelium entnommen, ſo bleibt keine andere Annahme übrig, als daß es dem der vulg. Ebioniten angehört. Dies erhält durch den dogmatiſchen Charakter des Bruchſtücks ſeine vollkommenſte Beſtätigung. Wenn nach demſelben Chriſtus bis zur Taufe als durchaus gewöhnlicher Menſch erſcheint, ſo wird ja eben dies, daß ſie Chriſtum für einen *ψιλὸν ἄνθρωπον* gehalten, den vulg. Ebioniten von den Vätern beſtändig zum Vorwurf gemacht (vergl. §. 7. Anm. 19.). Daſſelbe wird weiter durch die Uebereinſtimmung des Fragments mit den jüdiſchen Erwartungen, welche Tryphon bei Juſtin entwickelt (vergl. §. 7. Anm. 15.), beſtätigt, da die meſſianiſchen Erwartungen von den Juden auf die vulgairen Ebioniten übergegangen waren, der Meſſias werde ein *ψιλὸς ἄνθρωπος* ſein, auf gewöhnliche Weiſe entſtanden, in äußerer Herrlichkeit erſcheinen (was die vulg. Ebioniten auf die Wiederkunft Chriſti übertrugen). Vergl. §. 7. und den Anhang.

Wir haben vorhin bemerkt, daß uns die entſprechende Stelle aus dem Evangelium der gnoſt. Ebioniten erhalten iſt. Sie iſt uns durch die Clementinen aufbewahrt, deren Evangelium eben das gnoſtiſch-ebionitiſche iſt (vergl. Anm. 12 b). Nach h. III, 53. ertönte eine Stimme vom Himmel: *Οὗτός ἐστί μου ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητὸς, εἰς ὃν εὐδόκησα, τούτου ἀκούετε.* Dagegen lauten nicht allein dieſe Worte beim Epiphanius anders: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς, ἐφ' ὃν εὐδόκησα* (das *τούτου ἀκούετε* fehlt), ſondern es ſind vorher auch noch zwei himmliſche Stimmen ertönt, *σύ μου εἶ ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητὸς, ἐν σοὶ ηὐδόκησα* und *ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.* Man könnte nun zwar glauben, daß Epiphanius zufällig das *τούτου ἀκούετε*, die Clementinen zufällig die beiden

merken, daß, da die beiden Arten in Vielem zuſammenſtimmen, auch Manches in der Beſchreibung des Epiphanius auf beide bezogen werden kann [20]).

Indem wir uns jetzt wieder zum gnoſt. Ebionitismus zurückwenden, haben wir zunächſt die Glaubwürdigkeit des Epiphanius in Bezug auf ſeine Darſtellung deſſelben einer Prüfung zu unterwerfen. Und zwar handelt es ſich, da ſeine Ebioniten ein von den vulgairen ganz verſchiedenes Gepräge tragen, nicht darum, ob nicht Einzelnes der Berichtigung bedarf, ſondern ob ſeine Darſtellung im Großen und Ganzen verfehlt und unrichtig iſt. Iſt dieſes nicht der Fall, ſo iſt nicht allein unſere Annahme einer doppelten Geſtaltung des Ebionitismus, ſondern

---

erſten Stimmen ausgelaſſen, wenn ſich nicht nachweiſen ließe, wie eben dieſe Verſchiedenheit ihren Grund in dem verſchiedenen dogmatiſchen Charakter des vulg. und gnoſt. Ebionitismus hat, wie wir gleich ſehn werden.

Stellen wir hiermit die entſprechende Stelle des nazaräiſchen Evangeliums zuſammen: fili mi, in omnibus prophetis expectabam te, ut venires et requiescerem in te; tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum (vergl. §. 5.), ſo haben wir dieſelbe Stelle aus den drei verſchiedenen Recenſionen des εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους, in deren verſchiedenen Geſtaltungen ſich die dogmatiſche Verſchiedenheit der Nazaräer, der vulg. und gnoſt. Ebioniten darlegt. Nach den Erſtern war Jeſus durch den h. Geiſt erzeugt und hatte ſich von Anfang an unter ſeinem Einfluß entwickelt, daher die Anrede fili mi, wogegen nach den vulg. Ebioniten Jeſus bis zur Taufe ein durchaus gewöhnlicher Menſch war, der Act der Taufe erſt der Act ſeiner Erzeugung zum Sohn Gottes, daher ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Und wie er bis dahin nach ihrem Lehrbegriff keine Ahnung ſeines künftigen Berufs gehabt hatte, ſo waren die erſten Worte σύ μου εἶ κ. τ. λ. nur darauf berechnet, ihm denſelben zum Bewußtſein zu bringen; erſt eine andere Stimme ſollte ihn auch dem Täufer als ſolchen kund geben. Dagegen konnte nach der gnoſt. ebionit. Recenſion die Stimme nur beabſichtigen, ihn den Anweſenden als ſolchen zu verkündigen, dem ſie Gehör ſchenken müßten, τούτου ἀκούετε, für ihn ſelbſt konnte die Taufe und die himmliſche Stimme keine Bedeutung haben, daher fehlten in derſelben die Worte σύ μου εἶ κ. τ. λ. und ἐγὼ σήμερον κ. τ. λ.

20) So z. B. im Feſthalten an der Beſchneidung, in der Verwerfung des Apoſtels Paulus, daher wir ſchon bei der Darſtellung des vulg. Ebionitismus die Schmähungen gegen ihn mitgetheilt haben, die Epiphanius den Ebioniten zur Laſt legt (vergl. §. 7. Anm. 33.).

auch der gnoſt. Ebionitismus der Clementinen unzweifelhaft erwieſen.

Es iſt ſchon früher bemerkt worden, daß ſeit Mosheim bis auf Neander's gnoſt. Syſteme faſt ganz allgemein (vgl. S. 24 ff.) und noch ſeit dieſer Zeit von nicht Wenigen (vgl. S. 32 ff.) über die Beſchreibung des Epiphanius ein unbedingtes Verdammungsurtheil gefällt worden iſt. Allein die vorgebrachten Gründe ſind völlig nichtig. Wenn man den abweichenden Charakter ſeiner Beſchreibung von den frühern geltend machte, ſo beruht dies auf einer Nichtbeachtung der mannigfachen Spuren, die wir ſchon vor ihm von ſeinen Ebioniten finden, und die uns, mit ſeiner Beſchreibung zuſammengehalten, auch ohne das ausdrückliche Zeugniß des Origenes und Euſeb eine doppelte Geſtaltung des Ebionitismus anzunehmen nöthigen müßten. Seine Leichtgläubigkeit und Einfalt, ſein Ketzerhaß, auf welche man ebenfalls verwies, könnten wohl Grund ſein von einzelnen Entſtellungen, nie aber von einer total verfehlten Darſtellung. Anderſeits iſt dagegen aber in die Wagſchale zu legen, daß kein Vater durch ſeine äußere Stellung ſo ſehr befähigt war, uns über die Lehren der Ebioniten genaue Auskunft zu geben, als er. Nicht allein hatte er lange Jahre hindurch als Vorſteher eines Kloſters in der Nähe von Eleutheropolis in Paläſtina die beſte Gelegenheit gehabt, die Ebioniten kennen zu lernen, ſondern auch noch ſpäter war ihm als Biſchof von Salamis auf Cypern, wohin ſich ebenfalls der Ebionitismus verbreitet hatte (vgl. §. 6.), dieſelbe Gelegenheit geboten, daher denn faſt alle ſeine Nachrichten auf mündlichen Erkundigungen beruhen (vgl. Anm. 24.). — Ganz ungegründet iſt der Vorwurf, Epiphanius geſtehe ſelbſt ein, die Ebioniten und Elceſaiten vermiſcht zu haben. Denn in der Stelle, auf welche man ſich hierfür beruft, c. 3., ſtellt Epiphanius als bloße Vermuthung auf (τάχα δὲ οἶμαι), daß die Ebioniten ſich wohl mit den Elceſaiten (Elxai) verbunden haben möchten, offenbar durch die innere Verwandſchaft veranlaßt, eine äußere Verbindung anzunehmen. Und wie will man dieſe Annahme damit reimen, daß ſich ſchon vor ſeiner Zeit vielfache Spuren ſeiner Ebioniten finden, wie damit, daß ſich das Syſtem ſeiner Ebioniten in den Clementinen wiederfindet, was doch höchſt merk-

merken, daß, da die beiden Arten in Vielem zuſammenſtimmen, auch Manches in der Beſchreibung des Epiphanius auf beide bezogen werden kann [20]).

Indem wir uns jetzt wieder zum gnoſt. Ebionitismus zurückwenden, haben wir zunächſt die Glaubwürdigkeit des Epiphanius in Bezug auf ſeine Darſtellung deſſelben einer Prüfung zu unterwerfen. Und zwar handelt es ſich, da ſeine Ebioniten ein von den vulgairen ganz verſchiedenes Gepräge tragen, nicht darum, ob nicht Einzelnes der Berichtigung bedarf, ſondern ob ſeine Darſtellung im Großen und Ganzen verfehlt und unrichtig iſt. Iſt dieſes nicht der Fall, ſo iſt nicht allein unſere Annahme einer doppelten Geſtaltung des Ebionitismus, ſondern

---

erſten Stimmen ausgelaſſen, wenn ſich nicht nachweiſen ließe, wie eben dieſe Verſchiedenheit ihren Grund in dem verſchiedenen dogmatiſchen Charakter des vulg. und gnoſt. Ebionitismus hat, wie wir gleich ſehn werden.

Stellen wir hiermit die entſprechende Stelle des nazaräiſchen Evangeliums zuſammen: fili mi, in omnibus prophetis expectabam te, ut venires et requiescerem in te; tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum (vergl. §. 5.), ſo haben wir dieſelbe Stelle aus den drei verſchiedenen Recenſionen des εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους, in deren verſchiedenen Geſtaltungen ſich die dogmatiſche Verſchiedenheit der Nazaräer, der vulg. und gnoſt. Ebioniten darlegt. Nach den Erſtern war Jeſus durch den h. Geiſt erzeugt und hatte ſich von Anfang an unter ſeinem Einfluß entwickelt, daher die Anrede fili mi, wogegen nach den vulg. Ebioniten Jeſus bis zur Taufe ein durchaus gewöhnlicher Menſch war, der Act der Taufe erſt der Act ſeiner Erzeugung zum Sohn Gottes, daher ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Und wie er bis dahin nach ihrem Lehrbegriff keine Ahnung ſeines künftigen Berufs gehabt hatte, ſo waren die erſten Worte σύ μου εἶ κ. τ. λ. nur darauf berechnet, ihm denſelben zum Bewußtſein zu bringen; erſt eine andere Stimme ſollte ihn auch dem Täufer als ſolchen kund geben. Dagegen konnte nach der gnoſt. ebionit. Recenſion die Stimme nur beabſichtigen, ihn den Anweſenden als ſolchen zu verkündigen, dem ſie Gehör ſchenken müßten, τούτου ἀκούετε, für ihn ſelbſt konnte die Taufe und die himmliſche Stimme keine Bedeutung haben, daher fehlten in derſelben die Worte σύ μου εἶ κ. τ. λ. und ἐγὼ σήμερον κ. τ. λ.

20) So z. B. im Feſthalten an der Beſchneidung, in der Verwerfung des Apoſtels Paulus, daher wir ſchon bei der Darſtellung des vulg. Ebionitismus die Schmähungen gegen ihn mitgetheilt haben, die Epiphanius den Ebioniten zur Laſt legt (vergl. §. 7. Anm. 33.).

auch der gnoſt. Ebionitismus der Clementinen unzweifelhaft erwieſen.

Es iſt ſchon früher bemerkt worden, daß ſeit Mosheim bis auf Neander's gnoſt. Syſteme faſt ganz allgemein (vgl. S. 24 ff.) und noch ſeit dieſer Zeit von nicht Wenigen (vgl. S. 32 ff.) über die Beſchreibung des Epiphanius ein unbedingtes Verdammungsurtheil gefällt worden iſt. Allein die vorgebrachten Gründe ſind völlig nichtig. Wenn man den abweichenden Charakter ſeiner Beſchreibung von den frühern geltend machte, ſo beruht dies auf einer Nichtbeachtung der mannigfachen Spuren, die wir ſchon vor ihm von ſeinen Ebioniten finden, und die uns, mit ſeiner Beſchreibung zuſammengehalten, auch ohne das ausdrückliche Zeugniß des Origenes und Euſeb eine doppelte Geſtaltung des Ebionitismus anzunehmen nöthigen müßten. Seine Leichtgläubigkeit und Einfalt, ſein Ketzerhaß, auf welche man ebenfalls verwies, könnten wohl Grund ſein von einzelnen Entſtellungen, nie aber von einer total verfehlten Darſtellung. Anderſeits iſt dagegen aber in die Wagſchale zu legen, daß kein Vater durch ſeine äußere Stellung ſo ſehr befähigt war, uns über die Lehren der Ebioniten genaue Auskunft zu geben, als er. Nicht allein hatte er lange Jahre hindurch als Vorſteher eines Kloſters in der Nähe von Eleutheropolis in Paläſtina die beſte Gelegenheit gehabt, die Ebioniten kennen zu lernen, ſondern auch noch ſpäter war ihm als Biſchof von Salamis auf Cypern, wohin ſich ebenfalls der Ebionitismus verbreitet hatte (vgl. §. 6.), dieſelbe Gelegenheit geboten, daher denn faſt alle ſeine Nachrichten auf mündlichen Erkundigungen beruhen (vgl. Anm. 24.). — Ganz ungegründet iſt der Vorwurf, Epiphanius geſtehe ſelbſt ein, die Ebioniten und Elceſaiten vermiſcht zu haben. Denn in der Stelle, auf welche man ſich hierfür beruft, c. 3., ſtellt Epiphanius als bloße Vermuthung auf (τάχα δὲ οἶμαι), daß die Ebioniten ſich wohl mit den Elceſaiten (Elxai) verbunden haben möchten, offenbar durch die innere Verwandſchaft veranlaßt, eine äußere Verbindung anzunehmen. Und wie will man dieſe Annahme damit reimen, daß ſich ſchon vor ſeiner Zeit vielfache Spuren ſeiner Ebioniten finden, wie damit, daß ſich das Syſtem ſeiner Ebioniten in den Clementinen wiederfindet, was doch höchſt merk-

würdig ſein müßte, wenn ſeine Beſchreibung Ebioniten und Elceſaiten mit einander vermiſcht hätte — ganz abgeſehn davon, daß ſich nachweiſen läßt, wie ſeine Hauptquelle mündliche Erkundigungen ſind!

Die erwähnte Uebereinſtimmung mit den Clementinen, deren Beachtung in der neueſten Zeit meiſtens die Polemik gegen des Epiphanius Darſtellung hat verſtummen laſſen, iſt von andern Seiten grade als neues Argument gegen deren Glaubwürdigkeit benutzt worden. Epiphanius, hat man eingewandt, hat ſeine Beſchreibung aus dieſer Schrift entlehnt, die er nach c. 15. kannte und für ein Product des Ebionitismus hielt [21]), ſomit hänge von der Richtigkeit dieſer

21) Epiphanius ſagt hier, daß die Ebioniten die von Clemens verfaßten *περίοδοι Πέτρου* ihrem Lehrbegriff gemäß verfälſcht hätten. *Χρῶνται δὲ καὶ ἄλλαις τισὶ βίβλοις, δῆθεν ταῖς περιόδοις καλουμέναις Πέτρου ταῖς διὰ Κλήμεντος γραφείσαις, νοθεύσαντες μὲν τὰ ἐν αὐταῖς, ὀλίγα δὲ ἀληθινὰ ἐάσαντες.* Die *περίοδοι Πέτρου* ſind die Recognitionen (vergl. S. 274 ff.), mit der angeblich verfälſchten Ausgabe können alſo nur unſere Clementinen gemeint ſein, was ſich auch durch die mitgetheilten Stellen vollkommen beſtätigt. Waren die Clementinen gleich in Wirklichkeit die Grundſchrift, die Recognitionen dagegen eine der Rechtgläubigkeit wenigſtens näher gebrachte Ueberarbeitung (ſ. S. 316 ff.), ſo kann es doch auf keinen Fall befremden, daß Epiphanius dies Verhältniß umkehrt. Selbſt wenn er die letztern nicht für eine ächt clementiniſche Schrift gehalten hätte, was er nach den angeführten Worten anzunehmen ſcheint *), würde er ſicher die weit mehr häretiſchen Clementinen als eine verfälſchte Ausgabe der Recognitionen betrachtet haben. Denn auch Rufin ſchrieb den Recognitionen vor den Clementinen eine größere Urſprünglichkeit zu, obwohl er die erſteren in der vorliegenden Geſtalt (vergl. S. 128.) nicht für eine ächt clementiniſche Schrift hielt. — Daß er beide als duas editiones ejusdem operis kannte, geht aus ſeiner Vorrede zur Ueberſetzung der Recogn. (vergl. Cap. III. §. 2.) hervor, daß er den Recogn. größere Urſprünglichkeit beilegt, daraus, daß er dieſe und nicht die andere Ausgabe «ejusdem operis», die Clementinen, überſetzte. —

Ganz unrichtig iſt die Meinung Schenkel's de eccles. etc. p. 51., daß die ächten *περίοδοι Πέτρου*, deren Verfälſchung hier die Ebioniten angeklagt werden, unſere Clementinen, die von den Ebioniten verfälſchten *περίοδοι* eine verloren gegangene ebionitiſche Recenſion derſelben ſind — eine Anſicht, die ſchon dadurch allein fällt, daß der Name *περίοδοι Πέ-*

*) Ich bitte das S. 128. über Epiphanius Anſicht hinſichtlich der Recognitionen Bemerkte demnach zu berichtigen. Vergl. das Verzeichniß der Druckfehler und Berichtigungen.

Annahme die Glaubwürdigkeit ſeiner Beſchreibung ab, auf kei- nen Fall könne alſo aus der Uebereinſtimmung der Clementinen mit der Ebionitenbeſchreibung des Epiphanius ihr ebionitiſcher Charakter erſchloſſen werden [22]). Aber nicht nur iſt jene Vor- ausſetzung eine völlig unerweisbare [23 a]), ſondern eine erweislich unrichtige. Denn wie ſollte Epiphanius — um der bei aller

---

τρου nicht den Clementinen, ſondern den Recognitionen angehört (vergl. S. 104. u. 274 ff.). Sodann beruht ſie auf der falſchen Vorausſetzung, daß unſere Clementinen ein vom dogmatiſchen Charakter des Ebionitis- mus ganz abweichendes Gepräge tragen, was wieder mit ſeiner alleinigen Anerkennung der vulgairen Ebioniten zuſammenhängt (vergl. S. 33.). Wenn Schenkel endlich meint, daß das, was Epiphanius aus den verfälſch- ten περίοδοι mittheile, nicht auf unſere Clementinen paſſe, daher eine verfälſchte Ausgabe derſelben vorausſetze, ſo iſt dies ebenfalls unrichtig. Alles, was Epiphanius mittheilt, findet ſich in unſern Clementinen wieder, die Verwerfung der altteſt. Propheten (vergl. S. 193 ff.), die Empfehlung der Ehe (S. 246 f.), die Nachricht, daß Pe- trus ſich täglich gebadet (was freilich ausdrücklich nicht bemerkt iſt, aber einmal wird häufig von ihm berichtet, daß er ſich gebadet, ſo- dann dringt er in den Clementinen vielfach auf öftere Waſchungen, vergl. S. 225., und legt dem Waſſer eine geheime Kraft bei S. 229.) und alles Fleiſcheſſens enthalten habe (vergl. S. 223 ff.).

22) So der Recenſent der Baurſchen Schrift über die Lehre von der Dreieinigkeit in Rheinwald's Repertorium 1842. Auguſtheft S. 109. Einen ähnlichen Einwurf hatte ſchon Schenkel erhoben l. l. p. 50 seqq. Dieſer meint nämlich, Epiphanius habe ſeine Schilderung aus einer ver- loren gegangenen Ueberarbeitung unſerer Clementinen von Seiten der Ebioniten entlehnt, und Alles in dieſer für Anſicht der Ebioniten genom- men, was mit den Briefen des Clemens nicht übereingeſtimmt habe, da- her denn die Aehnlichkeit ſeiner Beſchreibung mit unſern Clementinen. Dieſe ganze Hypotheſe fällt ſchon mit ſeiner Anſicht über die von Epipha- nius erwähnten περίοδοι Πέτρου (vergl. die vor. Anm.), ganz abgeſehen davon, daß die ſo große Uebereinſtimmung ſeiner Beſchreibung mit unſern Clementinen höchſt wunderbar ſein müßte, wenn dieſe aus einer verfälſch- ten Ausgabe derſelben entnommen wäre, abgeſehen davon, daß ſich nach- weiſen läßt, wie wir gleich zeigen werden, daß ſeine Nachrichten haupt- ſächlich auf perſönlichem Verkehr mit den Ebioniten beruhen.

23 a) Seine Bekanntſchaft mit den Clementinen kann doch wohl ebenſowenig einen Beweis hierfür hergeben — zumal da er ja auch andere von ihren Schriften kennt, vergl. c. 16. 23. — als die Uebereinſtimmung ſeiner Beſchreibung mit dem Lehrbegriff derſelben, die doch gewiß auch er- klärlich iſt, wenn die Darſtellung des Epiphanius nicht aus den Clementi- nen entnommen, ſondern der Wahrheit gemäß iſt.

Aehnlichkeit oft bedeutenden Abweichungen der Clementinen von ſeiner Darſtellung (vergl. Anm. **29. 31. 32. 46.**) nicht zu gedenken — wohl jene ſo auffallenden Lehren dieſer Schrift, daß Adam nicht geſündigt habe[23b]), dagegen Eva das Princip der Sünde ſei, ihre Lehre von dem Geſetz der Syzygien, ihre eigenthümliche Theorie über die Entſtehung der Welt, ihre Annahme einer endlichen Vernichtung der Böſen u. ſ. w. ganz übergangen haben, wenn er ſeine Beſchreibung aus den Clementinen entlehnt hätte! Wie wäre es dabei erklärlich, daß er, da er doch manche Stellen aus dem Evangelium der Ebioniten mittheilt, keine einzige aus den Clementinen, die deren eine ſo reichliche Anzahl enthalten, entnommen hat, da er doch ihr Evangelium nicht ſelbſt in Händen hatte, ſondern die mitgetheilten Bruchſtücke nur aus abgeleiteten Quellen ſchöpfte (vgl. Anm. **17.**)! Wie ließe ſich die Erſcheinung begreiflich machen, daß er Manches mittheilt, deſſen Zuſammenhang mit dem ebionitiſchen Syſtem ihm ſelbſt nicht klar, erſt durch die Clementinen aufgeſchloſſen wird, daß dieſe, wie wir nachher ſehen werden (vergl. Anm. **26. 34. 38.**), manche Lücken ausfüllen, manche Unklarheiten heben müſſen! — Dazu kommt vor Allem, daß ſich unzweifelhaft darthun läßt, wie ſeine Hauptquelle — mag er immerhin Einzelnes aus den ebionitiſchen Schriften, die er **c. 15. 16. 23.** anführt, und ſomit auch aus den Clementinen geſchöpft haben — der perſönliche Verkehr mit den Ebioniten war[24]), zu dem ihm, wie wir oben

---

23b) Allerdings werden wir ſpäter (Anm. **33.**) ſehn, daß wir dieſe Annahme auch ohne daß Epiphanius derſelben gedenkt, bei ſeinen Ebioniten vorausſetzen müſſen. Ich glaube aber aus ſeinem Schweigen über dieſelbe folgern zu dürfen, daß ſie ihm nicht bekannt war (wie hätte er wohl unterlaſſen können eine ſo auffallende Lehre zu übergehn), und hieraus, daß er ſeine Beſchreibung nicht aus den Clementinen entnommen haben kann.

24) Schon die große Ausführlichkeit und Genauigkeit der Beſchreibung des Epiphanius zuſammengehalten mit dem Umſtand, daß er mehr als irgend ein anderer Vater Gelegenheit hatte, die Ebioniten perſönlich kennen zu lernen, muß die Meinung nahe legen, daß dieſelbe auf mündlichen Erkundigungen beruht. Daß dies aber wirklich der Fall iſt, darüber kann eine genaue Beachtung ſeiner Nachrichten nicht zweifelhaft laſſen. Ueberall theilt er Worte der Ebioniten mit, überall erkennt man den Augenzeugen. Wenn man einen von ihnen fragt, heißt es c. **15.**, warum

geſehen, ſeine äußere Lage eine ſo beſonders günſtige Gelegenheit darbot. Hat Epiphanius nun aber ſeine Beſchreibung aus dieſer Quelle entnommen, ſo leuchtet leicht ein, daß ihre Treue eine glänzende Beſtätigung erhält, wenn wir eine Schrift beſitzen, deren dogmatiſcher Charakter mit jener Darſtellung übereinſtimmt. Es ſind dies unſere Clementinen, die eben wegen dieſer Uebereinſtimmung ein Product des gnoſt. Ebionitismus ſein müſſen.

Somit haben wir eine doppelte Quelle für unſere Kenntniß des gnoſt. Ebionitismus, jede derſelben bedarf der Ergänzung durch die andere. Wie wir in den Clementinen einen Prüfſtein haben für die Beurtheilung, in wie weit der Ketzerhaß oder die Unfähigkeit, ſich in ein fremdes Syſtem hineinzuverſetzen, oder endlich Unkenntniß den Epiphanius zu ſchiefen oder unwahren Darſtellungen geführt hat, wie wir durch ſie in den Stand geſetzt ſind, manches Lückenhafte in ſeiner Darſtellung zu ergänzen, ſo gibt uns die Beſchreibung des Epiphanius einen Maaßſtab für die Beurtheilung, in wie weit das Syſtem der Clementinen der Richtung, welche der Verfaſſer

---

ſie ſich des Fleiſchgenuſſes enthalten, ſo weiß er keine andere, als dieſe abgeſchmackte Antwort zu geben: «weil das Fleiſch aus geſchlechtlicher Vermiſchung entſteht». Und jene Verläumdungen gegen den Paulus **c. 16.**, die wir §. 7. mitgetheilt, hatte Epiphanius ſicher ſelbſt von ihnen vernommen, zumal er **c. 25.** ſagt, daß er noch viel mehr von denſelben erzählen könnte. Und wenn er **c. 17.** erzählt, daß die Ebioniten ſich ſelbſt ihrer Armuth rühmten, *διὰ τό, φασιν, ἐν χρόνοις τῶν ἀποστόλων πωλεῖν τὰ αὐτῶν ὑπάρχοντα*, wenn er in demſelben Capitel die myſtiſchen Anrufungsformeln, deren ſie ſich bei ihren Waſchungen bedienten, mittheilt; *βοηθῆτέ μοι κ. τ. λ.*, wenn er am Schluß des Capitels wiederum eine Antwort des Ebioniten anführt, ſo können wir wohl mit Recht vorausſetzen, daß er alles Dieſes aus ſeinem perſönlichen Verkehr mit ihnen geſchöpft hat. Weiter iſt hinzuzunehmen die Stelle **c. 18:** Wenn man zu ihnen davon redet, wie Abraham den Engeln ein Kalb vorgeſetzt, wie Noah Fleiſch gegeſſen, wie Iſaak und Jakob geopfert u. ſ. w., ſo ſchenken ſie dem keinen Glauben und ſagen: «was kümmert uns das Geſetz» u. ſ. w. — — — Wenn man ſie aber weiter fragt, woher ſie denn ihre Nachrichten über Moſes, Abraham hätten, ſo antworten ſie, es ſei ihnen dies von Chriſto geoffenbaret. Vergl. auch **c. 26:** Chriſtus, ſagt der Ebionit, iſt beſchnitten, auch Du laß Dich beſchneiden — Worte, die Epiphanius ſicher ſelbſt von ihnen vernommen hatte.

Aehnlichkeit oft bedeutenden Abweichungen der Clementinen von ſeiner Darſtellung (vergl. Anm. 29. 31. 32. 46.) nicht zu gedenken — wohl jene ſo auffallenden Lehren dieſer Schrift, daß Adam nicht geſündigt habe [23b]), dagegen Eva das Princip der Sünde ſei, ihre Lehre von dem Geſetz der Syzygien, ihre eigenthümliche Theorie über die Entſtehung der Welt, ihre Annahme einer endlichen Vernichtung der Böſen u. ſ. w. ganz übergangen haben, wenn er ſeine Beſchreibung aus den Clementinen entlehnt hätte! Wie wäre es dabei erklärlich, daß er, da er doch manche Stellen aus dem Evangelium der Ebioniten mittheilt, keine einzige aus den Clementinen, die deren eine ſo reichliche Anzahl enthalten, entnommen hat, da er doch ihr Evangelium nicht ſelbſt in Händen hatte, ſondern die mitgetheilten Bruchſtücke nur aus abgeleiteten Quellen ſchöpfte (vgl. Anm. 17.)! Wie ließe ſich die Erſcheinung begreiflich machen, daß er Manches mittheilt, deſſen Zuſammenhang mit dem ebionitiſchen Syſtem ihm ſelbſt nicht klar, erſt durch die Clementinen aufgeſchloſſen wird, daß dieſe, wie wir nachher ſehen werden (vergl. Anm. 26. 34. 38.), manche Lücken ausfüllen, manche Unklarheiten heben müſſen! — Dazu kommt vor Allem, daß ſich unzweifelhaft darthun läßt, wie ſeine Hauptquelle — mag er immerhin Einzelnes aus den ebionitiſchen Schriften, die er c. 15. 16. 23. anführt, und ſomit auch aus den Clementinen geſchöpft haben — der perſönliche Verkehr mit den Ebioniten war [24]), zu dem ihm, wie wir oben

---

23b) Allerdings werden wir ſpäter (Anm. 33.) ſehn, daß wir dieſe Annahme auch ohne daß Epiphanius derſelben gedenkt, bei ſeinen Ebioniten vorausſetzen müſſen. Ich glaube aber aus ſeinem Schweigen über dieſelbe folgern zu dürfen, daß ſie ihm nicht bekannt war (wie hätte er wohl unterlaſſen können eine ſo auffallende Lehre zu übergehn), und hieraus, daß er ſeine Beſchreibung nicht aus den Clementinen entnommen haben kann.

24) Schon die große Ausführlichkeit und Genauigkeit der Beſchreibung des Epiphanius zuſammengehalten mit dem Umſtand, daß er mehr als irgend ein anderer Vater Gelegenheit hatte, die Ebioniten perſönlich kennen zu lernen, muß die Meinung nahe legen, daß dieſelbe auf mündlichen Erkundigungen beruht. Daß dies aber wirklich der Fall iſt, darüber kann eine genaue Beachtung ſeiner Nachrichten nicht zweifelhaft laſſen. Ueberall theilt er Worte der Ebioniten mit, überall erkennt man den Augenzeugen. Wenn man einen von ihnen fragt, heißt es c. 15., warum

geſehen, ſeine äußere Lage eine ſo beſonders günſtige Gelegenheit darbot. Hat Epiphanius nun aber ſeine Beſchreibung aus dieſer Quelle entnommen, ſo leuchtet leicht ein, daß ihre Treue eine glänzende Beſtätigung erhält, wenn wir eine Schrift beſitzen, deren dogmatiſcher Charakter mit jener Darſtellung übereinſtimmt. Es ſind dies unſere Clementinen, die eben wegen dieſer Uebereinſtimmung ein Product des gnoſt. Ebionitismus ſein müſſen.

Somit haben wir eine doppelte Quelle für unſere Kenntniß des gnoſt. Ebionitismus, jede derſelben bedarf der Ergänzung durch die andere. Wie wir in den Clementinen einen Prüfſtein haben für die Beurtheilung, in wie weit der Ketzerhaß oder die Unfähigkeit, ſich in ein fremdes Syſtem hineinzuverſetzen, oder endlich Unkenntniß den Epiphanius zu ſchiefen oder unwahren Darſtellungen geführt hat, wie wir durch ſie in den Stand geſetzt ſind, manches Lückenhafte in ſeiner Darſtellung zu ergänzen, ſo gibt uns die Beſchreibung des Epiphanius einen Maaßſtab für die Beurtheilung, in wie weit das Syſtem der Clementinen der Richtung, welche der Verfaſſer

---

ſie ſich des Fleiſchgenuſſes enthalten, ſo weiß er keine andere, als dieſe abgeſchmackte Antwort zu geben: «weil das Fleiſch aus geſchlechtlicher Vermiſchung entſteht». Und jene Verläumdungen gegen den Paulus **c. 16.**, die wir §. **7.** mitgetheilt, hatte Epiphanius ſicher ſelbſt von ihnen vernommen, zumal er **c. 25.** ſagt, daß er noch viel mehr von denſelben erzählen könnte. Und wenn er **c. 17.** erzählt, daß die Ebioniten ſich ſelbſt ihrer Armuth rühmten, *διὰ τό, φασιν, ἐν χρόνοις τῶν ἀποστόλων πωλεῖν τὰ αὐτῶν ὑπάρχοντα*, wenn er in demſelben Capitel die myſtiſchen Anrufungsformeln, deren ſie ſich bei ihren Waſchungen bedienten, mittheilt; *βοηθῆτέ μοι κ. τ. λ.*, wenn er am Schluß des Capitels wiederum eine Antwort des Ebioniten anführt, ſo können wir wohl mit Recht vorausſetzen, daß er alles Dieſes aus ſeinem perſönlichen Verkehr mit ihnen geſchöpft hat. Weiter iſt hinzuzunehmen die Stelle **c. 18:** Wenn man zu ihnen davon redet, wie Abraham den Engeln ein Kalb vorgeſetzt, wie Noah Fleiſch gegeſſen, wie Iſaak und Jakob geopfert u. ſ. w., ſo ſchenken ſie dem keinen Glauben und ſagen: «was kümmert uns das Geſetz» u. ſ. w. — — — Wenn man ſie aber weiter fragt, woher ſie denn ihre Nachrichten über Moſes, Abraham hätten, ſo antworten ſie, es ſei ihnen dies von Chriſto geoffenbaret. Vergl. auch **c. 26:** Chriſtus, ſagt der Ebionit, iſt beſchnitten, auch Du laß Dich beſchneiden — Worte, die Epiphanius ſicher ſelbſt von ihnen vernommen hatte.

vertritt, oder ſeiner Individualität angehört. — Jedoch iſt dabei wohl zu bedenken, daß der gnoſtiſch-ebionitiſche Lehrbegriff in einzelnen Punkten ſelbſt zu derſelben Zeit verſchieden ausgeprägt ſein und beſonders in dem Zeitraum, der zwiſchen der Abfaſſung der Clementinen und der Darſtellung des Epiphanius liegt, Veränderungen erfahren haben konnte, daher wir nicht bei allen Abweichungen den Epiphanius einer irrigen Darſtellung, oder den Verfaſſer der Clementinen einer Abweichung von der gemeinſamen Lehre ſeiner Partei zeihen dürfen.

Die charakteriſtiſche Lehre der gnoſt. Ebioniten iſt nach der Darſtellung des Epiphanius wie der Clementinen [25]) die Unterſcheidung des ächten Judenthums oder der Urreligion von der Religion des a. Teſt. und die Identificirung des erſtern mit dem Chriſtenthum.

Dies hängt mit ihrer Unterſcheidung einer doppelten Claſſe von Propheten, der wahren und falſchen, eng zuſammen. Zur Zahl der letztern rechneten ſie alle Propheten des a. Teſt. außer dem Moſes, der jener andern Reihe angehört. Demnach verwarfen ſie alle altteſt. Schriften mit Ausnahme des Pentateuchs, allein auch dieſem legten ſie nicht unbedingt göttliches Anſehen bei. Moſes, nahmen ſie an, hat ſelbſt nichts aufgeſchrieben, ſondern das Geſetz in mündlicher Tradition fortgepflanzt wiſſen wollen. Erſt ſpäter ward daſſelbe aufgezeichnet, damit aber zugleich verfälſcht [26]). So iſt denn das

---

25) Ich beziehe mich in dem Folgenden, ohne für gewöhnlich zu citiren, auf die Darlegung des Lehrbegriffs der Clementinen, wie die Darſtellung des gnoſt. Ebionitismus nach dem Bericht des Epiphanius. — Wo ich ohne weitere Bemerkungen etwas als dem gnoſt. Ebionitismus angehörig darſtelle, da ſtimmt die Beſchreibung des Epiph. mit den Element. überein.

26) Epiphanius berichtet uns einfach, daß die gnoſt. Ebioniten Vieles im Pentateuch verworfen hätten c. 18. Wie ſtimmt dies aber mit ihrer Anſicht, daß Moſes zu den wahren Propheten gehört hat, deren Lehre durchaus dieſelbe iſt? Den Widerſpruch löſet nun die Theorie der Clementinen, daß Moſes ſelbſt nichts aufgeſchrieben u. ſ. w., daher wir dieſe auch bei den Ebioniten des Epiph. vorausſetzen, alſo dem gnoſt. Ebionitismus überhaupt beilegen müſſen.

ganze a. Teſt. voller Widerſprüche, neben dem Wahren findet ſich ebenſoviel Irriges und Falſches. Daher fordert denn Chriſtus in ihrem Evangelio auf: γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι [27]). Mit den Propheten des a. Teſt. verwarfen ſie auch Johannes den Täufer [28]).

Dieſer Reihe der falſchen Propheten ſteht die Reihe der wahren gegenüber, Adam, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Aaron, Moſes, Jeſus [29]). Wenn jene nur nach eigner Einſicht geredet haben [30]), ſo ſind dieſe das Organ des höchſten

---

27) Dieſe Stelle ſtand in dem von den Clementinen benutzten, d. i. (vergl. Anm. 12[b]) dem Evangelium der gnoſt. Ebioniten. Vergl. h. II, 51. III, 50. XVIII, 20.

28) Dies ſtellt Credner (Beitr. S. 345. Anm. 3.) in Abrede, indem er der Anſicht iſt, daß die Verwerfung des Johannes den Clementinen eigenthümlich ſei, da ſie in ihrer Lehre von den Syzygien, die allerdings zu ihren beſondern Lehren gehört (vergl. weiterhin), begründet ſei. Allein die Clementinen verwarfen den Johannes nicht nur als σύζυγος von Chriſtus (vergl. oben S. 156.), ſondern auch weil er zur Zahl der altteſt. Propheten (ἐν γεννητοῖς γυναικῶν h. II, 17., d. h. nach ihnen zu den altteſt. oder falſchen Propheten, ſ. oben S. 193.) gehörte. Aus dieſem Grunde nun mußte ihn der gnoſt. Ebionitismus überhaupt verwerfen. Dazu kommt, daß Johannes der Täufer als der wiedererſcheinende Elias betrachtet wurde, von dieſem meldet Epiphanius aber ausdrücklich, daß er von den Ebioniten verworfen ſei, h. XXX, 18. — Daß auch im Evangelium der gnoſt. Ebioniten nach dem Zeugniß der Clementinen der Taufe Jeſu durch den Johannes gedacht war (vgl. Anm. 19.), kann keinen Einwand hiergegen begründen, da in dieſem der Taufe in Bezug auf Jeſum ſelbſt gar keine Bedeutung beigelegt ward. Vergl. Anm. 19. am Ende.

29) Zu bemerken iſt die Abweichung, daß Epiphanius des Henoch nicht gedenkt, den die Clementinen immer in der Reihe der wahren Propheten aufführen, daß in den Clementinen dagegen Aaron, den die Ebioniten des Epiph. zu den wahren Propheten zählen, nicht allein unter dieſen nicht erſcheint, ſondern als Syzygie von Moſes, d. h. als grader Gegenſatz von dieſem dargeſtellt wird (vergl. S. 156.). Da die Annahme des Geſetzes der Syzygien den Clementinen, wie wir weiterhin ſehen werden, eigenthümlich iſt, ſo können wir gewiß vorausſetzen, daß der gnoſt. Ebionitismus im Allgemeinen den Aaron zu den wahren Propheten zählte, dagegen nicht den Henoch, den die Clementinen aufnahmen, um die Stelle des Aaron zu erſetzen. Wichtig ſind dieſe Abweichungen zum Beweis, daß Epiphanius ſeine Darſtellung nicht aus den Clementinen geſchöpft hat.

30) Die προφῆται συνέσεως des Epiph. im Gegenſatz zu den

geſchaffenen Geiſtes geweſen — des *χριστός* der Ebioniten des Epiphanius, der *σοφία* der Clementinen —, der in Adam wie in Jeſu ſelbſt Menſch geworden iſt, mit Abraham, Iſaak — — — Moſes aber nur in inniger Verbindung geſtanden hat [31]). Untrüglichkeit und Unſündlichkeit ſind die Merkmale der wahren Propheten [32]), daher alle Stellen des Pentateuchs, welche von den genannten Männern etwas Unſittliches berichten, zu den verfälſchten gehören müſſen, daher denn auch Adam nicht geſündigt und den Tod als Strafe erlitten haben kann, ſondern dieſer Naturnothwendigkeit geweſen ſein muß [33]). Zu-

---

προφῆται ἀληθείας. Vergl. damit das *ἐξ ἰδίας κινήσεως τοὺς προφήτας λελαληκέναι* des Methodius. Hinſichtlich der Clementinen vergl. S. 192 ff.

31) So nach dem Bericht des Epiphanius, dagegen erſchien nach den Clementinen die Sophia auch in dieſen (vergl. S. 195.). Demnach könnten wir verſucht ſein, dieſelbe Anſicht auch den Ebioniten des Epiphanius beizulegen und ihn eines Mißverſtändniſſes ihrer Lehre zu beſchuldigen. Dieſer Meinung war ich früher (vergl. S. 18. Anm.), erkenne aber jetzt, daß wir hierzu ſicher nicht berechtigt ſind, und eine Verſchiedenheit im gnoſt. Ebionitismus in dieſem Punkte annehmen müßten, wenn ſich nicht nachweiſen ließe, daß dieſe Anſicht den Clementinen eigenthümlich iſt, da ſie mit den ihnen eigenthümlichen Vorſtellungen über die Merkmale der wahren Prophetie zuſammenhängt (vergl. weiterhin).

32) Nach den Clementinen (S. 186 ff.) ſind außer Allwiſſenheit, Untrüglichkeit und Unſündlichkeit noch nothwendige Erforderniſſe des wahren Propheten, daß er den Geiſt immer beſitzen und ein klares Bewußtſein von dem haben müſſe, was er rede. Beides Letztere iſt als eigenthümliche Lehre des Verfaſſers zu betrachten (vergl. weiterhin), dagegen Untrüglichkeit (wenn gleich nicht Allwiſſenheit) und Unſündlichkeit müſſen wir auch nach den Ebioniten des Epiphanius als Merkmale des wahren Propheten anſehen, Unſündlichkeit, weil ſie die wahren Propheten als *δίκαιοι* betrachteten, h. XXX, 18. (vergl. Anm. 1.), und die Stellen des Pentateuchs, in denen etwas Unſittliches von ihnen berichtet wird, für verfälſcht erklärten, Untrüglichkeit, weil ſie die Lehre der wahren Propheten für durchaus dieſelbe anſahen. — Ob übrigens die Unſündlichkeit nach ihnen in der Unmöglichkeit zu ſündigen, die Untrüglichkeit in der Unmöglichkeit die Unwahrheit zu reden, beſtanden habe, wie nach den Clementinen, iſt ſehr zweifelhaft. — Daß die Worte des Irenäus quae autem sunt prophetica etc. auf die gnoſt. Ebioniten treffend paſſen, leuchtet ein. Vergl. unſere Erklärung §. 7.

33) Die Anſicht der Clementinen, daß Adam nicht geſündigt habe, müſſen wir, obwohl ſie von Epiphanius den Ebioniten nicht beigelegt

letzt iſt der Chriſtos oder die Sophia in Jeſu erſchienen, und zwar nicht etwa erſt von ſeiner Taufe, ſondern gleich von Anfang ſeines Daſeins an, weshalb er dieſes auf übernatürliche Weiſe empfangen haben muß [34]). So hoch nun auch die Sophia über alle andern erſchaffenen Weſen erhaben iſt, als vor allen Geſchöpfen erſchaffen, größer als alle Erzengel, von Gott zum

---

wird, doch bei ihnen vorausſetzen. Gewiß werden ſie, wenn ſie die Patriarchen (vergl. Epiph. h. XXX, 18.) als völlig Gerechte darzuſtellen ſuchten, dies noch viel mehr von Adam gethan haben, da ja in dieſem der Chriſtos ſelbſt erſchien. Daraus folgt weiter, daß ſie, wie die Clementinen, den Tod nicht als Sündenſtrafe, ſondern als von Anfang an geordnete Naturnothwendigkeit betrachten mußten.

34) Im Betreff der Clementinen vergl. S. 200 ff., der Ebioniten des Epiph. das vorher Entwickelte, namentlich Anm. 14.

Wahrſcheinlich betrachtete der gnoſt. Ebionitismus die Entſtehung Jeſu als eine durch keine Geburt vermittelte Annahme einer Menſchennatur. Dies haben wir S. 208 f. als Anſicht der Clementinen erkannt. Und auch die Beſchreibung des Epiph. führt auf die gleiche Annahme, da ſich jene Stellen, in denen er den Ebioniten Doketismus vorwirft (vergl. Anm. 14.), wie die Stelle, in der er die Menſchwerdung des χριστός in Jeſu als eine Annahme des Körpers Adams darſtellt, h. XXX, 3. (καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ ἐνεδύσατο), ſehr wohl unter dieſer Vorausſetzung erklären. Iſt nämlich jene Anſicht der Clementinen von der Entſtehung Jeſu gleich keineswegs eine doketiſche (worüber S. 208. Anm. 11.), ſo iſt doch klar, daß ſie leicht als ſolche angeſehen werden konnte, wie daß die gnoſtiſch-ebionitiſche Lehre, daß der χριστός in Adam und Jeſu erſchienen iſt, beide mithin identiſch ſind, verbunden mit der Annahme, daß die Menſchwerdung des χριστός in Jeſu in einer durch keine Geburt vermittelten Annahme einer Menſchennatur beſtanden, gar leicht zu dem Mißverſtand führen konnte, als ob die Menſchwerdung des χριστός in Jeſu in der Annahme des Körpers von Adam beſtanden. Noch iſt zu bemerken, daß auch Timotheus Presbyter von Conſtantinopel, der nach Cotelerius vor dem Beginn der monotheletiſchen Streitigkeiten lebte (vgl. die monumenta eccl. graec. von Cotelerius tom. III. Lutet. Paris. 1686. p. 386 seqq. περὶ Ἐβιωναίων), und Pſeudoabdias lib. X, 8. die Ebioniten des Doketismus beſchuldigen.

Kaum der Erwähnung bedarf es, daß wir bei dieſer Annahme die Claſſe der διττοὶ Ἐβιωναῖοι des Orig. und Euſeb, welche Chriſtum von einer Jungfrau geboren ſein ließ, nichts deſtoweniger auf die gnoſt. Ebioniten beziehn dürfen, da dem Orig. und Euſeb wohl nur, daß ſie eine übernatürliche Entſtehung annahmen, aber nicht das Genauere darüber bekannt war.

geſchaffenen Geiſtes geweſen — des *χριστός* der Ebioniten des Epiphanius, der *σοφία* der Clementinen —, der in Adam wie in Jeſu ſelbſt Menſch geworden iſt, mit Abraham, Iſaak — — — Moſes aber nur in inniger Verbindung geſtanden hat [31]). Untrüglichkeit und Unſündlichkeit ſind die Merkmale der wahren Propheten [32]), daher alle Stellen des Pentateuchs, welche von den genannten Männern etwas Unſittliches berichten, zu den verfälſchten gehören müſſen, daher denn auch Adam nicht geſündigt und den Tod als Strafe erlitten haben kann, ſondern dieſer Naturnothwendigkeit geweſen ſein muß [33]). Zu-

---

προφῆται ἀληθείας. Vergl. damit das *ἐξ ἰδίας κινήσεως τοὺς προφήτας λελαληκέναι* des Methodius. Hinſichtlich der Clementinen vergl. S. 192 ff.

31) So nach dem Bericht des Epiphanius, dagegen erſchien nach den Clementinen die Sophia auch in dieſen (vergl. S. 195.). Demnach könnten wir verſucht ſein, dieſelbe Anſicht auch den Ebioniten des Epiphanius beizulegen und ihn eines Mißverſtändniſſes ihrer Lehre zu beſchuldigen. Dieſer Meinung war ich früher (vergl. S. 18. Anm.), erkenne aber jetzt, daß wir hierzu ſicher nicht berechtigt ſind, und eine Verſchiedenheit im gnoſt. Ebionitismus in dieſem Punkte annehmen müßten, wenn ſich nicht nachweiſen ließe, daß dieſe Anſicht den Clementinen eigenthümlich iſt, da ſie mit den ihnen eigenthümlichen Vorſtellungen über die Merkmale der wahren Prophetie zuſammenhängt (vergl. weiterhin).

32) Nach den Clementinen (S. 186 ff.) ſind außer Allwiſſenheit, Untrüglichkeit und Unſündlichkeit noch nothwendige Erforderniſſe des wahren Propheten, daß er den Geiſt immer beſitzen und ein klares Bewußtſein von dem haben müſſe, was er rede. Beides Letztere iſt als eigenthümliche Lehre des Verfaſſers zu betrachten (vergl. weiterhin), dagegen Untrüglichkeit (wenn gleich nicht Allwiſſenheit) und Unſündlichkeit müſſen wir auch nach den Ebioniten des Epiphanius als Merkmale des wahren Propheten anſehen, Unſündlichkeit, weil ſie die wahren Propheten als *δίκαιοι* betrachteten, h. XXX, 18. (vergl. Anm. 1.), und die Stellen des Pentateuchs, in denen etwas Unſittliches von ihnen berichtet wird, für verfälſcht erklärten, Untrüglichkeit, weil ſie die Lehre der wahren Propheten für durchaus dieſelbe anſahen. — Ob übrigens die Unſündlichkeit nach ihnen in der Unmöglichkeit zu ſündigen, die Untrüglichkeit in der Unmöglichkeit die Unwahrheit zu reden, beſtanden habe, wie nach den Clementinen, iſt ſehr zweifelhaft. — Daß die Worte des Irenäus quae autem sunt prophetica etc. auf die gnoſt. Ebioniten treffend paſſen, leuchtet ein. Vergl. unſere Erklärung §. 7.

33) Die Anſicht der Clementinen, daß Adam nicht geſündigt habe, müſſen wir, obwohl ſie von Epiphanius den Ebioniten nicht beigelegt

letzt iſt der Chriſtos oder die Sophia in Jeſu erſchienen, und zwar nicht etwa erſt von ſeiner Taufe, ſondern gleich von Anfang ſeines Daſeins an, weshalb er dieſes auf übernatürliche Weiſe empfangen haben muß [34]). So hoch nun auch die Sophia über alle andern erſchaffenen Weſen erhaben iſt, als vor allen Geſchöpfen erſchaffen, größer als alle Erzengel, von Gott zum

---

wird, doch bei ihnen vorausſetzen. Gewiß werden ſie, wenn ſie die Patriarchen (vergl. Epiph. h. XXX, 18.) als völlig Gerechte darzuſtellen ſuchten, dies noch viel mehr von Adam gethan haben, da ja in dieſem der Chriſtos ſelbſt erſchien. Daraus folgt weiter, daß ſie, wie die Clementinen, den Tod nicht als Sündenſtrafe, ſondern als von Anfang an geordnete Naturnothwendigkeit betrachten mußten.

34) Im Betreff der Clementinen vergl. S. 200 ff., der Ebioniten des Epiph. das vorher Entwickelte, namentlich Anm. 14.

Wahrſcheinlich betrachtete der gnoſt. Ebionitismus die Entſtehung Jeſu als eine durch keine Geburt vermittelte Annahme einer Menſchennatur. Dies haben wir S. 208 f. als Anſicht der Clementinen erkannt. Und auch die Beſchreibung des Epiph. führt auf die gleiche Annahme, da ſich jene Stellen, in denen er den Ebioniten Doketismus vorwirft (vergl. Anm. 14.), wie die Stelle, in der er die Menſchwerdung des χριστός in Jeſu als eine Annahme des Körpers Adams darſtellt, h. XXX, 3. (καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ ἐνεδύσατο), ſehr wohl unter dieſer Vorausſetzung erklären. Iſt nämlich jene Anſicht der Clementinen von der Entſtehung Jeſu gleich keineswegs eine doketiſche (worüber S. 208. Anm. 11.), ſo iſt doch klar, daß ſie leicht als ſolche angeſehen werden konnte, wie daß die gnoſtiſch-ebionitiſche Lehre, daß der χριστός in Adam und Jeſu erſchienen iſt, beide mithin identiſch ſind, verbunden mit der Annahme, daß die Menſchwerdung des χριστός in Jeſu in einer durch keine Geburt vermittelten Annahme einer Menſchennatur beſtanden, gar leicht zu dem Mißverſtand führen konnte, als ob die Menſchwerdung des χριστός in Jeſu in der Annahme des Körpers von Adam beſtanden. Noch iſt zu bemerken, daß auch Timotheus Presbyter von Conſtantinopel, der nach Cotelerius vor dem Beginn der monotheletiſchen Streitigkeiten lebte (vgl. die monumenta eccl. graec. von Cotelerius tom. III. Lutet. Paris. 1686. p. 386 seqq. περὶ Ἐβιωναίων), und Pſeudoabdias lib. X, 8. die Ebioniten des Doketismus beſchuldigen.

Kaum der Erwähnung bedarf es, daß wir bei dieſer Annahme die Claſſe der διττοὶ Ἐβιωναῖοι des Orig. und Euſeb, welche Chriſtum von einer Jungfrau geboren ſein ließ, nichts deſtoweniger auf die gnoſt. Ebioniten beziehn dürfen, da dem Orig. und Euſeb wohl nur, daß ſie eine übernatürliche Entſtehung annahmen, aber nicht das Genauere darüber bekannt war.

Herrſcher über das künftige Reich eingeſetzt, ſo iſt ſie doch keineswegs ſelbſt Gott, daher ſich Jeſus nie Gott, ſondern nur Sohn Gottes genannt hat [35]). Darauf, daß Adam, die Patriarchen, Moſes, Jeſus als Organe der Sophia die wahren Propheten geweſen ſind, beruht die Identität der Urreligion oder des ächten Judenthums mit der chriſtlichen Religion. Da aber der ächte Moſaismus im a. Teſt. verfälſcht iſt, ſo war der Zweck der letzten Erſcheinung der Sophia in Jeſu, dieſen von den altteſt. Verfälſchungen zu reinigen, und die Wahrheit, die ſich bisher nur als Geheimlehre erhalten hatte [36]), zum Gemeingut Aller zu erheben, und auch den Heiden zugänglich zu machen [37]). Demnach hat Alles, was wirklich von Moſes herrührt, eine ewige Gültigkeit, das Kriterium, was ächt moſaiſch und was ſpäter hinzugekommen iſt, gibt die Lehre Chriſti [38]), der ſelbſt erklärt hat *οὐκ ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον* [39a]). Daher kann der Opfercultus nicht von Moſes her-

---

35) Vergl. die Clementinen h. XVI, 15., ſ. oben S. 138—44. Ganz gewiß dürfen wir vorausſetzen, daß die Ebioniten des Epiph. mit dem Verf. der Clementinen die aus dem Judenthum ſtammende ſtarr monotheiſtiſche Richtung getheilt haben.

36) Daß ſich die Wahrheit bis auf Chriſtum in geheimer Ueberlieferung fortgepflanzt habe, wird ausdrücklich zwar nur vom Verf. der Clementinen behauptet (vergl. S. 199.). Dennoch kann nicht zweifelhaft ſein, daß nicht auch die Ebioniten des Epiph. derſelben Anſicht geweſen ſind. Nahmen dieſe mit den Clementinen an, daß die von Adam, den Patriarchen und Moſes verkündete Lehre mit der chriſtlichen identiſch geweſen iſt, ſo werden ſie auch jene andere Anſicht, daß ſich die von ihnen überlieferte Wahrheit bis auf ihn als Geheimlehre erhalten, getheilt haben. Dazu kommt, daß auch nach den Ebioniten des Epiph. Moſes die Wahrheit in mündlicher Ueberlieferung fortgepflanzt wiſſen wollte. Sollte denn dies nach ihrer Anſicht nicht wirklich geſchehen ſein?

37) Auch dies geben ausdrücklich zwar nur die Clementinen an.

38) Epiph. berichtet h. XXX, 18., daß die Ebioniten auf die Frage, woher ſie denn ihre Nachrichten über die Patriarchen hätten, da ſie ſo Vieles, was im Pentateuch von ihnen erzählt werde, verwürfen, die Antwort geben, Chriſtus habe es ihnen offenbart (*λέγει, ὅτι χριστός μοι ἀπεκάλυψε*) — offenbar ein Mißverſtand der Anſicht, welche der Verf. der Clementinen aufſtellt, daß Chriſtus das Wahre und Falſche im Pentateuch habe ſondern lehren.

39a) Dieſe Stelle ſtand in ihrem Evangelium nach, den Clementinen h. III, 51.

rühren, da Chriſtus erklärt, *ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας* (Epiph. XXX, 16.), und ſo müſſen auch die Stellen des Pentateuchs verfälſcht ſein, nach denen die Patriarchen und Moſes geopfert haben ſollen (Epiph. h. XXX, 18.). Dagegen kommt der Vorſchrift der Beſchneidung, der Sabbathfeier, des Faſtens abſolute Gültigkeit zu [39 b]).

So war Chriſtus den gnoſt. Ebioniten, wie den vulg., nur Lehrer der Wahrheit, die Verſöhnung fand im Syſtem der erſtern ſo wenig als in dem der letztern eine Stelle. Aber wenn die vulg. von den Vorſtellungen des Meſſias als eines irdiſch mächtigen Königs nicht laſſen konnten, und deshalb das, was ſie in der erſten Ankunft nicht erfüllt ſahen, auf die zweite übertrugen (vergl. §. 7.), ſo waren die gnoſt. Ebioniten von den chiliaſtiſchen Erwartungen jener weit entfernt [40]), und betrachteten die Verheißungen der Propheten, auf welchen dieſe Erwartungen ruhten, grade als Beweis, daß jene falſche Propheten geweſen ſeien [41]). Nur das zukünftige Reich war nach ihnen Chriſto übergeben, das gegenwärtige dagegen von Gott der Herrſchaft des Teufels unterworfen, der jedoch weder unerſchaffen war, noch eine von Gott unabhängige Macht be=

---

39 b) Die Clementinen urtheilen in dieſer Hinſicht inſofern milder, als ſie die Beſchneidung u. ſ. w. nicht als etwas abſolut Nothwendiges, ſondern nur als etwas beſonders Verdienſtliches anſehn. Vergl. S. 244.

40) Der Chiliasmus widerſtreitet dem ganzen Syſtem der Ebioniten des Epiph. eben ſo ſehr als dem der Clementinen (vergl. S. 251.).

41) Wenn die Ebioniten des Epiph. mit dem Verf. der Clementinen in der Bekämpfung der Vorſtellung vom Meſſias, als einem irdiſch herrlichen König, wie in der Verwerfung der altteſt. Propheten zuſammenſtimmen, ſo werden ſie unzweifelhaft mit dem Letztern auch die Verheißungen eines irdiſchen Glücks im meſſian. Reich durch die Propheten als Beweis gebraucht haben, daß dieſe falſche Propheten geweſen ſeien. — Wie die vulg. Ebioniten ihre meſſian. Vorſtellungen beſonders aus den Propheten entlehnten, ſo gingen die gnoſtiſchen vorzugsweiſe auf den Pentateuch zurück, den ſie ja nicht ganz und gar verwarfen. Dies geht aus einer Stelle ihres Evangeliums hervor, die uns in den Clementinen h. III, 53. aufbewahrt iſt, in der Chriſtus ſagt: *ἐγώ εἰμι, περὶ οὗ Μωυσῆς προεφήτευσεν, εἰπών· προφήτην ἐγερεῖ ὑμῖν κύριος — — — ὥσπερ καὶ ἐμέ.* Vgl. 5 Moſ. 18, 15.

ſaß [42]). — Hierin iſt die ſtreng asketiſche Richtung des gnoſt. Ebionitismus begründet. Iſt der Teufel der Herr dieſer Welt, dann iſt die Berührung alles Irdiſchen ſoviel wie möglich zu meiden, der Beſitz alles deſſen, was nicht durchaus nothwendig iſt zum Leben, ſündhaft. Daher iſt das Faſten überaus heilſam, das öftere Baden anzuempfehlen, nach dem ehelichen Beiwohnen durchaus nothwendig, der Genuß des Weins und Fleiſches abſolut verwerflich, — doch die Ehe erlaubt und empfehlenswerth.

Das Gewicht, welches die Clementinen im Gegenſatz zur Geſinnung einerſeits auf die äußere That, anderſeits auf die bloße Erkenntniß legen, dürfen wir gewiß als aus dem Judenthum ſtammend dem gnoſt. Ebionitismus überhaupt beilegen. Die theoſophiſch-myſtiſche Richtung, mit der die Hochſchätzung des bloßen Erkennens zuſammenhängt, zeigt ſich auch in ihrer Anſicht von einer myſtiſchen Kraft des Waſſers, in ihren Anrufungen der Engel und dem Werth, den ſie auf die Kenntniß der Engelnamen legten [43]). Und wie in den Clementinen die Ueberſchätzung des Erkennens mit der Geſtattung der ſ. g. fraus pia zuſammenhing, ſo finden wir die letztere auch bei den Ebioniten des Epiphanius [44]). — Die Verwerfung des Apoſtels Paulus iſt den Clementinen und den Ebioniten des Epiphanius gemeinſam. Und gewiß dürfen wir auch bei den letztern vorausſetzen, daß ſie, wie der Verf. der Clementinen, dieſelbe dadurch gerechtfertigt, weil er nicht, wie die übrigen Apoſtel, mit Chriſto in perſönlicher Verbindung geſtanden und von ihm ſelbſt eingeſetzt worden ſei [45]).

Taufe und Abendmahl behielten ſie bei, die Wirkungen

---

42) Hinſichtlich der Clementinen vergl. S. 162 ff. Daß auch die Ebioniten des Epiph. derſelben Anſicht ſind, geht aus ihrer ſtreng monotheiſtiſchen Richtung hervor.

43) Im Betreff der Clementinen vergl. S. 164., der Ebioniten des Epiph. h. XXX, 17., wo er berichtet, daß ſie bei ihren Waſchungen Himmel, Erde, Salz, Waſſer und die Engel der Gerechtigkeit anriefen.

44) Und zwar finden wir bei ihnen dieſen Grundſatz factiſch geltend gemacht in der Menge der apokryphiſchen Schriften, die aus ihrer Mitte hervorgegangen waren. Epiph. h. XXX, 16. 23.

45) Schon die Judaiſten der apoſtol. Zeit verwarfen den Paulus ja aus dieſem Grunde. Vergl. §. 7. Anm. 30.

der erſtern leiteten ſie von einer geheimen Kraft des Waſſers ab; das Abendmahl feierten ſie auf verſchiedene Weiſe, indem ſie ſich ſtatt des Weines entweder des Waſſers oder des Salzes bedienten [46]).

Als eigenthümliche Anſichten der Clementinen ſind demnach hauptſächlich [47]) anzuſehn zunächſt ihre Schöpfungstheorie, wonach Gott die Materie, die von Ewigkeit her in ihm als Eine Subſtanz exiſtirt hatte, aus ſich emaniren ließ, und ſodann aus den vier einander entgegengeſetzten Subſtanzen, in welche ſich die Eine Subſtanz mit der Emanation zertheilt hatte, die Welt in ihrer jetzigen Geſtalt formte und bildete [48]). Wie in der Bildung der Welt aus den vier entgegengeſetzten Stoffen in ihrem Syſtem das Geſetz der Syzygien begründet iſt (vergl. oben S. 156.), ſo haben wir auch dieſe Anſicht nebſt den hiemit in Verbindung ſtehenden [49]) als eine dem Verfaſſer ei-

46) Nach den Clementinen (S. 229.) auf die letztere, nach Epiphanius h. XXX, 16. auf die erſtere Weiſe. Gewiß war das Brod ihnen die Hauptſache, da nach h. XI, 36. das Abendmahl allein mit Brod gefeiert wird. Was ſie an die Stelle des Weines ſetzten, war wohl nicht feſtſtehend.

47) Wir müſſen uns hier natürlich begnügen, nur die hauptſächlichſten namhaft zu machen.

48) Allerdings dürfen wir wohl aus der Anſicht, die wir auch bei den Ebioniten des Epiphanius finden, der Teufel ſei zum Herrn über das gegenwärtige Reich eingeſetzt, wie Chriſtus über das künftige, zuſammengehalten mit ihrer ſtreng asketiſchen Richtung, ſchließen, daß ſie einer Anſicht über die Entſtehung der Welt zugethan waren, welche ſich von dem chriſtlichen Schöpfungsbegriff entfernte; doch ſind wir gewiß nicht berechtigt, jene ausgebildete Anſicht der Clementinen bei ihnen vorauszuſetzen, da dieſe einmal offenbar eine unmittelbare Einwirkung des Gnoſticismus beurkundet (vergl. §. 10.), ſodann aber mit der Lehre von der Formung der Welt aus vier entgegengeſetzten Subſtanzen das Geſetz der Syzygien eng zuſammenhängt, von dem die Ebioniten des Epiphanius nichts wiſſen.

49) Gewiß dürfen wir behaupten, daß die Lehre der Syzygien zu dem Eigenthümlichen der Clementinen gehört, da ſich weder von ihr ſelbſt, noch den Anſichten, die ſie zur Vorausſetzung hat, noch endlich von den Folgerungen aus derſelben auch nur eine Andeutung in der Ebionitenbeſchreibung des Epiphanius findet. Wenn nämlich die Clementinen den Aaron als σύζυγος des Moſes verwerfen, ſo zählen ihn die Ebioniten des Epiphanius ebenfalls zu den wahren Propheten, wenn die erſteren weiter den Adam als das Princip der wahren, die Eva als σύζυγος des

genthümlich angehörende zu betrachten. Weiter gehören hierher ihre Vorſtellungen über die Natur und Eigenſchaften Gottes (S. 145 ff.), namentlich über ſeine Gerechtigkeit (S. 149 ff.); da nicht nur alle Andeutungen in der Beſchreibung des Epiphanius, welche uns nöthigen könnten, dieſelben Vorſtellungen auch bei ſeinen Ebioniten vorauszuſetzen, gänzlich fehlen, ſondern dieſe auch zu ſehr von einer unmittelbaren Berührung durch den Gnoſticismus zeugen, wie wir §. 10. erkennen werden. Endlich noch ihre ausgebildete Theorie über die Merkmale der wahren Prophetie. Nur die Anforderung, daß der wahre Prophet untrüglich und unſündlich ſein müſſe, haben wir als dem gnoſt. Ebionitismus überhaupt angehörig erkannt, wogegen die Annahme, daß er den Geiſt immer beſitzen und ein klares Bewußtſein von dem haben müſſe, was er rede (S. 186 ff.), den Clementinen allein eigen iſt. Hiermit hängt auch das zuſammen, daß, während der gnoſt. Ebionitismus nur eine Erſcheinung des Chriſtos in Adam und Jeſu, bei den übrigen wahren Propheten dagegen nur eine innige Verbindung ſtatuirte, unſer Verfaſſer ihn in allen wahren Propheten erſchienen ſein ließ; alle wahren Propheten mußten ja ſeiner Anſicht zufolge das *πνεῦμα* oder die Sophia (vergl. S. 139. Anm. 21.), den Chriſtos der Ebioniten des Epiphanius, *ἔμφυτον καὶ ἀένναον* beſitzen. — Wodurch alle dieſe eigenthümlichen Anſichten hervorgerufen worden ſind, werden wir §. 10. erkennen.

---

§. 9.

Gemeinſamer Charakter des vulgairen und gnoſtiſchen Ebionitismus. — Prüfung der Annahme, daß der letztere aus dem Eſſenismus hervorgegangen iſt. — Ob er gleichzeitig mit dem vulgairen, oder ſpäter entſtanden.

Nach der Betrachtung der beiden Formen des Ebionitis-

Adam als das Princip der falſchen Prophetie hinſtellen, ſo wiſſen die letztern auch hiervon nichts; daher denn auch die Bezeichnung der wahren mit dem Namen der männlichen, der falſchen mit dem der weiblichen Prophetie nur den Clementinen angehörig geweſen ſein muß.

mus in ihrer dogmatiſchen Eigenthümlichkeit haben wir vor Allem die Frage zu beantworten, worin das Gemeinſame beider, mithin das Eigenthümliche des Ebionitismus beſteht, und auf welches Princip die beiderſeitigen Abweichungen ſich zurückführen laſſen.

Die Annahme der weſentlichen Identität des wahren Judenthums und des Chriſtenthums und die darin begründete Gleichſtellung der Träger beider Religionen, die hiermit zuſammenhängende Läugnung der ſpecifiſchen Würde Chriſti und die Verwerfung des Apoſtels Paulus iſt das Gemeinſame der beiden Formen, mithin das Charakteriſtiſche des Ebionitismus.

Alle einzelnen Abweichungen der beiden Geſtaltungen laſſen ſich im Allgemeinen darauf zurückführen, daß der vulg. Ebionitismus vom gewöhnlichen Judenthum ausgegangen iſt, wogegen das Judenthum des gnoſt. Ebionitismus mit gnoſtiſchen Elementen verſetzt iſt; beſtimmter angegeben auf die beiden Punkte, daß dem vulg. Ebionitismus als das wahre Judenthum die altteſt. Religion gilt, dem gnoſtiſchen die Urreligion und der ächte Moſaismus, die ganze altteſt. Religion auch die des Pentateuchs dagegen als deſſen Verfälſchung, und daß der letztere in ſeinen Monotheismus dualiſtiſche Elemente aufgenommen hat.

1) Demnach mußte ſich, was wir als die erſte charakteriſtiſche Lehre des Ebionitismus angegeben haben, die Annahme der Identität des wahren Judenthums und Chriſtenthums, ganz verſchieden in den beiden Claſſen deſſelben ausprägen. Der vulg. Ebionitismus betrachtete das Chriſtenthum nur als eine Fortſetzung der altteſt. Religion, als ein im Einzelnen berichtigtes altteſt. Judenthum, der gnoſtiſche als eine Wiederherſtellung der adamitiſchen, patriarchaliſchen und ächt moſaiſchen Religion von den Verfälſchungen im Pentateuch und in den übrigen altteſt. Schriften, der erſtere behauptete mithin eine weſentliche, der letztere eine völlige Identität der chriſtlichen mit der ächt jüdiſchen Religion. So legten denn beide dem ächt moſaiſchen Geſetz abſolute Gültigkeit bei, während der erſtere dies aber im Pentateuch fand, glaubte der zweite

genthümlich angehörende zu betrachten. Weiter gehören hierher ihre Vorſtellungen über die Natur und Eigenſchaften Gottes (S. 145 ff.), namentlich über ſeine Gerechtigkeit (S. 149 ff.); da nicht nur alle Andeutungen in der Beſchreibung des Epiphanius, welche uns nöthigen könnten, dieſelben Vorſtellungen auch bei ſeinen Ebioniten vorauszuſetzen, gänzlich fehlen, ſondern dieſe auch zu ſehr von einer unmittelbaren Berührung durch den Gnoſticismus zeugen, wie wir §. 10. erkennen werden. Endlich noch ihre ausgebildete Theorie über die Merkmale der wahren Prophetie. Nur die Anforderung, daß der wahre Prophet untrüglich und unſündlich ſein müſſe, haben wir als dem gnoſt. Ebionitismus überhaupt angehörig erkannt, wogegen die Annahme, daß er den Geiſt immer beſitzen und ein klares Bewußtſein von dem haben müſſe, was er rede (S. 186 ff.), den Clementinen allein eigen iſt. Hiermit hängt auch das zuſammen, daß, während der gnoſt. Ebionitismus nur eine Erſcheinung des Chriſtos in Adam und Jeſu, bei den übrigen wahren Propheten dagegen nur eine innige Verbindung ſtatuirte, unſer Verfaſſer ihn in allen wahren Propheten erſchienen ſein ließ; alle wahren Propheten mußten ja ſeiner Anſicht zufolge das *πνεῦμα* oder die Sophia (vergl. S. 139. Anm. 21.), den Chriſtos der Ebioniten des Epiphanius, *ἔμφυτον καὶ ἀέννaον* beſitzen. — Wodurch alle dieſe eigenthümlichen Anſichten hervorgerufen worden ſind, werden wir §. 10. erkennen.

---

§. 9.

Gemeinſamer Charakter des vulgairen und gnoſtiſchen Ebionitismus. — Prüfung der Annahme, daß der letztere aus dem Eſſenismus hervorgegangen iſt. — Ob er gleichzeitig mit dem vulgairen, oder ſpäter entſtanden.

Nach der Betrachtung der beiden Formen des Ebionitis-

Adam als das Princip der falſchen Prophetie hinſtellen, ſo wiſſen die letztern auch hiervon nichts; daher denn auch die Bezeichnung der wahren mit dem Namen der männlichen, der falſchen mit dem der weiblichen Prophetie nur den Clementinen angehörig geweſen ſein muß.

mus in ihrer dogmatiſchen Eigenthümlichkeit haben wir vor Allem die Frage zu beantworten, worin das Gemeinſame beider, mithin das Eigenthümliche des Ebionitismus beſteht, und auf welches Princip die beiderſeitigen Abweichungen ſich zurückführen laſſen.

Die Annahme der weſentlichen Identität des wahren Judenthums und des Chriſtenthums und die darin begründete Gleichſtellung der Träger beider Religionen, die hiermit zuſammenhängende Läugnung der ſpecifiſchen Würde Chriſti und die Verwerfung des Apoſtels Paulus iſt das Gemeinſame der beiden Formen, mithin das Charakteriſtiſche des Ebionitismus.

Alle einzelnen Abweichungen der beiden Geſtaltungen laſſen ſich im Allgemeinen darauf zurückführen, daß der vulg. Ebionitismus vom gewöhnlichen Judenthum ausgegangen iſt, wogegen das Judenthum des gnoſt. Ebionitismus mit gnoſtiſchen Elementen verſetzt iſt; beſtimmter angegeben auf die beiden Punkte, daß dem vulg. Ebionitismus als das wahre Judenthum die altteſt. Religion gilt, dem gnoſtiſchen die Urreligion und der ächte Moſaismus, die ganze altteſt. Religion auch die des Pentateuchs dagegen als deſſen Verfälſchung, und daß der letztere in ſeinen Monotheismus dualiſtiſche Elemente aufgenommen hat.

1) Demnach mußte ſich, was wir als die erſte charakteriſtiſche Lehre des Ebionitismus angegeben haben, die Annahme der Identität des wahren Judenthums und Chriſtenthums, ganz verſchieden in den beiden Claſſen deſſelben ausprägen. Der vulg. Ebionitismus betrachtete das Chriſtenthum nur als eine Fortſetzung der altteſt. Religion, als ein im Einzelnen berichtigtes altteſt. Judenthum, der gnoſtiſche als eine Wiederherſtellung der adamitiſchen, patriarchaliſchen und ächt moſaiſchen Religion von den Verfälſchungen im Pentateuch und in den übrigen altteſt. Schriften, der erſtere behauptete mithin eine weſentliche, der letztere eine völlige Identität der chriſtlichen mit der ächt jüdiſchen Religion. So legten denn beide dem ächt moſaiſchen Geſetz abſolute Gültigkeit bei, während der erſtere dies aber im Pentateuch fand, glaubte der zweite

in demſelben ſchon eine Verfälſchung des ächt moſaiſchen Geſetzes annehmen zu müſſen; beide beriefen ſich auf den Ausſpruch Chriſti, «er ſei nicht gekommen, das Geſetz aufzulöſen», aber in verſchiedener Weiſe, der vulgaire zum Beweis der ewigen Gültigkeit des im Pentateuch enthaltenen Geſetzes, der gnoſtiſche zum Erweis, daß, was Chriſtus aufgelöſet, nicht urſprünglicher Beſtandtheil des Geſetzes geweſen ſei. So behaupten beide zwar die abſolute Gültigkeit der Beſchneidung, der Sabbathfeier, aber den Opfercultus, den die vulg. Ebioniten — obwohl natürlich in veränderter Geſtalt — beibehielten, verwarf die andere Claſſe.

2) Als zweite Grundlehre des Ebionitismus haben wir die Gleichſtellung der Träger des wahren Judenthums und Chriſtenthums und die Läugnung der ſpecifiſchen Würde Chriſti bezeichnet. Beide Geſtaltungen betrachteten Chriſtum hauptſächlich nur als Propheten und ſtellten ihn mit den Trägern des wahren Judenthums in eine Reihe, bei beiden fand die Verſöhnung durch ihn gar keine Stelle, beide faßten ſein königliches Amt in einſeitiger Weiſe auf, beide endlich glaubten im Intereſſe des Monotheismus ſeine Gottheit läugnen zu müſſen.

Die ungeachtet dieſer Uebereinſtimmung höchſt bedeutenden Abweichungen ſind durch jene beiden vorher angegebenen Grunddifferenzen hervorgerufen. Die Gleichſtellung der Träger des wahren Judenthums und Chriſtenthums mußte ſich in Folge der verſchiedenen Beſtimmung des wahren Judenthums bei den vulg. Ebioniten zu der Annahme geſtalten, daß Chriſtus von Moſes und den Propheten nicht weſentlich verſchieden ſei und nur dem Grade nach höher ſtehe (prophetis aliquo gloriosior), bei den gnoſtiſchen zu einer Gleichſtellung mit Adam, den Patriarchen und Moſes, als den wahren Propheten im Gegenſatz zu den falſchen, den Propheten des a. Teſt. — Beide faßten ferner in einſeitiger Weiſe das königliche Amt Chriſti auf. Aber auch hier tritt eine bedeutende Verſchiedenheit hervor. Der vulg. Ebionitismus konnte ſich von den gewöhnlichen jüdiſchen Erwartungen des Meſſias als eines irdiſch mächtigen Königs nicht trennen und verlegte in das tauſendjährige Reich, was er bei der erſten Ankunft nicht erfüllt glaubte; der gnoſtiſche, der dieſe Vorſtellungen ſei-

ner dualiſtiſchen Richtung gemäß verwerfen mußte, betrachtete den Teufel als Herrn des gegenwärtigen, Chriſtum als den des künftigen, ewigen Reichs. — Und wenn der erſtere mit dieſen Erwartungen beſonders auf den altteſt. Propheten fußte, ſo ging der letztere auf eine nach ſeiner Anſicht unverfälſcht gebliebene Stelle des Pentateuchs zurück (vergl. §. 8. Anm. 41.). — Wenn endlich beiden die Läugnung der Gottheit Chriſti im Intereſſe des Monotheismus gemeinſam iſt, ſo weichen ſie doch darin ab, daß die vulg. Ebioniten die gewöhnlichen jüdiſchen Erwartungen vom Meſſias als einem auf natürliche Weiſe ins Daſein gerufenen, gewöhnlichen, erſt bei der Taufe mit einer höhern Kraft ausgerüſteten Menſchen auf Jeſum übertrugen, wogegen die gnoſtiſchen eine Verbindung des höchſten geſchaffenen Geiſtes, des Chriſtos, mit Jeſu von Anfang ſeines Lebens an und damit eine übernatürliche Entſtehung Jeſu annahmen. Und wenn die erſteren den Monotheismus nicht anders retten zu können glaubten, als durch die Auffaſſung der höhern Natur in Jeſu als einer bloßen göttlichen Kraft, ſo theilten die letztern zwar ebenfalls den ſtarren Monotheismus der erſtern, innerhalb deſſelben ſtatuirten ſie aber einen Dualismus, ſoweit es irgend möglich erſchien. Von Gott, nahmen ſie an, ſind die beiden zuerſt geſchaffenen Geiſter, der Chriſtos und der Teufel, zu Herrn der ganzen Welt eingeſetzt, der erſtere über das künftige, der letztere über das jetzige Reich.

3) Endlich ſtimmen beide Claſſen in der Verwerfung des Apoſtels Paulus überein.

Fragen wir nun, woher dieſe beiden Geſtaltungen abzuleiten ſind, ſo kann in Betreff des vulg. Ebionitismus nicht zweifelhaft ſein, daß er vom gewöhnlichen phariſäiſchen Judenthum ausgegangen iſt; in Betreff der gnoſt. Geſtaltung iſt ſeit Credners Abhandlung über die Eſſäer und Ebioniten die Ableitung aus dem Eſſenismus ziemlich allgemein — wiewohl, wie ſich zeigen läßt, mit Unrecht — angenommen worden [1]).

---

1) Dieſe ſchon von Döderlein (vergl. S. 30.) ausgeſprochene, von Credner aber zuerſt genauer begründete Annahme iſt von Baur, Gieſeler, Hartmann (Verbindung des a. u. n. Teſt., Hamburg 1831. S. 698 f.),

Man hat ſich zunächſt auf das Zeugniß des Epiphanius berufen, h. XXX, 3., daß die Sampſäer, Oſſener und Elceſaiten ſich den Ebioniten angeſchloſſen hätten. Längſt ſchon iſt die Vermuthung aufgeſtellt, daß die Oſſener keine andern als die Eſſener ſein möchten [2]). Credner [3]) geht noch weiter und ſucht auf höchſt ſcharfſinnige Weiſe zu zeigen, daß alle drei Namen die drei erſten Claſſen der Eſſener, die bekanntlich in vier Claſſen zerfielen, bezeichnen. Ich kann weder die eine, noch die andere Meinung theilen [4]), doch mögen wir immerhin Credner'n beipflichten.

Allein wie lautet das Zeugniß des Epiphanius? Ich glaube wohl (*τάχα δὲ οἶμαι*), ſagt er, daß ſich den Ebioniten Elxai, der falſche Prophet der Sampſäer, Oſſener und Elceſaiten, anſchloß. Wir haben hier alſo eine bloße, offenbar, wie §. 8. bemerkt, durch die innere Verwandſchaft der Elceſaiten mit den Ebioniten veranlaßte Conjectur des Epiphanius. Und auf eine bloße hiſtoriſche Conjectur des Mannes, der überall, wo er nicht Selbſterlebtes berichtet, anerkannter Weiſe mit ſo großer Vorſicht zu gebrauchen iſt, auf eine bloße Conjectur, die er obenein nur ſchüchtern auszuſprechen ſich getraut (*τάχα*), ſollte zu bauen ſein? Credner erkennt dies ſelbſt und legt das Hauptgewicht auf die dogmatiſche Uebereinſtimmung, wobei er ſich jedoch nicht verſchweigt, daß man nicht behutſam genug mit dem Schluſſe von einer innern Aehnlichkeit auf eine äußere Verbindung ſein könne. Dennoch iſt der ſonſt ſo beſonnene

---

Schneckenburger, Baumgarten-Cruſius, Hoffmann, Döllinger, Rothe, Hilgers, Detmer, Gfrörer, Böttger (Beiträge zur Einleitung in die paulin. Briefe Abth. V., Göttingen 1838. S. 159 f.), Engelhardt, Hefele (theol. Quartalſchrift 1840. S. 342 ff.), Schwegler, Alzog gebilligt worden.

2) So ſchon Salmaſius (Plinianae exercitationes, Parisiis 1629. p. 610 seq.), dann Rhenferd, Baumgarten (Auszug aus der Kirchengeſchichte II. S. 513.), Döderlein, Bellermann, Baumgarten-Cruſius, Hoffmann.

3) Beiträge S. 369. Ihm ſtimmen Rothe und Alzog bei.

4) Sollte auch die Secte der Elceſaiten, deren Origenes (bei Euſeb h. e. VI, 38.) als einer vor Kurzem entſtandenen gedenkt, die vierte Claſſe des eſſeniſchen Ordens geweſen ſein?

Kritiker hier nicht mit gehöriger Umſicht zu Werke gegangen. Prüfen wir die vorgebrachten Gründe.

Daß der Begriff von Gott, als einem einzigen, vollkommenſten, liebevollen Weſen, als dem Schöpfer, Erhalter und Regierer aller Dinge, bei den Eſſenern und Ebioniten derſelbe iſt [5]) (vergl. ſeine Abhandl. S. 312.), daß beide eine bloße Fortdauer der Seelen glaubten, aber die Auferſtehung des Leibes verwarfen [6]) (S. 313.), auf die Kenntniß der Engelnamen großes Gewicht legten [7]), einer asketiſchen Richtung zugethan waren [8]), ſich die Reinheit des Körpers beſonders angelegen ſein ließen und öftere Waſchungen dringend anempfahlen, alles Dieſes iſt zu allgemein und trifft viel zu wenig weder das Eigenthümliche des Eſſenismus, noch des gnoſt. Ebionitismus, als daß es in Betracht kommen könnte. Von ungleich größerer Bedeutung würde ſein, wenn beide den Opfercultus verworfen

---

5) Obgleich doch der Begriff Gottes im Eſſenismus auf keinen Fall ganz derſelbe iſt, wie im gnoſt. Ebionitismus. Mag man über die *εἱμαρμένη* des Erſtern eine Anſicht haben, welche man will (vergl. beſonders Dähne S. 488 ff.), keinesfalls darf man das Gleiche vom gnoſt. Ebionitismus annehmen, da die Clementinen (vergl. oben S. 133.) die Annahme der *εἱμαρμένη* ausdrücklich beſtreiten.

6) Es iſt jedoch wohl zu beachten, daß die Eſſener eine völlig körperloſe Unſterblichkeit behaupteten, wogegen die Clementinen — und wir haben keinen Grund, dieſes für eine ihnen eigenthümliche, nicht dem gnoſt. Ebionitismus gemeinſame Anſicht zu halten — eine Verwandlung der Körper in Lichtnaturen annahmen. Vergl. S. 251.

7) Einen Beleg für die weite Verbreitung der Beſchäftigung mit der Angelologie unter den Juden gibt die vom alex. Clemens Strom. VI, 5. aus dem *κήρυγμα Πέτρου* aufbewahrte Stelle: *μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε, καὶ γὰρ ἐκεῖνοι — — — οὐκ ἐπίστανται λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις κ. τ. λ.*

8) Auch hier bieten ſich der genauern Betrachtung mehrfache Differenzen dar. Die gnoſt. Ebioniten hielten den Beſitz alles deſſen, was nicht unumgänglich nothwendig ſei, für unerlaubt, die Eſſener verwarfen dagegen den Reichthum nicht ganz und gar, ſondern nur den Beſitz von Privatvermögen (Dähne S. 476 f.); die Erſteren hielten ungeachtet ihrer asketiſchen Richtung das eheliche Leben für an ſich gut und wünſchenswerth (vergl. S. 247.), wogegen auch die Claſſe von Eſſenern, welche in der Ehe lebte, ſie nur als Mittel zur Erhaltung des Geſchlechts zuließ.

hätten [9]). Von den gnoſt. Ebioniten iſt dies ausgemacht, im Betreff der Eſſener wird faſt allgemein ein Gleiches angenommen (Bellermann, Credner, Schneckenburger, Baur, Dähne, Gfrörer). Allein dagegen ſpricht ganz entſchieden die Stelle des Joſephus antiqq. XVIII, 1. §. 5: Sie bringen kein Opfer im jeruſalemiſchen Tempel dar (*εἴς τε τὸ ἱερὸν ἀναθήματά τε στέλλοντες θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσιν*), ſondern *ἐφ' ἑαυτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσιν*. Denn in dem letztern Satze *θυσία* in einem andern Sinn zu faſſen als das erſte Mal, d. h. im uneigentlichen Sinn (Dähne, alex. Rel.phil. S. 492. Anm., Baur, de Ebionitarum etc. p. 44 seq.), iſt ebenſo unſtatthaft, als *ἐφ' ἑαυτῶν* zu erklären «an ſich ſelbſt» (Bellermann, über Eſſener und Therapeuten S. 64., Schneckenburger, über das Alter der jüdiſchen Proſelyten-Taufe S. 109.) grammatiſch unrichtig. Der Sinn kann kein anderer ſein als: ſie verrichten bei ſich, in ihrer Gemeinſchaft die Opfer. Allein man glaubt in der Stelle des Philo quod omnis probus liber c. 12. (nach der Ausgabe von Mangey tom. II. Lond. 1743. p. 457.) das Gegentheil ausgeſprochen zu finden. Wäre dies der Fall, ſo würden wir dennoch unſtreitig dem Bericht des Joſephus folgen müſſen, nicht nur, weil ſeine Beſchreibung überhaupt mehr Glauben verdient als die des Philo, der das Intereſſe hat, die Eſſener als Ideal der praktiſchen Weisheit erſcheinen zu laſſen, ſondern weil auch leicht erklärlich iſt, wie die Nichttheilnahme am Opfercultus zu Jeruſalem die Beſchuldigung veranlaſſen konnte, als verwürfen ſie das Opfern ganz. Allein daß jene Stelle des Philo dieſes nicht beſagt, zeigt treffend Neander in der 2ten Ausgabe ſeiner Kirchengeſchichte I. S. 82. — Weiter glaubt Credner (vergl. auch Baur p. 36.) aus der Nachricht des Philo, daß die Eſſener ſich viel mit der Frage über den Urſprung des Alls beſchäftigten, folgern zu können, daß ſie die ganz eigene Schöpfungstheorie der Clementinen, die wir nicht einmal allgemein bei den gnoſt. Ebioniten vorausſetzen dürfen (vergl. §. 8. Anm. 48.), getheilt — in der That eine

---

9) Hierauf legt auch Baur de Ebionitarum etc. p. 45. ganz beſonderes Gewicht. Si quid aliud, heißt es daſelbſt, hoc certe arctiori aliquo cum Essenis junctos fuisse vinculo Ebionitas ostendere mihi videtur. Vergl. auch ſeine Gnoſis S. 46 f.

Folgerung, um die es immer noch höchſt mißlich ſtände, wenn das erwieſen wäre, was Credner erſt erweiſen will, daß der gnoſt. Ebionitismus aus dem Eſſenismus hervorgegangen iſt!

So fällt denn alles Einzelne, was Credner für jene Ableitung beigebracht hat, bei genauerer Betrachtung, theils als unrichtig, theils als durchaus unweſentlich zuſammen. Iſt der gnoſt. Ebionitismus aus dem Eſſenismus entſtanden, ſo müſſen in dieſem die Keime für die eigenthümlichen Lehren des erſteren liegen. Sind dieſe nun aber die Unterſcheidung der Urreligion und des ächten Moſaismus von der altteſt. Religion und die Identificirung des erſtern mit dem Chriſtenthum, die Unterſcheidung einer doppelten Prophetenreihe, der der wahren, Adam, Abraham — — — Moſes, Jeſus, und der der falſchen Propheten, der Propheten des a. Teſt., und die Zulaſſung eines Dualismus, ſo weit er mit dem Monotheismus vereinigt werden konnte, ſo müßten wir, wenn der gnoſt. Ebionitismus ſeine Heimath im Eſſenismus hätte, in dieſem dieſelbe Annahme, daß der Pentateuch die ächt moſaiſche Lehre nicht unverfälſcht enthalte, die gleiche Unterſcheidung der Urreligion und ächt jüdiſchen Religion von der altteſtamentlichen, die gleiche Verwerfung der altteſt. Propheten, dieſelbe Anerkennung des Adam, Abraham u. ſ. w. als der wahren Propheten finden. Von allem Dieſen treffen wir aber nicht die geringſte Spur im Eſſenismus an. Nichts könnte die Behauptung auch nur ſcheinbar rechtfertigen, daß die Eſſener Adam und die Patriarchen für die wahren Propheten gehalten [10]), viel weniger daß ſie in Adam den höchſten geſchaffenen Geiſt erblickt hätten. Und wenn ſie den Moſes höher ſtellten, als alle andern altteſt. Schriftſteller, ſo iſt dies einmal nicht etwas ihnen allein Zukommendes, auf jeden Fall aber etwas Anderes als die gnoſtiſch=ebionitiſche Annahme, daß die Letzteren Propheten des Irrthums geweſen ſeien. Endlich waren ſie auch von der dem gnoſt. Ebionitismus weſentlichen Vorausſetzung, daß Moſes den Pentateuch nicht ſelbſt verfaßt, ſondern

10) Baur'n fällt dieſer Beweis nicht ſchwer. Er identificirt bloß die Naſaräer des Epiphanius (über welche S. 451.) mit den Eſſenern l. l. p. 32.

Man hat ſich zunächſt auf das Zeugniß des Epiphanius berufen, h. XXX, 3., daß die Sampſäer, Oſſener und Elceſaiten ſich den Ebioniten angeſchloſſen hätten. Längſt ſchon iſt die Vermuthung aufgeſtellt, daß die Oſſener keine andern als die Eſſener ſein möchten [2]). Credner [3]) geht noch weiter und ſucht auf höchſt ſcharfſinnige Weiſe zu zeigen, daß alle drei Namen die drei erſten Claſſen der Eſſener, die bekanntlich in vier Claſſen zerfielen, bezeichnen. Ich kann weder die eine, noch die andere Meinung theilen [4]), doch mögen wir immerhin Credner'n beipflichten.

Allein wie lautet das Zeugniß des Epiphanius? Ich glaube wohl (*τάχα δὲ οἶμαι*), ſagt er, daß ſich den Ebioniten Elxai, der falſche Prophet der Sampſäer, Oſſener und Elceſaiten, anſchloß. Wir haben hier alſo eine bloße, offenbar, wie §. 8. bemerkt, durch die innere Verwandſchaft der Elceſaiten mit den Ebioniten veranlaßte Conjectur des Epiphanius. Und auf eine bloße hiſtoriſche Conjectur des Mannes, der überall, wo er nicht Selbſterlebtes berichtet, anerkannter Weiſe mit ſo großer Vorſicht zu gebrauchen iſt, auf eine bloße Conjectur, die er obenein nur ſchüchtern auszuſprechen ſich getraut (*τάχα*), ſollte zu bauen ſein? Credner erkennt dies ſelbſt und legt das Hauptgewicht auf die dogmatiſche Uebereinſtimmung, wobei er ſich jedoch nicht verſchweigt, daß man nicht behutſam genug mit dem Schluſſe von einer innern Aehnlichkeit auf eine äußere Verbindung ſein könne. Dennoch iſt der ſonſt ſo beſonnene

---

Schneckenburger, Baumgarten-Cruſius, Hoffmann, Döllinger, Rothe, Hilgers, Detmer, Gfrörer, Böttger (Beiträge zur Einleitung in die pauliniſchen Briefe Abth. V., Göttingen 1838. S. 159 f.), Engelhardt, Hefele (theol. Quartalſchrift 1840. S. 342 ff.), Schwegler, Alzog gebilligt worden.

2) So ſchon Salmaſius (Plinianae exercitationes, Parisiis 1629. p. 610 seq.), dann Rhenferd, Baumgarten (Auszug aus der Kirchengeſchichte II. S. 513.), Döderlein, Bellermann, Baumgarten-Cruſius, Hoffmann.

3) Beiträge S. 369. Ihm ſtimmen Rothe und Alzog bei.

4) Sollte auch die Secte der Elceſaiten, deren Origenes (bei Euſeb h. e. VI, 38.) als einer vor Kurzem entſtandenen gedenkt, die vierte Claſſe des eſſeniſchen Ordens geweſen ſein?

Kritiker hier nicht mit gehöriger Umſicht zu Werke gegangen. Prüfen wir die vorgebrachten Gründe.

Daß der Begriff von Gott, als einem einzigen, vollkommenſten, liebevollen Weſen, als dem Schöpfer, Erhalter und Regierer aller Dinge, bei den Eſſenern und Ebioniten derſelbe iſt [5]) (vergl. ſeine Abhandl. S. **312.**), daß beide eine bloße Fortdauer der Seelen glaubten, aber die Auferſtehung des Leibes verwarfen [6]) (S. **313.**), auf die Kenntniß der Engelnamen großes Gewicht legten [7]), einer asketiſchen Richtung zugethan waren [8]), ſich die Reinheit des Körpers beſonders angelegen ſein ließen und öftere Waſchungen dringend anempfahlen, alles Dieſes iſt zu allgemein und trifft viel zu wenig weder das Eigenthümliche des Eſſenismus, noch des gnoſt. Ebionitismus, als daß es in Betracht kommen könnte. Von ungleich größerer Bedeutung würde ſein, wenn beide den Opfercultus verworfen

---

5) Obgleich doch der Begriff Gottes im Eſſenismus auf keinen Fall ganz derſelbe iſt, wie im gnoſt. Ebionitismus. Mag man über die *εἱμαρμένη* des Erſtern eine Anſicht haben, welche man will (vergl. beſonders Dähne S. **488** ff.), keinesfalls darf man das Gleiche vom gnoſt. Ebionitismus annehmen, da die Clementinen (vergl. oben S. **133.**) die Annahme der *εἱμαρμένη* ausdrücklich beſtreiten.

6) Es iſt jedoch wohl zu beachten, daß die Eſſener eine völlig körperloſe Unſterblichkeit behaupteten, wogegen die Clementinen — und wir haben keinen Grund, dieſes für eine ihnen eigenthümliche, nicht dem gnoſt. Ebionitismus gemeinſame Anſicht zu halten — eine Verwandlung der Körper in Lichtnaturen annahmen. Vergl. S. **251.**

7) Einen Beleg für die weite Verbreitung der Beſchäftigung mit der Angelologie unter den Juden gibt die vom alex. Clemens Strom. VI, 5. aus dem *κήρυγμα Πέτρου* aufbewahrte Stelle: *μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε, καὶ γὰρ ἐκεῖνοι — — — οὐκ ἐπίστανται λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις κ. τ. λ.*

8) Auch hier bieten ſich der genauern Betrachtung mehrfache Differenzen dar. Die gnoſt. Ebioniten hielten den Beſitz alles deſſen, was nicht unumgänglich nothwendig ſei, für unerlaubt, die Eſſener verwarfen dagegen den Reichthum nicht ganz und gar, ſondern nur den Beſitz von Privatvermögen (Dähne S. **476** f.); die Erſteren hielten ungeachtet ihrer asketiſchen Richtung das eheliche Leben für an ſich gut und wünſchenswerth (vergl. S. **247.**), wogegen auch die Claſſe von Eſſenern, welche in der Ehe lebte, ſie nur als Mittel zur Erhaltung des Geſchlechts zuließ.

hätten [9]). Von den gnoſt. Ebioniten iſt dies ausgemacht, im Betreff der Eſſener wird faſt allgemein ein Gleiches angenommen (Bellermann, Credner, Schneckenburger, Baur, Dähne, Gfrörer). Allein dagegen ſpricht ganz entſchieden die Stelle des Joſephus antiqq. XVIII, 1. §. 5: Sie bringen kein Opfer im jeruſalemiſchen Tempel dar (*εἴς τε τὸ ἱερὸν ἀναθήματά τε στέλλοντες θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσιν*), ſondern *ἐφ' ἑαυτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσιν*. Denn in dem letztern Satze *θυσία* in einem andern Sinn zu faſſen als das erſte Mal, d. h. im uneigentlichen Sinn (Dähne, alex. Rel.phil. S. 492. Anm., Baur, de Ebionitarum etc. p. 44 seq.), iſt ebenſo unſtatthaft, als *ἐφ' ἑαυτῶν* zu erklären «an ſich ſelbſt» (Bellermann, über Eſſener und Therapeuten S. 64., Schneckenburger, über das Alter der jüdiſchen Proſelyten-Taufe S. 109.) grammatiſch unrichtig. Der Sinn kann kein anderer ſein als: ſie verrichten bei ſich, in ihrer Gemeinſchaft die Opfer. Allein man glaubt in der Stelle des Philo quod omnis probus liber c. 12. (nach der Ausgabe von Mangey tom. II. Lond. 1743. p. 457.) das Gegentheil ausgeſprochen zu finden. Wäre dies der Fall, ſo würden wir dennoch unſtreitig dem Bericht des Joſephus folgen müſſen, nicht nur, weil ſeine Beſchreibung überhaupt mehr Glauben verdient als die des Philo, der das Intereſſe hat, die Eſſener als Ideal der praktiſchen Weisheit erſcheinen zu laſſen, ſondern weil auch leicht erklärlich iſt, wie die Nichttheilnahme am Opfercultus zu Jeruſalem die Beſchuldigung veranlaſſen konnte, als verwürfen ſie das Opfern ganz. Allein daß jene Stelle des Philo dieſes nicht beſagt, zeigt treffend Neander in der 2ten Ausgabe ſeiner Kirchengeſchichte I. S. 82. — Weiter glaubt Credner (vergl. auch Baur p. 36.) aus der Nachricht des Philo, daß die Eſſener ſich viel mit der Frage über den Urſprung des Alls beſchäftigten, folgern zu können, daß ſie die ganz eigene Schöpfungstheorie der Clementinen, die wir nicht einmal allgemein bei den gnoſt. Ebioniten vorausſetzen dürfen (vergl. §. 8. Anm. 48.), getheilt — in der That eine

---

9) Hierauf legt auch Baur de Ebionitarum etc. p. 45. ganz beſonderes Gewicht. Si quid aliud, heißt es daſelbſt, hoc certe arctiori aliquo cum Essenis junctos fuisse vinculo Ebionitas ostendere mihi videtur. Vergl. auch ſeine Gnoſis S. 46 f.

Folgerung, um die es immer noch höchſt mißlich ſtände, wenn das erwieſen wäre, was Credner erſt erweiſen will, daß der gnoſt. Ebionitismus aus dem Eſſenismus hervorgegangen iſt!

So fällt denn alles Einzelne, was Credner für jene Ableitung beigebracht hat, bei genauerer Betrachtung, theils als unrichtig, theils als durchaus unweſentlich zuſammen. Iſt der gnoſt. Ebionitismus aus dem Eſſenismus entſtanden, ſo müſſen in dieſem die Keime für die eigenthümlichen Lehren des erſteren liegen. Sind dieſe nun aber die Unterſcheidung der Urreligion und des ächten Moſaismus von der altteſt. Religion und die Identificirung des erſtern mit dem Chriſtenthum, die Unterſcheidung einer doppelten Prophetenreihe, der der wahren, Adam, Abraham — — — Moſes, Jeſus, und der der falſchen Propheten, der Propheten des a. Teſt., und die Zulaſſung eines Dualismus, ſo weit er mit dem Monotheismus vereinigt werden konnte, ſo müßten wir, wenn der gnoſt. Ebionitismus ſeine Heimath im Eſſenismus hätte, in dieſem dieſelbe Annahme, daß der Pentateuch die ächt moſaiſche Lehre nicht unverfälſcht enthalte, die gleiche Unterſcheidung der Urreligion und ächt jüdiſchen Religion von der altteſtamentlichen, die gleiche Verwerfung der altteſt. Propheten, dieſelbe Anerkennung des Adam, Abraham u. ſ. w. als der wahren Propheten finden. Von allem Dieſen treffen wir aber nicht die geringſte Spur im Eſſenismus an. Nichts könnte die Behauptung auch nur ſcheinbar rechtfertigen, daß die Eſſener Adam und die Patriarchen für die wahren Propheten gehalten [10]), viel weniger daß ſie in Adam den höchſten geſchaffenen Geiſt erblickt hätten. Und wenn ſie den Moſes höher ſtellten, als alle andern altteſt. Schriftſteller, ſo iſt dies einmal nicht etwas ihnen allein Zukommendes, auf jeden Fall aber etwas Anderes als die gnoſtiſch-ebionitiſche Annahme, daß die Letzteren Propheten des Irrthums geweſen ſeien. Endlich waren ſie auch von der dem gnoſt. Ebionitismus weſentlichen Vorausſetzung, daß Moſes den Pentateuch nicht ſelbſt verfaßt, ſondern

10) Baur'n fällt dieſer Beweis nicht ſchwer. Er identificirt bloß die Naſaräer des Epiphanius (über welche S. 451.) mit den Eſſenern l. l. p. 32.

dieſer neben manchem Aechten vieles Irrige und Falſche enthalte, gänzlich fern [11]). Denn nicht allein fehlt jede Andeutung, die hierauf führen könnte, in den Beſchreibungen der Eſſener, ſondern wir wiſſen auch, daß ſie ſich bei ſolchen Stellen, die mit ihren Anſichten wörtlich gefaßt im Widerſpruch ſtanden, der allegoriſchen Interpretation bedienten. Will man dieſen Unterſchied aber für einen unbedeutenden ausgeben, indem man meint, daß die allegoriſche Erklärung ihnen nur als Mittel gedient habe, die innerlich aufgegebene Autorität äußerlich nicht bei Seite zu ſetzen, alſo ein Werk des Betrugs geweſen ſei, erfunden den äußern Anſtoß zu vermeiden, ſo geht man von einer freilich weit verbreiteten Anſicht über die allegoriſche Auslegung aus, welche ich jedoch entſchieden für falſch halten muß, da die Allegorie vielmehr auf dem ſtrengſten Inſpirationsbegriff ruht — von einer Anſicht, welche bei den Eſſenern um ſo weniger ſtatthaft iſt, als dieſen die ſtrengſte Wahrhaftigkeit als eine der erſten Pflichten galt [12]).

Wenn wir demnach ſagen müſſen, daß der Eſſenismus nicht die Erklärung für die eigenthümlichen Lehren des gnoſt. Ebionitismus darbietet, alſo nicht der Boden ſein kann, aus dem dieſer hervorgegangen iſt, ſo bleibt uns, da unſere Kenntniß des Judenthums zur Zeit der Erſcheinung Chriſti zu lückenhaft iſt, zur Erklärung des gnoſt. Ebionitismus nur übrig, im Allgemeinen auf das Eindringen altorientaliſcher Elemente in das Judenthum ſeit dem Exil zu verweiſen und einzelne analoge jüdiſche Vorſtellungen beizubringen, in welcher Beziehung ich auf Neander's gnoſt. Syſteme S. 403. 406., beſonders aber auf Schneckenburger (Tüb. Zeitſchrift 1830. I. S. 121 ff.) hinweiſen muß. Manches hierher Gehörige wird auch eine mit großer Umſicht vorzunehmende kritiſche Sichtung des von Gfrörer in ſeinem Jahrhundert des Heils Beigebrachten ergeben können.

Noch iſt die Streitfrage zur Sprache zu bringen, ob der

---

11) Die Vorausſetzung, auf welcher Credner S. 314. den Schluß baut, daß die Eſſener Manches im Pentateuch für verfälſcht erklärt hätten, — die Annahme, daß ſie den Opfercultus verworfen haben, — iſt vorhin als unrichtig erwieſen worden.

12) Wie ganz anders auch hierin die Clementinen! Vgl. S. 243.

gnoſt. Ebionitismus gleichzeitig mit dem vulgairen entſtanden iſt, oder ſeine Entſtehung einer ſpäteren Zeit angehört. Letzteres iſt vielfach behauptet worden (vergl. S. 37.). Allerdings erkennen wir in der früheſten Ebionitenbeſchreibung bei Juſtin nur die vulg. Ebioniten. Allein da der Ebionitismus überhaupt erſt kurz vor der Mitte des 2ten Jahrhunderts entſtanden iſt (vergl. S. 466 f.), da die Clementinen bald nach der Mitte dieſes Jahrhunderts verfaßt ſind (vergl. §. 10.), und wir ſchon in der Beſchreibung des Irenäus eine Spur des gnoſt. Ebionitismus antreffen (vergl. §. 7.), da ſich endlich die erſten Anfänge deſſelben ſchon im apoſtoliſchen Zeitalter nachweiſen laſſen [13]), ſo kann die Annahme einer gleichzeitigen Entſtehung keinen Bedenklichkeiten unterliegen.

Wir wenden uns jetzt von der Betrachtung des Ebionitismus wieder zu den Clementinen zurück.

---

§. 10.

Tendenz der Clementinen. — Ort und Zeit der Abfaſſung. — Dogmatiſcher Charakter der römiſchen Gemeinde in den erſten Jahrhunderten.

Die nächſte und hauptſächlichſte Tendenz der Clementinen war, der Richtung, aus der ſie hervorgegangen ſind, dem gnoſt. Ebionitismus in weitern Kreiſen Eingang zu verſchaffen, denſelben unvermerkt in die katholiſche Kirche einzuführen. Zwar war der Ebionitismus ſchon gleich von ſeinem erſten beſtimmten Auftreten an als häretiſche Erſcheinung angeſehen worden (vergl. S. 442 ff.), und je mehr ſich die Kirche aus der frühern Unbeſtimmtheit heraus ſeit den erſten Decennien des 2ten Jahrhunderts zu größerer Klarheit und Beſtimmtheit zu erheben anfing, deſto weniger ſtand eine Ausgleichung mit der Kirche zu erwarten. Allein jene Ausbildung war zur Zeit der

---

13) In den Gegnern des Paulus im Coloſſerbrief und den Paſtoralbriefen. — Es war meine Abſicht, auf die erſten Anfänge des gnoſt. Ebionitismus, wie auf die verwandten Erſcheinungen genauer einzugehn, allein die Zeit und der Raum geſtattet mir weder das Eine noch das Andere.

Abfaſſung unſerer Clementinen noch im Werden; zudem war durch den gewaltigen Kampf mit dem Gnoſticismus der Blick bald vom Ebionitismus mehr abgezogen worden. In jener Zeit der allgemeinen Gährung nun konnte wohl ein geiſtig auf der Höhe der Zeit ſtehender Mann den Gedanken faſſen, dem gnoſt. Ebionitismus allgemeine Herrſchaft in der Kirche zu verſchaffen.

Dieſe Abſicht ſpricht der Verfaſſer ſelbſt ſo deutlich und beſtimmt aus, h. II, 17., als es in einer dem Clemens untergeſchobenen Schrift nur möglich war. Wenn Petrus hier nämlich, bevor er ſeine Lehrvorträge an das Volk und ſeine Disputationen beginnt, als Zweck ſeiner Sendung angibt, den verderblichen Einfluß des Magiers Simon aufzuheben, und dann fortfährt: «ſo muß alſo zuerſt das falſche Evangelium von einem Irrlehrer kommen, darauf nach der Zerſtörung des heiligen Ortes das wahre Evangelium heimlich verbreitet werden», ſo ſpiegelt ſich offenbar in der Stellung, die der Verfaſſer hier dem Petrus zum Simon anweiſet, das Verhältniß ab, in welches er ſich mit ſeiner Schrift zur damaligen Zeit ſtellte. Wie Simon hier den Paulus repräſentiren ſoll [1]), und die Aufgabe

---

1) Die Stelle lautet: *Οὕτως δὴ, ὡς ἀληθὴς ἡμῖν προφήτης εἴρηκεν, πρῶτον ψευδὲς δεῖ ἐλθεῖν εὐαγγέλιον ὑπὸ πλάνου τινὸς, καὶ εἶθ' οὕτως μετὰ καθαίρεσιν τοῦ ἁγίου τόπου εὐαγγέλιον ἀληθὲς κρύφα διαπεμφθῆναι.* Vorher hatte Petrus geſagt, nach dem Geſetz der Syzygien müſſe er dem Magier Simon nachfolgen und ſeinen verderblichen Einfluß aufheben. Da er nun mit einem *οὕτως δή* fortfährt «auf dieſe Weiſe muß alſo das falſche Evangelium zuerſt kommen», ſo kann er unter dem falſchen Evangelium nicht eine auf die Lehre des Magiers folgende Irrlehre, unter dem *πλάνος τις* nicht einen dem Magier nachfolgenden Irrlehrer verſtehn (wie Neander gnoſt. Syſteme S. 366. will, der die Worte unmittelbar auf Paulus bezieht), ſondern das *ψευδὲς εὐαγγέλιον πλάνου τινός* iſt zunächſt die falſche Lehre des Magiers ſelbſt. Aber wie der Verfaſſer den Magier hauptſächlich nur als Repräſentanten des Paulus einerſeits, anderſeits des Gnoſticismus gebraucht (vergl. S. 91—101.), ſo kann in unſerer Stelle nicht zweifelhaft ſein, daß er hier die erſtere Rolle zu ſpielen hat, daß alſo der *πλάνος τις* zunächſt freilich Simon Magus, eigentlich aber der Apoſtel Paulus iſt, ebenſo wie der *ἄνθρωπος ἐχθρός* des zu den Homilien gehörenden petriniſchen Briefes gradezu der Apoſtel Paulus iſt, vergl. S. 74. Dies wird auch durch die Wote *μετὰ καθαίρεσιν τοῦ ἁγίου τόπου* beſtätigt. Die Deutung von Neander, als chronologiſche Beſtimmung,

des Petrus iſt, den verderblichen Einflüſſen deſſelben entgegenzuwirken und dem wahren Evangelium heimlich Eingang zu verſchaffen, ſo wollte er mit ſeiner Schrift das pauliniſche Chriſtenthum verdrängen und dem Evangelium des Petrus, d. h. dem gnoſt. Ebionitismus heimlich Eingang verſchaffen. Dieſelbe Tendenz, welche ſich hierin offen ausſpricht, offenbart ſich auch bei genauer Betrachtung der Eigenthümlichkeiten unſerer Schrift.

Aus dem angegebenen Zweck erklärt ſich zunächſt die Erſcheinung, daß der Verfaſſer ſolche Härten des gnoſt. Ebionitismus abgeſchliffen und gemildert hat, welche den Anſtoß der Kirche immer wach erhalten und eine Ausgleichung unmöglich gemacht haben würden. So wird an keiner Stelle die abſolute Nothwendigkeit der Beſchneidung geltend gemacht — nur in der ſ. g. *διαμαρτυρία* (über welche ſiehe S. 73 ff.) wird derſelben gedacht, in den Homilien gar nicht — an keiner Stelle ausdrücklich die Enthaltung von allem Fleiſchgenuß gefordert, obgleich doch beides dem gnoſt. Ebionitismus weſentlich iſt (vergl. §. 8.), und auch unſer Verfaſſer ſeinen Principien zufolge auf beides beſtehen mußte [2]). Allein der Zweck, den er

---

«nach der Zerſtörung Jeruſalems und des Tempels» (ebenſo Rothe, die Anfänge u. ſ. w. S. 538.), kann nur bei ſeiner Erklärung des *ψευδὲς εὐαγγέλιον* von einem auf die Lehre des Magiers folgenden falſchen Evangelium beſtehn. Ich glaube, daß Baur hier das Richtige getroffen hat (Chriſtuspartei S. 128.), wenn er meint, daß der Verfaſſer das auf die Aufhebung des moſaiſchen Geſetzes und der Inſtitutionen des Judenthums hinzielende Verfahren des Paulus als eine *καθαίρεσις τοῦ ἁγίου τόπου* bezeichnet habe, um dieſe wilde, ächt heidniſche Geſetzesſtürmerei mit Anſpielung auf den Act. XXI, 28. berichteten Vorfall als Vorſpiel der bald darauf durch die Römer erfolgten Zerſtörung Jeruſalems und des Tempels, des *τόπος ἅγιος* darzuſtellen. — Nur einen ſcheinbaren Einwurf gegen dieſe Erklärung könnte begründen, daß die angeführte Stelle Jeſu mit den Worten *ὡς ἀληθὴς κ. τ. λ.* beigelegt wird, da ſie, wie Credner Beiträge S. 329. richtig bemerkt, frei gehalten iſt.

2) In Betreff des Fleiſchgenuſſes vergl. S. 223 ff. Daß er ebenfalls nach ſeinen Principien auf die abſolute Nothwendigkeit der Beſchneidung beſtehen mußte, folgt aus ſeinem Grundſatz, nach dem alles ächt Moſaiſche im Chriſtenthum fortbeſtehen müſſe. Daß er aber das Gebot der Beſchneidung nicht zu den ſpätern Zuſätzen gezählt haben kann, geht

vor Augen hatte, machte hierin ein Nachgeben nothwendig. So ſchlug er den Weg ein, daß er Beſchneidung und Enthaltung vom Fleiſchgenuſſe als etwas beſonders Verdienſtliches hinſtellte. Vergl. S. 244.

Auf dieſe Tendenz weiſet auch die eigenthümliche Stellung hin, welche die Clementinen dem Apoſtel Paulus gegenüber einnehmen. So ſehr das ganze dogmatiſche Syſtem des Verfaſſers auch mit der pauliniſchen Anſchauungsweiſe in directem Widerſpruch ſteht, ſo ſehr er auch die Erbitterung gegen den Paulus mit ſeinen Glaubensgenoſſen theilt, ſo wenig erlaubte die Abſicht, welche er verfolgte, mit einem directen Angriff auf ihn hervorzutreten. So ging ſein Beſtreben dahin, den Apoſtel Paulus unvermerkt zu verdrängen. Deshalb mußte Petrus die heidniſchen Länder durchziehn, das Evangelium den Heiden zu bringen, ja er mußte ausdrücklich an mehreren Stellen als der eigentliche Apoſtel der Heiden bezeichnet werden [3]). Allein dies genügte dem Verfaſſer noch nicht. Dem Simon Magus, welchem Petrus überallhin folgt, deſſen verderblichem Einfluß ſein Beruf iſt entgegenzutreten, wird zu wiederholten Malen die Rolle des Paulus übertragen. Er wird als derjenige dargeſtellt, welcher den Petrus überall verläumdet, als ob nach ſeiner wahren Anſicht das Geſetz aufgehoben ſei, er dies aber nicht offen zu verkündigen wage [4]), der ihn deshalb einen

---

— wenn dies überhaupt eines Erweiſes bedürfte — daraus hervor, daß er in der ſ. g. *διαμαρτυρία* auf dieſelbe ein großes Gewicht legt, wogegen ihm alle ſpätern Zuſätze abſolut verwerflich erſcheinen.

3) Vergl. S. 87.

4) Freilich iſt unter dem *ἐχθρὸς ἄνθρωπος* des petriniſchen Briefes, der jene Anſchuldigung gegen Petrus erhebt, nicht zunächſt der Magier und nur mittelbar Paulus (wie öfter behauptet worden), ſondern nur der letztere zu verſtehen, vergl. S. 74. Allein auch dem Simon wird dieſelbe Schmähung zur Laſt gelegt, wenn Petrus h. XVII, 19. ihm den Vorwurf macht, ihn verläumdet und einen *κατεγνωσμένον* genannt zu haben. Denn ſo gewiß ſich beide Stellen, die des petrin. Briefs und der Homilien auf den Gal. II. erwähnten Vorfall zwiſchen Petrus und Paulus beziehn, ſo beſtimmt kann die Verläumdung, deren Simon in der letztern beſchuldigt wird, nur in dem Vorwurf beſtehen ſollen, als ob Petrus durch ſein Dringen auf die Nothwendigkeit des Geſetzes ſeine wahre Ueberzeugung verläugne. Vergl. das Genauere S.

κατεγνωσμένον nennt (vergl. Gal. II, 11.), der ſich ſelbſt eine Berufung zum Apoſtelamt vermittelſt einer Erſcheinung Chriſti beilegt und die Gottheit Chriſti behauptet [5]), und Petrus muß die Unwahrheit jener Anſchuldigung aufdecken, muß die Möglichkeit beſtreiten, vermittelſt einer Viſion zum Apoſtelamt befähigt zu werden, und die Wirklichkeit dieſer Erſcheinung in Zweifel ziehn, endlich die Behauptung der Gottheit Chriſti widerlegen (vergl. S. 96 ff.) So ſollten unvermerkt Anſichten verbreitet werden, mit denen das apoſtoliſche Anſehn des Paulus nicht beſtehen konnte, ſo ſollte Petrus hinfort als eigentlicher Heidenapoſtel angeſehen und Paulus aus dem Anſehn, welches er genoß, verdrängt werden. Nur an einigen Stellen tritt dieſe pſeudonyme Polemik gegen den Heidenapoſtel unmittelbar gegen ihn hervor, obgleich in einer Weiſe, die nur für den Empfänglichen verſtändlich ſein ſollte [6]).

---

97 f., woſelbſt noch die Stelle h. III, 59., in der Simon ebenfalls als Verläumder des Petrus bezeichnet wird, hinzuzunehmen geweſen wäre.

5) Vergl. oben S. 96 ff.

6) Wie in der S. 74. beſprochenen Stelle des petriniſchen Briefs, ſo wird auch in dem 35ſten Cap. der 11ten Homilie unmittelbar der Apoſtel Paulus angegriffen. Hier erzählt Petrus, wie der Teufel, nachdem er den Erlöſer vergeblich verſucht, verſprochen habe *ἐκ τῶν αὐτοῦ ἐπηκόων πρὸς ἀπάτην ἀποστόλους πέμψαι*, und warnt darauf das Volk: *διὸ πρὸ πάντων μέμνησθε ἀπόστολον, ἢ διδάσκαλον, ἢ προφήτην μὴ πρότερον ἀντιβάλλοντα αὐτοῦ τὸ κήρυγμα Ἰακώβῳ τῷ λεχθέντι ἀδελφῷ τοῦ κυρίου μου — — — καὶ μὴ* (das *μὴ* iſt nothwendig hinzuzuſetzen) *μετὰ μαρτυρίων προσεληλυθότα πρὸς ὑμᾶς, ἵνα μὴ ἡ κακία ἡ τῷ κυρίῳ προδιαλεχθεῖσα ἡμέρας τεσσαράκοντα μηδὲν δυνηθεῖσα ὕστερον ὡς ἀστραπὴ ἐξ οὐρανοῦ ἐπὶ γῆς πεσοῦσα καθ' ὑμῶν ἐκπέμψῃ κήρυκα, ὡς νῦν* (vergl. S. 90. Anm. 7.) *ἡμῖν τὸν Σίμωνα ὑπέβαλεν.* Man hat bei dem falſchen Apoſtel, vor dem hier gewarnt wird, zum Theil an den Magier Simon gedacht. Allein gewiß mit Unrecht. Denn einmal würde in dieſem Fall der Vorwurf, daß er ſeine Lehre nicht mit der des Jacobus verglichen habe, mindeſtens höchſt unpaſſend ſein, ſodann aber wird der falſche Apoſtel als ein künftiger beſchrieben. Denn von dem *ὕστερον*, welches zunächſt freilich mit dem *προδιαλεχθεῖσα* zuſammenhängt, ganz abgeſehn, liegt ſchon in der Warnung des Petrus: «hütet Euch, damit nicht der Teufel einen Apoſtel gegen Euch ſende», ganz beſtimmt die Hinweiſung auf eine künftige Zeit. Endlich wird Simon mit den Worten *ὡς νῦν κ. τ. λ.* unverkennbar als Vorläufer von dem bezeichnet, gegen den die angeführte Stelle gerichtet iſt, ganz ähnlich wie h. XVI, 21. Vergl. oben S. 90.

vor Augen hatte, machte hierin ein Nachgeben nothwendig. So ſchlug er den Weg ein, daß er Beſchneidung und Enthaltung vom Fleiſchgenuſſe als etwas beſonders Verdienſtliches hinſtellte. Vergl. S. 244.

Auf dieſe Tendenz weiſet auch die eigenthümliche Stellung hin, welche die Clementinen dem Apoſtel Paulus gegenüber einnehmen. So ſehr das ganze dogmatiſche Syſtem des Verfaſſers auch mit der pauliniſchen Anſchauungsweiſe in directem Widerſpruch ſteht, ſo ſehr er auch die Erbitterung gegen den Paulus mit ſeinen Glaubensgenoſſen theilt, ſo wenig erlaubte die Abſicht, welche er verfolgte, mit einem directen Angriff auf ihn hervorzutreten. So ging ſein Beſtreben dahin, den Apoſtel Paulus unvermerkt zu verdrängen. Deshalb mußte Petrus die heidniſchen Länder durchziehn, das Evangelium den Heiden zu bringen, ja er mußte ausdrücklich an mehreren Stellen als der eigentliche Apoſtel der Heiden bezeichnet werden [3]. Allein dies genügte dem Verfaſſer noch nicht. Dem Simon Magus, welchem Petrus überallhin folgt, deſſen verderblichem Einfluß ſein Beruf iſt entgegenzutreten, wird zu wiederholten Malen die Rolle des Paulus übertragen. Er wird als derjenige dargeſtellt, welcher den Petrus überall verläumdet, als ob nach ſeiner wahren Anſicht das Geſetz aufgehoben ſei, er dies aber nicht offen zu verkündigen wage [4]), der ihn deshalb einen

— wenn dies überhaupt eines Erweiſes bedürfte — daraus hervor, daß er in der ſ. g. *διαμαρτυρία* auf dieſelbe ein großes Gewicht legt, wogegen ihm alle ſpätern Zuſätze abſolut verwerflich erſcheinen.

3) Vergl. S. 87.

4) Freilich iſt unter dem *ἐχθρὸς ἄνθρωπος* des petriniſchen Briefes, der jene Anſchuldigung gegen Petrus erhebt, nicht zunächſt der Magier und nur mittelbar Paulus (wie öfter behauptet worden), ſondern nur der letztere zu verſtehen, vergl. S. 74. Allein auch dem Simon wird dieſelbe Schmähung zur Laſt gelegt, wenn Petrus h. XVII, 19. ihm den Vorwurf macht, ihn verläumdet und einen *κατεγνωσμένον* genannt zu haben. Denn ſo gewiß ſich beide Stellen, die des petrin. Briefs und der Homilien auf den Gal. II. erwähnten Vorfall zwiſchen Petrus und Paulus beziehn, ſo beſtimmt kann die Verläumdung, deren Simon in der letztern beſchuldigt wird, nur in dem Vorwurf beſtehen ſollen, als ob Petrus durch ſein Dringen auf die Nothwendigkeit des Geſetzes ſeine wahre Ueberzeugung verläugne. Vergl. das Genauere S.

κατεγνωσμένον nennt (vergl. Gal. II, 11.), der ſich ſelbſt eine Berufung zum Apoſtelamt vermittelſt einer Erſcheinung Chriſti beilegt und die Gottheit Chriſti behauptet [5]), und Petrus muß die Unwahrheit jener Anſchuldigung aufdecken, muß die Möglichkeit beſtreiten, vermittelſt einer Viſion zum Apoſtelamt befähigt zu werden, und die Wirklichkeit dieſer Erſcheinung in Zweifel ziehn, endlich die Behauptung der Gottheit Chriſti widerlegen (vergl. S. 96 ff.) So ſollten unvermerkt Anſichten verbreitet werden, mit denen das apoſtoliſche Anſehn des Paulus nicht beſtehen konnte, ſo ſollte Petrus hinfort als eigentlicher Heidenapoſtel angeſehen und Paulus aus dem Anſehn, welches er genoß, verdrängt werden. Nur an einigen Stellen tritt dieſe pſeudonyme Polemik gegen den Heidenapoſtel unmittelbar gegen ihn hervor, obgleich in einer Weiſe, die nur für den Empfänglichen verſtändlich ſein ſollte [6]).

---

97 f., woſelbſt noch die Stelle h. III, 59., in der Simon ebenfalls als Verläumder des Petrus bezeichnet wird, hinzuzunehmen geweſen wäre.

5) Vergl. oben S. 96 ff.

6) Wie in der S. 74. beſprochenen Stelle des petriniſchen Briefs, ſo wird auch in dem 35ſten Cap. der 11ten Homilie unmittelbar der Apoſtel Paulus angegriffen. Hier erzählt Petrus, wie der Teufel, nachdem er den Erlöſer vergeblich verſucht, verſprochen habe *ἐκ τῶν αὐτοῦ ἐπηκόων πρὸς ἀπάτην ἀποστόλους πέμψαι*, und warnt darauf das Volk: *διὸ πρὸ πάντων μέμνησθε ἀπόστολον, ἢ διδάσκαλον, ἢ προφήτην μὴ πρότερον ἀντιβάλλοντα αὐτοῦ τὸ κήρυγμα Ἰακώβῳ τῷ λεχθέντι ἀδελφῷ τοῦ κυρίου μου — — — καὶ μὴ* (das *μὴ* iſt nothwendig hinzuzuſetzen) *μετὰ μαρτυρίων προσεληλυθότα πρὸς ὑμᾶς, ἵνα μὴ ἡ κακία ἡ τῷ κυρίῳ προδιαλεχθεῖσα ἡμέρας τεσσαράκοντα μηδὲν δυνηθεῖσα ὕστερον ὡς ἀστραπὴ ἐξ οὐρανοῦ ἐπὶ γῆς πεσοῦσα καθ' ὑμῶν ἐκπέμψῃ κήρυκα, ὡς νῦν* (vergl. S. 90. Anm. 7.) *ἡμῖν τὸν Σίμωνα ὑπέβαλεν*. Man hat bei dem falſchen Apoſtel, vor dem hier gewarnt wird, zum Theil an den Magier Simon gedacht. Allein gewiß mit Unrecht. Denn einmal würde in dieſem Fall der Vorwurf, daß er ſeine Lehre nicht mit der des Jacobus verglichen habe, mindeſtens höchſt unpaſſend ſein, ſodann aber wird der falſche Apoſtel als ein künftiger beſchrieben. Denn von dem *ὕστερον*, welches zunächſt freilich mit dem *προδιαλεχθεῖσα* zuſammenhängt, ganz abgeſehn, liegt ſchon in der Warnung des Petrus: «hütet Euch, damit nicht der Teufel einen Apoſtel gegen Euch ſende», ganz beſtimmt die Hinweiſung auf eine künftige Zeit. Endlich wird Simon mit den Worten *ὡς νῦν κ. τ. λ.* unverkennbar als Vorläufer von dem bezeichnet, gegen den die angeführte Stelle gerichtet iſt, ganz ähnlich wie h. XVI, 21. Vergl. oben S. 90.

Trotz dieſer Vorſicht, womit der Verfaſſer den gnoſt. Ebionitismus der Kirche näher zu bringen ſuchte und eine unum-

Wenn uns die Umſtändlichkeit und Genauigkeit der Beſchreibung zeigt, daß der Verfaſſer einen Beſtimmten im Sinn hat, vor dem er hier den Petrus in prophetiſcher Vorherverkündigung warnen läßt, ſo führen die angegebenen Merkmale mit Nothwendigkeit auf die Annahme, daß dies kein Anderer als der Apoſtel Paulus ſein kann.

Dagegen erhebt Schenkel l. l. p. 72. Widerſpruch, indem ja als Merkmal des falſchen Apoſtels angegeben werde, daß er ſeine Lehre nicht dem Jacobus vorgelegt und ſeine Billigung erhalten habe, was von Paulus nach ſeinem eigenen Geſtändniß erfüllt ſei. Wolle man aber ſagen, fährt Schenkel fort, der Verfaſſer habe dieſem Zeugniß keinen Glauben beimeſſen können, ſo würde man einen Zirkelſchluß begehn, indem man ſchon vorausſetzen würde, daß er den Paulus für einen Betrüger gehalten habe. Ganz gewiß, ſobald wir aus dieſen Worten allein beweiſen wollten, daß der Verfaſſer den Paulus verworfen habe. Aber ebenſowenig kann hieraus allein das Gegentheil abgeleitet werden. Der Verfaſſer gibt als Kriterium der ächten Lehre die Uebereinſtimmung mit dem Jacobus an. Wenn Schenkel nun aber ſagt, Paulus bezeuge im 2ten Capitel des Galaterbriefs, daß ſeine Lehre von Jacobus gebilligt worden ſei, alſo könne der Verfaſſer ihn nicht verworfen haben, ſo fällt er derſelben Beſchuldigung eines Zirkelſchluſſes anheim, die er gegen Baur erhoben hat, da er vorausſetzt, daß er dem Paulus in einer Sache Glauben ſchenkt, die ihm als Kriterium der ächten Lehre gilt — in der Verſicherung ſeiner Uebereinſtimmung mit Jacobus — alſo ſchon vorausſetzt, daß er ihn für einen ächten Lehrer gehalten. So wenig aus dieſen Worten allein das Eine, ſo wenig kann auch das Andere gefolgert werden, vielmehr iſt nach dieſem Merkmal beides möglich, daß er ihn als ächten Lehrer anerkannte und daß er ihn verwarf, in welchem letztern Fall er ſeiner Verſicherung, mit Jacobus übereinzuſtimmen, keinen Glauben ſchenken konnte. Zeigen alſo die andern angegebenen Merkmale deutlich, wie wir dies gleich nachher darthun werden, daß der falſche Apoſtel, vor dem hier Petrus warnt, kein anderer als Paulus ſein kann, ſo kann jenes Merkmal keinen Grund dagegen abgeben.

Sodann iſt gegen Schenkel zu erinnern, daß es ſich hier gar nicht darum handelt, ob der Verfaſſer die apoſtoliſche Autorität des Paulus anerkannt habe oder nicht. Wie ſchon aus dem ganzen dogmatiſchen Charakter ſeiner Schrift hervorgeht, daß er denſelben nicht anerkennen konnte, ſo folgt dies, wie wir vorhin gezeigt haben, noch mehr daraus, daß er den Petrus als den eigentlichen Heidenapoſtel hinſtellt, und dem Magier Simon zu wiederholten Malen die Rolle des Paulus übergibt; endlich iſt der *ἄνθρωπος ἐχθρός* des petriniſchen Briefs (vergl. S. 74.) doch unzweifelhaft Paulus ſelbſt. Sondern es handelt ſich hier nur

wundene, offene Bekämpfung des Paulus vermied, hätte er dennoch ſchwerlich hoffen können, ſeinen Anſichten Eingang zu verſchaffen, wenn er ſie unter ſeinem Namen dargelegt hätte. Deshalb ließ er den Apoſtel Petrus als Verfechter ſeiner Richtung, bald in Lehrvorträgen an das Volk, bald in vertraulichen Unterredungen, bald in Disputationen auftreten, und bot nun Alles auf, die Glaubwürdigkeit der petriniſchen Reden und Thaten außer allem Zweifel zu ſetzen. Aus dieſem Grunde ließ er ſie vom römiſchen Clemens niedergeſchrieben ſein, und ſuchte deſſen Befähigung zu einer ſolchen Beſchreibung dadurch darzuthun, daß er ihn in eine ganz nahe Verbindung mit Petrus brachte und von dieſem ſelbſt hiezu beauftragt ſein ließ. Aber ſo war es immer doch nur die Autorität des Clemens, welche für die Treue der Erzählung bürgte. Dies genügte dem

---

darum, ob unſere Stelle **unmittelbar** gegen ihn gerichtet iſt, da wir ihn für gewöhnlich in den Clementinen nur **mittelbar** bekämpft finden. Können wir demnach alſo vorausſetzen, daß der Verfaſſer die apoſtoliſche Autorität des Paulus nicht annimmt, ſo müſſen wir nach dem vorhin Bemerkten auch ſagen, daß er ſeinem Zeugniß hinſichtlich der Uebereinſtimmung mit Jacobus keinen Glauben beimeſſen konnte.

So paßt denn jenes beſprochene Merkmal vollkommen auf den Paulus. Deutlicher führt das Uebrige, was von jenem falſchen Apoſtel ausgeſagt wird, auf denſelben. Zunächſt wird er als Apoſtel beſchrieben *μέμνησθε ἀπόστολον*, denn wenngleich hinzugeſetzt wird *ἢ διδάσκαλον*, *ἢ προφήτην*, ſo geſchieht dies nur, um die Vorherverkündigung unbeſtimmter zu halten, und aus der Voranſtellung des *ἀπόστολος* iſt erſichtlich genug, was dem Verfaſſer die Hauptſache war. Genauer wird dieſer falſche Apoſtel als ein ſolcher bezeichnet, der damals, als Petrus dies ausſprach, noch nicht aufgetreten war, aber noch zu Lebzeiten des Jacobus auftreten werde, und zwar ganz plötzlich und unerwartet *ὡς ἀστραπὴ κ. τ. λ.* Gewiß iſt nur möglich, an den Paulus zu denken, und die Worte *ὡς ἀστραπὴ ἐξ οὐρανοῦ* — — — *πεσοῦσα* als Anſpielung auf ſeine plötzliche Bekehrung zu faſſen.

Faſſen wir hier ſchließlich die Gründe zuſammen, welche die Clementinen gegen das apoſtoliſche Anſehn des Paulus vorbrachten, ſo machten ſie zunächſt geltend, daß er nicht in einem äußern, perſönlichen Verkehr mit Chriſto geſtanden und nicht durch ihn ſelbſt unmittelbar zum Apoſtel eingeſetzt ſei, indem ſie die Möglichkeit einer ſolchen Berufung durch eine Erſcheinung läugneten und die Wirklichkeit der Erſcheinung bezweifelten (vergl. S. 97.), ſodann daß er nicht mit Petrus (vergl. S. 98.) und mit Jacobus übereinſtimme, wobei ſie ihn in ſeiner Verſicherung des Gegentheils der Unwahrheit beſchuldigten.

Verfaſſer noch nicht; auf höchſt geiſtreiche Weiſe wußte er durch die den Homilien vorangeſetzten Stücke die Bürgſchaft des Petrus ſelbſt für die Glaubwürdigkeit der Erzählung zu gewinnen, wie wir dies Alles S. 80—85. ausführlich nachgewieſen haben. — Ein anderes Mittel mußte ihm die Bekämpfung des Gnoſticismus und des Heidenthums hergeben. Je mehr der Verfaſſer in dieſer Beſtreitung in vollem Recht erſchien und auf Beifall rechnen konnte, deſto leichter konnten ſolche Anſichten, die, ohne Weiteres hingeſtellt, Widerſpruch erregt haben würden, bei den Leſern unvermerkt Eingang gewinnen. Unter denſelben Geſichtspunkt iſt auch das gefliſſentliche Hervorheben der biſchöflichen Würde zu ſtellen. Seit dem Ende der apoſtoliſchen Zeit hatte ganz allmählig die Unterordnung der Presbyter unter die Biſchöfe begonnen. Aber jene Veränderung war zur Zeit unſers Verfaſſers noch im Werden begriffen. Der Verfaſſer hatte auch hierin ſeine Zeit erkannt. Nicht daß er den hierarchiſchen Grundſätzen huldigte — wir haben oben geſehen, wie dieſe früher im Ebionitismus, als in der katholiſchen Kirche gezeitigt werden mußten —, ſondern daß er ſie ſo gefliſſentlich überall hervorhob, hat ſeinen Grund in der Tendenz, dem gnoſt. Ebionitismus allgemeine Herrſchaft in der Kirche zu verſchaffen. Wie ſehr mußte ſich nicht in jener Zeit eine Schrift empfehlen, in welcher das Episkopalſyſtem ſo beſtimmt vertreten und auf die Apoſtel zurückgeführt wird! Und wie erwünſcht mußte namentlich jene Nachricht, die wir zuerſt in den Clementinen finden (vergl. S. 117.), daß Petrus ſelbſt der erſte Biſchof von Rom geweſen, der römiſchen Kirche ſein [7])! Aus demſelben Geſichtspunkt iſt endlich wohl auch das Hervorheben der Nothwendigkeit einer Repräſentation der ganzen Kirche in einem Oberbiſchof (vergl. das Ende des §.) zu betrachten.

Ein weiterer Zweck, den der Verfaſſer verfolgte, war die Widerlegung des Gnoſticismus und des Heidenthums. Wir haben vorhin geſagt, daß dieſe Polemik ihm gleichfalls als Mittel gedient habe, ſeinen Anſichten um ſo leichter Anerken-

---

7) Dieſe Wahrnehmung hatte Flügge a. a. O. (vergl. oben S. 27.) zur Behauptung veranlaßt, die Clementinen ſeien zu Gunſten des röm. Stuhls verfaßt.

nung zu verſchaffen. Doch darf dies keineswegs als Hauptzweck derſelben angeſehen werden. Unſtreitig lag dem Verfaſſer ſelbſt um ſo mehr an der Widerlegung des Gnoſticismus, als er ſich demſelben in manchen Punkten noch mehr näherte als die Richtung, welche er vertrat. Wir können uns hier einer Beleuchtung der Stellung des gnoſt. Ebionitismus und des eigenthümlichen gnoſt. Ebionitismus der Clementinen zum Gnoſticismus nicht wohl entziehn, zumal da Baur im Syſtem der Clementinen eine judaiſirende Form der Gnoſis findet.

Wenn Neander (Kirchengeſchichte 2te Aufl. **I. 2.** S. 680.) meint, es könne manche Erſcheinungen geben, bei welchen es ſtreitig ſei, ob wir ſie den judaiſirenden oder gnoſtiſchen Secten beizuzählen haben, und daß beides ſein Recht haben könne, die Entwicklungsreihe der judaiſirenden Secten damit zu enden, oder die Entwicklung der gnoſtiſchen damit anzufangen, ſo glaube ich, die Annahme eines Demiurgos als die beſtimmte Gränze zwiſchen beiden aufſtellen zu müſſen. Nur dieſe Lehre iſt als die eigentlich charakteriſtiſche des Gnoſticismus zu betrachten, denn weder die Annahme einer reinen Emanationswelt, noch einer von Ewigkeit her exiſtirenden ὕλη kann als ſolche angeſehen werden; beide ſind einestheils auch andern Erſcheinungen gemeinſam, wie dem Manichäismus, die letztere auch dem Hermogenes, anderntheils nicht allen Gnoſtikern eigen, da Cerinth nichts von der letztern, Marcion nichts von der erſtern wußte (vergl. Neander a. a. O. S. 805.). Nur die Annahme, daß die Weltſchöpfung oder im Sinn der Gnoſtiker die Weltbildung nicht vom höchſten Gott, ſondern von einem tief unter ihm ſtehenden Weſen geſchehen ſei, iſt allen Gnoſtikern gemeinſam, nur dieſe ihnen allein eigenthümlich. Ja dieſe Lehre iſt in ihren Syſtemen eine ſo weſentliche, daß die verſchiedene Stellung, in die ſie den höchſten Gott zum Demiurgen bringen, mit Recht von Neander zum Eintheilungsprincip der gnoſtiſchen Syſteme gemacht wird [8]). Aus dem

8) Wie eng mit der verſchiedenen Stellung des Demiurgos zum höchſten Gott alle einzelnen Verſchiedenheiten der gnoſtiſchen Syſteme zuſammenhängen, hat Neander a. a. O. S. 655 ff. treffend nachgewieſen. — Die neue Modification ſeiner Claſſification der gnoſtiſchen Syſteme (S. 682.) iſt gewiß eine äußerſt glückliche zu nennen.

Verfaſſer noch nicht; auf höchſt geiſtreiche Weiſe wußte er durch die den Homilien vorangeſetzten Stücke die Bürgſchaft des Petrus ſelbſt für die Glaubwürdigkeit der Erzählung zu gewinnen, wie wir dies Alles S. 80—85. ausführlich nachgewieſen haben. — Ein anderes Mittel mußte ihm die Bekämpfung des Gnoſticismus und des Heidenthums hergeben. Je mehr der Verfaſſer in dieſer Beſtreitung in vollem Recht erſchien und auf Beifall rechnen konnte, deſto leichter konnten ſolche Anſichten, die, ohne Weiteres hingeſtellt, Widerſpruch erregt haben würden, bei den Leſern unvermerkt Eingang gewinnen. Unter denſelben Geſichtspunkt iſt auch das gefliſſentliche Hervorheben der biſchöflichen Würde zu ſtellen. Seit dem Ende der apoſtoliſchen Zeit hatte ganz allmählig die Unterordnung der Presbyter unter die Biſchöfe begonnen. Aber jene Veränderung war zur Zeit unſers Verfaſſers noch im Werden begriffen. Der Verfaſſer hatte auch hierin ſeine Zeit erkannt. Nicht daß er den hierarchiſchen Grundſätzen huldigte — wir haben oben geſehen, wie dieſe früher im Ebionitismus, als in der katholiſchen Kirche gezeitigt werden mußten —, ſondern daß er ſie ſo gefliſſentlich überall hervorhob, hat ſeinen Grund in der Tendenz, dem gnoſt. Ebionitismus allgemeine Herrſchaft in der Kirche zu verſchaffen. Wie ſehr mußte ſich nicht in jener Zeit eine Schrift empfehlen, in welcher das Episkopalſyſtem ſo beſtimmt vertreten und auf die Apoſtel zurückgeführt wird! Und wie erwünſcht mußte namentlich jene Nachricht, die wir zuerſt in den Clementinen finden (vergl. S. 117.), daß Petrus ſelbſt der erſte Biſchof von Rom geweſen, der römiſchen Kirche ſein [7])! Aus demſelben Geſichtspunkt iſt endlich wohl auch das Hervorheben der Nothwendigkeit einer Repräſentation der ganzen Kirche in einem Oberbiſchof (vergl. das Ende des §.) zu betrachten.

Ein weiterer Zweck, den der Verfaſſer verfolgte, war die Widerlegung des Gnoſticismus und des Heidenthums. Wir haben vorhin geſagt, daß dieſe Polemik ihm gleichfalls als Mittel gedient habe, ſeinen Anſichten um ſo leichter Anerken-

---

7) Dieſe Wahrnehmung hatte Flügge a. a. O. (vergl. oben S. 27.) zur Behauptung veranlaßt, die Clementinen ſeien zu Gunſten des röm. Stuhls verfaßt.

nung zu verſchaffen. Doch darf dies keineswegs als Hauptzweck derſelben angeſehen werden. Unſtreitig lag dem Verfaſſer ſelbſt um ſo mehr an der Widerlegung des Gnoſticismus, als er ſich demſelben in manchen Punkten noch mehr näherte als die Richtung, welche er vertrat. Wir können uns hier einer Beleuchtung der Stellung des gnoſt. Ebionitismus und des eigenthümlichen gnoſt. Ebionitismus der Clementinen zum Gnoſticismus nicht wohl entziehn, zumal da Baur im Syſtem der Clementinen eine judaiſirende Form der Gnoſis findet.

Wenn Neander (Kirchengeſchichte 2te Aufl. I. 2. S. 680.) meint, es könne manche Erſcheinungen geben, bei welchen es ſtreitig ſei, ob wir ſie den judaiſirenden oder gnoſtiſchen Secten beizuzählen haben, und daß beides ſein Recht haben könne, die Entwicklungsreihe der judaiſirenden Secten damit zu enden, oder die Entwicklung der gnoſtiſchen damit anzufangen, ſo glaube ich, die Annahme eines Demiurgos als die beſtimmte Gränze zwiſchen beiden aufſtellen zu müſſen. Nur dieſe Lehre iſt als die eigentlich charakteriſtiſche des Gnoſticismus zu betrachten, denn weder die Annahme einer reinen Emanationswelt, noch einer von Ewigkeit her exiſtirenden ὕλη kann als ſolche angeſehen werden; beide ſind einestheils auch andern Erſcheinungen gemeinſam, wie dem Manichäismus, die letztere auch dem Hermogenes, anderntheils nicht allen Gnoſtikern eigen, da Cerinth nichts von der letztern, Marcion nichts von der erſtern wußte (vergl. Neander a. a. O. S. 805.). Nur die Annahme, daß die Weltſchöpfung oder im Sinn der Gnoſtiker die Weltbildung nicht vom höchſten Gott, ſondern von einem tief unter ihm ſtehenden Weſen geſchehen ſei, iſt allen Gnoſtikern gemeinſam, nur dieſe ihnen allein eigenthümlich. Ja dieſe Lehre iſt in ihren Syſtemen eine ſo weſentliche, daß die verſchiedene Stellung, in die ſie den höchſten Gott zum Demiurgen bringen, mit Recht von Neander zum Eintheilungsprincip der gnoſtiſchen Syſteme gemacht wird [8]). Aus dem

8) Wie eng mit der verſchiedenen Stellung des Demiurgos zum höchſten Gott alle einzelnen Verſchiedenheiten der gnoſtiſchen Syſteme zuſammenhängen, hat Neander a. a. O. S. 655 ff. treffend nachgewieſen. — Die neue Modification ſeiner Claſſification der gnoſtiſchen Syſteme (S. 682.) iſt gewiß eine äußerſt glückliche zu nennen.

Boden des Judenthums erwachſen überſchritt der Gnoſticismus mit dieſer Annahme die äußerſte Gränze deſſelben. Sobald feſtſtand, daß nicht der höchſte Gott, ſondern ein untergeordnetes Weſen die Welt erſchaffen, mußte das Judenthum als die Religion dieſes untergeordneten Gottes erſcheinen und in demſelben Grade herabſinken, in welchem dieſer Weltſchöpfer unter den höchſten Gott geſtellt ward, daher die verſchiedenen Urtheile der Gnoſtiker über den Demiurgen eben ſo viel Urtheile über den innern Werth des Judenthums ſind. Mußte ſomit auch die verſchiedene Auffaſſung des Demiurgen, entweder als eines dem höchſten Gott untergeordneten und beſchränkten, aber ihm unbewußt dienenden Organes, oder als eines ihm feindlich entgegengeſetzten Weſens ein verſchiedenes Urtheil über den Werth des Judenthums zur Folge haben, immer war auch bei der erſtern Anſchauung eine feindliche Stellung zu demſelben gegeben; und wenn ſchon die Anſicht, daß das alte Teſt. nicht von dem höchſten Gott herrühre, der Kirchenlehre entgegengeſetzt war, wie vielmehr dem Ebionitismus, dem das ächte Judenthum mit dem Chriſtenthum identiſch war. Die dieſen charakteriſirende, ſeinen beiden Geſtaltungen gemeinſame Lehre war ja grade die Annahme, daß das wahre Judenthum mit dem Chriſtenthum identiſch iſt; und wie hierin zwiſchen Ebionitismus und Gnoſticismus ein ſchneidender Gegenſatz ſtattfindet, ſo auch darin, worin jene Anſicht über das Judenthum bei den Gnoſtikern begründet iſt, in der Annahme eines Demiurgen. Auf keine Lehre dringen die Clementinen ſo ſehr, als darauf, daß es nur Einen Gott gebe, und daß nicht ein untergeordnetes Weſen, ſondern der höchſte Gott ſelbſt die Welt erſchaffen [9]). Eben wegen dieſes ſchneidenden Gegenſatzes zur Grundlehre des Gnoſticismus kann weder der gnoſt. Ebionitismus im Allgemeinen, noch der beſondere unſerer Schrift den gnoſtiſchen Syſtemen eingereiht werden [10]); und wenn nach dem

---

9) Vergl. S. 134. 137 f. 152.

10) Wie Baur und Andere wollen (vergl. S. 35. u. 47 f.). Freilich hängt die Betrachtung der Clementinen als eines Productes des Gnoſticismus mit ſeiner eigenthümlichen Auffaſſung des Gnoſticismus als Religionsphiloſophie auf der Baſis der Religionsgeſchichte zuſammen, deren genaue Beleuchtung wir uns für eine beſondere Abhandlung vorbe-

oben Bemerkten mit jener Annahme, daß der Weltſchöpfer oder vielmehr Weltbilder und der Gott der Juden ein vom höchſten Gott verſchiedenes, tief unter ihm ſtehendes Weſen iſt, alle einzelnen Lehren im Gnoſticismus zuſammenhängen, dagegen das ganze Syſtem des gnoſt. Ebionitismus und der Clementinen, wie früher gezeigt, in der gradezu entgegengeſetzten Annahme einer Identität des wahren Judenthums und Chriſtenthums begründet iſt, ſo müſſen wir nur noch klarer erkennen, daß, ſo mannigfache Berührungspunkte ſich auch zwiſchen beiden nachweiſen laſſen, doch das Syſtem beider auf gradezu entgegengeſetzten Principien beruht.

Von dieſen äußerſten Endpunkten treten ſich nun freilich der gnoſt. Ebionitismus und der Gnoſticismus, namentlich der judaiſirende ſo nahe, als bei der Grundverſchiedenheit der Principien möglich war. Wenn die Clementinen ſich nämlich der Trennung des höchſten Gottes vom Weltſchöpfer auf's heftigſte entgegenſetzen, ſo nähern ſie ſich doch dem Gnoſticismus wieder in zwei Beziehungen. Indem ſie von dem gnoſtiſchen Begriff des höchſten Gottes als eines über alles Irdiſche in unendlicher Ferne ſtehenden Weſens, das mit dieſem in gar keine Gemeinſchaft treten kann, zu mächtig angezogen ſind, verbinden ſie theilweiſe den gnoſtiſchen Demiurgos mit jenem höchſten Gott zu Einem Weſen — daher der Kampf des gnoſtiſchen oder ſpeculativen und des praktiſchen oder ethiſchen Intereſſes, den wir bei ihrer Lehre von der Natur und den Eigenſchaften Gottes nachgewieſen haben [11]) —, theilweiſe übertragen ſie, was die Gnoſtiker ihrem Demiurg zueignen, auf den Teufel (dieſer iſt nach ihrer Anſicht nicht anfangs gut, ſondern gleich böſe geſchaffen, er iſt Herrſcher dieſer Welt und wird theils als gerechtes, theils als böſes Weſen dargeſtellt [12])) und ſetzen ihn der Sophia oder dem Chriſtos in ähnlicher Weiſe, wie die Gnoſtiker den Demiurg dem höchſten Gott gegenüber, nur daß ſie über beide den höchſten Gott ſtellen; — das Erſtere iſt nur

halten müſſen. — Die Anſicht von Baumgarten-Cruſius, der die Clementinen für ein Product der freignoſtiſchen marcionitiſchen Partei erklärt (vergl. S. 35.), wird im Folgenden ihre Widerlegung finden.

11) Vergl. S. 145 ff.

12) Vergl. S. 160 ff.

den Clementinen, das Zweite dem gnoſt. Ebionitismus überhaupt eigen. Eine ähnliche Erſcheinung gewahren wir auch bei der Anſicht über die jüdiſche Religion. Ungeachtet des ſchroffen Gegenſatzes, daß die Gnoſtiker die jüdiſche Religion als Religion eines untergeordneten Gottes im Gegenſatz gegen die chriſtliche, die erſt den höchſten Gott offenbare, anſehen, der gnoſt. Ebionitismus dagegen nicht allein mit der Kirchenlehre dies beſtimmt in Abrede nimmt, ſondern ſelbſt die völlige Identität der ächt jüdiſchen und chriſtlichen Religion behauptet, kommen doch beide in dem verwerfenden Urtheil über das a. Teſt. überein; beide geben zu, daß in vielen Stellen deſſelben Gott als niedriges, untergeordnetes Weſen erſcheine. Aber wenn die Gnoſtiker daraus jene Folgerung ziehen, daß der Gott des Judenthums ein anderes Weſen ſei, erklärt der gnoſt. Ebionitismus unter der Vorausſetzung, daß der Gott des Judenthums der höchſte Gott ſei, die altteſt. Religion für eine Verfälſchung der ächt jüdiſchen. Und mag namentlich die Anſicht des Valentinianers Ptolemäus (vergl. Neander a. a. O. S. **757** ff., Baur S. **203** ff.) und des Marcioniten Apelles (vergl. Neander S. 818 ff.) den Clementinen noch ſo nahe kommen, immer ſind die Principien, von denen beide ausgehn, durchaus entgegengeſetzt.

Dürfen wir nach dem Bemerkten als das eigenthümlich Charakteriſtiſche des Gnoſticismus die Lehre von einem Demiurgos anſehn, ſo iſt weiter die Unterſcheidung einer Welt der reinen Lebensentwicklung aus Gott, einer Emanationswelt von der ſichtbaren Schöpfung und die Annahme einer von Ewigkeit her exiſtirenden ὕλη, aus der die letztere geformt ſei, faſt allen Geſtaltungen deſſelben gemeinſam und nimmt einen weſentlichen Platz in ihren Syſtemen ein. Dieſelbe Erſcheinung nun, die uns bei jener erſten Anſicht entgegengetreten war, daß ſich der gnoſt. Ebionitismus auf der einen Seite in einen graden Gegenſatz dazu ſtellt, auf der andern aber doch ſo weit nähert, als es bei entgegengeſetzten Principien möglich war, zeigt ſich auch in den beiden letztern; und eben hierdurch wird noch klarer, daß, wenn derſelbe auch unmöglich als eine Form des Gnoſticismus aufgefaßt werden darf, er doch (ganz beſonders wie er in den Clementinen erſcheint) mit ſo vielen gnoſtiſchen

Elementen verſetzt iſt, daß die Benennung «gnoſtiſcher Ebionitismus» vollkommen angemeſſen iſt. Wenn nämlich die Clementinen auf der einen Seite von jener, vermöge einer Emanation aus Gott hervorgegangenen, von der ſichtbaren verſchiedenen Welt nichts wiſſen (die Engel erklären ſie ausdrücklich für geſchaffene Weſen, vergl. S. 163.), ſo können ſie ſich anderſeits doch der Idee einer Emanation nicht ganz entziehn. So übertragen ſie das Verhältniß, in welches die Gnoſtiker jene höhere Emanationswelt zum höchſten Gott ſetzten, in dieſer Hinſicht auf die irdiſche Schöpfung und laſſen die ὕλη, aus der die Welt geformt iſt, aus Gott emanirt ſein (vergl. S. 155 ff.). Damit hängt es auch zuſammen, wenn die Clementinen das Geſetz der Syzygien, welches nach dem valentinianiſchen Syſtem in jener Emanationswelt herrſcht, für dieſe ſichtbare Schöpfung in Anſpruch nehmen [13]). — Eine gleiche Stellung nehmen die Clementinen zu jener andern Hauptlehre des Gnoſticismus ein. Wenn ſie nämlich einerſeits die Annahme einer von Ewigkeit her neben Gott exiſtirenden ὕλη ganz entſchieden verwerfen, ſo nähern ſie ſich anderſeits doch derſelben, indem ſie eine Ewigkeit der Materie, wenn nicht außer, doch in Gott ſelbſt annehmen (vergl. S. 153 ff.), und wenn den Gnoſtikern die ſchöpferiſche Thätigkeit des Demiurgen in dem Bilden und Formen der Materie beſtand, ſo iſt die Schöpfung nach den Clementinen ſo vor ſich gegangen, daß Gott anfangs die Materie aus ſich emaniren ließ, und dieſe, welche mit der Emanation zwei- und vierfach geſpalten ward, ſodann formte. Wenn nun aber weiter mit jener Annahme einer präexiſtirenden Materie im Gnoſticismus die Auffaſſung des Böſen als Naturnothwendigkeit gegeben war, ſo machten die Clementinen, wie ſie jene gnoſtiſche Annahme einer präexiſtirenden Materie einerſeits verwerfen, anderſeits ſich ihr wieder nähern, auf der einen Seite die ethiſche Auffaſſung des Böſen geltend, anderſeits miſcht ſich bei ihnen wieder die phyſiſche Betrachtungsweiſe ein, wie wir dies S. 158 ff. nachgewieſen haben. — Der-

13) Auch das iſt ein weſentlicher Unterſchied, daß die valentinianiſche Syzygie etwas dem Weſen nach Zuſammengehöriges auseinanderlegt, die Syzygie der Clementinen einen abſoluten Gegenſatz bezeichnet.

den Clementinen, das Zweite dem gnoſt. Ebionitismus überhaupt eigen. Eine ähnliche Erſcheinung gewahren wir auch bei der Anſicht über die jüdiſche Religion. Ungeachtet des ſchroffen Gegenſatzes, daß die Gnoſtiker die jüdiſche Religion als Religion eines untergeordneten Gottes im Gegenſatz gegen die chriſtliche, die erſt den höchſten Gott offenbare, anſehen, der gnoſt. Ebionitismus dagegen nicht allein mit der Kirchenlehre dies beſtimmt in Abrede nimmt, ſondern ſelbſt die völlige Identität der ächt jüdiſchen und chriſtlichen Religion behauptet, kommen doch beide in dem verwerfenden Urtheil über das a. Teſt. überein; beide geben zu, daß in vielen Stellen deſſelben Gott als niedriges, untergeordnetes Weſen erſcheine. Aber wenn die Gnoſtiker daraus jene Folgerung ziehen, daß der Gott des Judenthums ein anderes Weſen ſei, erklärt der gnoſt. Ebionitismus unter der Vorausſetzung, daß der Gott des Judenthums der höchſte Gott ſei, die altteſt. Religion für eine Verfälſchung der ächt jüdiſchen. Und mag namentlich die Anſicht des Valentinianers Ptolemäus (vergl. Neander a. a. O. S. 757 ff., Baur S. 203 ff.) und des Marcioniten Apelles (vergl. Neander S. 818 ff.) den Clementinen noch ſo nahe kommen, immer ſind die Principien, von denen beide ausgehn, durchaus entgegengeſetzt.

Dürfen wir nach dem Bemerkten als das eigenthümlich Charakteriſtiſche des Gnoſticismus die Lehre von einem Demiurgos anſehn, ſo iſt weiter die Unterſcheidung einer Welt der reinen Lebensentwicklung aus Gott, einer Emanationswelt von der ſichtbaren Schöpfung und die Annahme einer von Ewigkeit her exiſtirenden ὕλη, aus der die letztere geformt ſei, faſt allen Geſtaltungen deſſelben gemeinſam und nimmt einen weſentlichen Platz in ihren Syſtemen ein. Dieſelbe Erſcheinung nun, die uns bei jener erſten Anſicht entgegengetreten war, daß ſich der gnoſt. Ebionitismus auf der einen Seite in einen graden Gegenſatz dazu ſtellt, auf der andern aber doch ſo weit nähert, als es bei entgegengeſetzten Principien möglich war, zeigt ſich auch in den beiden letztern; und eben hierdurch wird noch klarer, daß, wenn derſelbe auch unmöglich als eine Form des Gnoſticismus aufgefaßt werden darf, er doch (ganz beſonders wie er in den Clementinen erſcheint) mit ſo vielen gnoſtiſchen

Elementen verſetzt iſt, daß die Benennung «gnoſtiſcher Ebionitismus» vollkommen angemeſſen iſt. Wenn nämlich die Clementinen auf der einen Seite von jener, vermöge einer Emanation aus Gott hervorgegangenen, von der ſichtbaren verſchiedenen Welt nichts wiſſen (die Engel erklären ſie ausdrücklich für geſchaffene Weſen, vergl. S. 163.), ſo können ſie ſich anderſeits doch der Idee einer Emanation nicht ganz entziehn. So übertragen ſie das Verhältniß, in welches die Gnoſtiker jene höhere Emanationswelt zum höchſten Gott ſetzten, in dieſer Hinſicht auf die irdiſche Schöpfung und laſſen die ὕλη, aus der die Welt geformt iſt, aus Gott emanirt ſein (vergl. S. 155 ff.). Damit hängt es auch zuſammen, wenn die Clementinen das Geſetz der Syzygien, welches nach dem valentinianiſchen Syſtem in jener Emanationswelt herrſcht, für dieſe ſichtbare Schöpfung in Anſpruch nehmen [13]). — Eine gleiche Stellung nehmen die Clementinen zu jener andern Hauptlehre des Gnoſticismus ein. Wenn ſie nämlich einerſeits die Annahme einer von Ewigkeit her neben Gott exiſtirenden ὕλη ganz entſchieden verwerfen, ſo nähern ſie ſich anderſeits doch derſelben, indem ſie eine Ewigkeit der Materie, wenn nicht außer, doch in Gott ſelbſt annehmen (vergl. S. 153 ff.), und wenn den Gnoſtikern die ſchöpferiſche Thätigkeit des Demiurgen in dem Bilden und Formen der Materie beſtand, ſo iſt die Schöpfung nach den Clementinen ſo vor ſich gegangen, daß Gott anfangs die Materie aus ſich emaniren ließ, und dieſe, welche mit der Emanation zwei- und vierfach geſpalten ward, ſodann formte. Wenn nun aber weiter mit jener Annahme einer präexiſtirenden Materie im Gnoſticismus die Auffaſſung des Böſen als Naturnothwendigkeit gegeben war, ſo machten die Clementinen, wie ſie jene gnoſtiſche Annahme einer präexiſtirenden Materie einerſeits verwerfen, anderſeits ſich ihr wieder nähern, auf der einen Seite die ethiſche Auffaſſung des Böſen geltend, anderſeits miſcht ſich bei ihnen wieder die phyſiſche Betrachtungsweiſe ein, wie wir dies S. 158 ff. nachgewieſen haben. — Der-

---

13) Auch das iſt ein weſentlicher Unterſchied, daß die valentinianiſche Syzygie etwas dem Weſen nach Zuſammengehöriges auseinanderlegt, die Syzygie der Clementinen einen abſoluten Gegenſatz bezeichnet.

ſelbe Gegenſatz wie dieſelbe Annäherung des gnoſt. Ebionitismus und des Gnoſticismus zeigt ſich auch in der Lehre von der Perſon Chriſti, derſelbe Gegenſatz ferner darin, daß der gnoſt. Ebionitismus von der gnoſtiſchen Unterſcheidung der drei Menſchenclaſſen, der πνευματικοί, ψυχικοί, ὑλικοί nichts weiß, daß er die Vorſehung auf Alle bezieht (vgl. S. 168.) u. ſ. w.

Endlich kommt noch in Betracht, daß der Gnoſticismus eine durchaus ſpeculative Geiſtesrichtung verfolgt, wogegen in den Clementinen dem ſpeculativen das praktiſche Intereſſe völlig das Gleichgewicht hält (vergl. darüber S. 218 ff.). Ihr einſeitiges Gewichtlegen auf äußere gute Werke iſt der Betrachtungsweiſe des Gnoſticismus durchaus entgegengeſetzt; anderntheils läßt ſich doch in dem Intereſſe, welches die Fragen, woher das Böſe, wie iſt die Welt entſtanden, und ähnliche gleichfalls für ſie haben, eine Einwirkung des Gnoſticismus nicht verkennen.

Der Gegenſatz, in welchem ſo der gnoſt. Ebionitismus und die Clementinen zum Gnoſticismus ſtehen, erreicht in ihrem Verhältniß zum marcionitiſchen Syſtem ſeinen Höhepunkt. Zur Annahme des gnoſt. Ebionitismus, daß das Chriſtenthum gar nichts Neues iſt, bildet die marcionitiſche Anſicht über das Verhältniß des Judenthums zum Chriſtenthum, Marcion's abſolute Entgegenſetzung des Chriſtlichen und alles Vorchriſtlichen, zur Identificirung der Clementinen von Adam, Henoch, Noah — — — Jeſus Marcions Lehre, daß Chriſtus bei ſeinem Hinabgang in den Hades ſich der armen Heiden und derer, welche im a. Teſt. als Ungerechte dargeſtellt werden, des Kain, der Sodomiter u. ſ. w., nicht aber der Gerechten des a. Teſt., des Henoch, Noah, Abraham und der übrigen Patriarchen angenommen habe, wie ſein Streben, eine jede Vergleichung zwiſchen Adam und Chriſtus aus den pauliniſchen Briefen zu entfernen[14]), einen abſoluten Gegenſatz. Und wenn ſich beide auf die Stelle Gal. II, 11 seqq. zum Erweis beriefen,

---

14) Daher er die Stelle 1 Cor. XV, 45. ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν für verfälſcht erklärt. Vergl. Tert. adv. Marc. V, 10.

daß Petrus und Paulus nicht übereingeſtimmt[15]), Marcion, um deshalb den Petrus, der Verfaſſer der Clementinen, um den Paulus verwerfen zu können, wenn der Erſtere nur den Paulus als Apoſtel anerkennt, der Letztere nur dieſen verwirft, ſo erreicht auch hierin der Gegenſatz ſeine höchſte Spitze, obgleich auf der andern Seite auch viele Berührungspunkte zwiſchen beiden Statt finden.

So iſt der gnoſt. Ebionitismus überhaupt, namentlich der beſondere der Clementinen dem Gnoſticismus in den Principien total entgegengeſetzt, ſo ſehr er ſich ihm auch im Einzelnen nähert. Haben wir nun früher S. 95 f. gezeigt, daß der Magier Simon als Träger des Gnoſticismus erſcheinen ſoll[16]), ſo iſt unſere Behauptung, daß eine Bekämpfung des Gnoſticismus in der Tendenz der Clementinen gelegen habe, vollkommen beſtätigt. Da ihr Syſtem nun aber den ſchroffſten Gegenſatz zur Lehre Marcion's bildet, ſo iſt wohl darin, wenn dem Simon die Anſicht beigelegt wird, daß dem höchſten Gott die Güte, dem Weltſchöpfer die Gerechtigkeit zukomme (h. XVII, 4 seqq. XVIII, 1 seqq. vergl. S. 94.), eine Polemik gegen Marcion kaum zu verkennen. Denn obwohl die Geringſchätzung der Gerechtigkeit bei den Gnoſtikern faſt allgemein verbreitet war, obwohl auch namentlich Ptolemäus (worüber ſiehe Neander S. 756., Baur S. 205.) dem höchſten Gott die Güte, dem Demiurg die Gerechtigkeit beilegt, ſo iſt doch die Unterſcheidung der Güte als dem höchſten Gott, der Gerechtigkeit als dem Weltſchöpfer zukommend, in keinem Syſtem ſo ſcharf durchgeführt, als im marcionitiſchen. Und wenn mit der Bekämpfung dieſer Anſicht die Beſtreitung des Grundſatzes, man muß Gott nicht fürchten, ſondern lieben, in enge Verbindung gebracht

15) In Betreff Marcion's vergl. S. 391. Anm. 28., der Clementinen Anm. 6.

16) Zu dem dort Bemerkten füge ich noch hinzu, daß Simon ſich zum Erweis der Verſchiedenheit des Weltſchöpfers vom höchſten Gott auf den Ausſpruch Chriſti beruft « niemand kennt den Vater, als der Sohn » (vergl. S. 94.), grade ebenſo wie die Gnoſtiker, vergl. Tert. adv. Marcionem IV, 25. — Wie einer und derſelben Perſon vom Verfaſſer die Rolle des Paulus und der Gnoſtiker übergeben werden konnte, haben wir S. 99 ff. gezeigt.

wird, h. XVII, 11. seqq., ſo hat der Verfaſſer auch hier wohl den Marcion vor Augen, der aus dem Gegenſatz zwiſchen Güte und Gerechtigkeit dieſen Grundſatz ableitete. Wie Tertullian (adv. Marc. II, 13.) dagegen zu zeigen bemüht iſt, daß die Furcht vor Gott nothwendig ſei, ſo ſucht auch der Verfaſſer der Clementinen (a. a. O. u. öfter, vergl. S. 236 f.) die Furcht als ein beſonders geeignetes Mittel zu erweiſen, um gute Werke zu vollbringen. Und wenn Simon in den Clementinen h. III, 39. daraus, daß der nach dem Ebenbild des Weltſchöpfers geſchaffene Adam ohne Kenntniß des Guten und Böſen erſchaffen, gefallen und aus dem Paradieſe geworfen ſei und den Tod erlitten habe (vergl. auch h. XVI, 19.), einen nachtheiligen Schluß auf den Gott des a. Teſt. ableitet, ſo entſpricht dies ganz dem, was Tertullian von Marcion berichtet [17]); wie dieſer [18]), ſo folgert auch Simon aus der Stelle Geneſis XVIII, 21., daß der Weltſchöpfer nicht allwiſſend ſei (vergl. hierüber Baur's Gnoſis S. 314 ff.). Wenn wir demnach nicht wohl in Abrede ſtellen können, daß die Clementinen gegen den Marcion polemiſiren, um ſo weniger, als ſie eine ganz beſtimmte Hinweiſung auf ihn vermeiden mußten, um nicht die Täuſchung, als ob Clemens der Verfaſſer ſei, aufzuheben [19]), ſo iſt doch durchaus unrichtig, ihre Polemik gegen den Gnoſticismus auf die Marcioniten allein beſchränken zu wollen [20]). Vielmehr beabſichtigte der Verfaſſer eine Bekämpfung des Gnoſticismus im Allgemeinen, und ward wohl auf die Marcioniten noch eine beſondere

---

17) Adv. Marc. II. c. 5. (nach der Ausgabe von Semler tom. I. p. 68.). Si deus bonus, wenden die Marcioniten ein, et praescius futuri et avertendi mali potens, cur hominem et quidem imaginem et similitudinem suam per animae scilicet censum passus est labi de obsequio legis in mortem circumventum a diabolo?

18) l. l. c. 25. (tom. I. p. 112.)

19) Durch Bekämpfung des Gnoſticismus im Allgemeinen verrieth der Verfaſſer für ſeine Zeitgenoſſen wohl ſchwerlich die Zeit, in welcher er lebte. Vergl. S. 105 f.

20) Denn dem Simon Magus werden nicht nur ganz allgemein gnoſtiſche, ſondern auch ſolche gnoſtiſche Behauptungen beigelegt, welche dem marcionitiſchen Syſtem nicht angehörten, z. B. daß Jeſus bald den höchſten Gott, bald den Weltſchöpfer verkündigt, daher bald Wahrheit, bald Irrthum geredet habe. Vergl. S. 94 ff.

Rückſicht zu nehmen theils durch den Ort, wo er ſchrieb, theils auch wohl durch die Bedeutung des Marcion veranlaßt.

Ueber die Bekämpfung des Heidenthums in den verſchiedenſten Geſtaltungen haben wir ſchon früher S. 101 u. 135 ff. geſprochen.

Endlich läßt ſich mit großer Wahrſcheinlichkeit annehmen, daß die Theorie der Clementinen über den Begriff der wahren Prophetie in Folge der durch den Montanismus hervorgerufenen Bewegung ausgebildet iſt. Iſt nämlich, wie wir §. 8. am Ende geſehen haben, die Anforderung, daß der wahre Prophet den Geiſt immer beſitzen und ein klares Bewußtſein von dem haben müſſe, was er rede, nicht dem gnoſt. Ebionitismus überhaupt gemeinſam, ſondern unſerm Verfaſſer eigenthümlich, ſo werden wir keineswegs unwahrſcheinlich finden können, daß der Montanismus dem Verfaſſer den Anſtoß gegeben, eine Theorie weiter auszubilden, deren Anfänge ſchon im gnoſt. Ebionitismus gegeben waren. Und wenn die Clementinen (vergl. S. 186 ff.) die Offenbarung der göttlichen Wahrheit in viſionairen Zuſtänden aufs heftigſte bekämpfen, ſo reicht die Polemik gegen Paulus deshalb auf keinen Fall als Erklärungsgrund aus, weil ſie nicht allein die Vermittlung der Wahrheit an alle Menſchen, ſondern auch die Ertheilung der wahren Prophetie an den Propheten vermittelſt ſolcher Zuſtände beſtreiten [21]. Wenn ſie in erſterer Hinſicht die Nothwendigkeit einer äußern Offenbarung durch den wahren Propheten einerſeits, anderſeits die Nothwendigkeit des äußern Anſchließens, einer äußern Verbindung mit dem wahren Propheten geltend machen, ſo iſt dies, wie früher gezeigt, gegen Paulus gerichtet; aber eben ſo deutlich iſt, daß die Polemik gegen die viſionairen Zuſtände in letzterer Beziehung nicht gegen ihn gerichtet ſein kann. Nehmen wir noch die Stelle h. III, 13. hinzu: «wenn wir mit der Mehrzahl der Anſicht ſind, daß auch der wahre Prophet nicht immer, ſondern nur zuweilen, wenn er den Geiſt hat, die Zukunft vorausweiß, ſo betrügen wir uns ſelbſt; dies findet viel-

21) Vergl. oben S. 186. Anm. 5. In letzterer Beziehung wäre dort auch noch die kurz vorher beſprochene Stelle h. III, 13. anzuführen geweſen.

mehr nur bei denen Statt, welche durch den Geiſt der Unordnung in einen ſchwärmeriſchen Wahnſinn verſetzt, um die Altäre herumtaumeln und im Opferrauch ſich berauſchen», ſo können wir uns ſchwerlich der Annahme erwehren, daß der Verfaſſer auch auf die Montaniſten Rückſicht genommen, die er ſchon deshalb, weil er unter dem Namen des Clemens ſchrieb, nicht beſtimmter bezeichnen durfte.

Was die Zeit der Abfaſſung anlangt, ſo ſchwanken die Beſtimmungen der Gelehrten in dem Umkreiſe von zwei Jahrhunderten hin und her. Während Credner (Beitr. I. S. 281 ff.) u. a.[22]) ſie ſchon im Anfang des 2ten Jahrhunderts entſtanden ſein laſſen, behauptet Lenz[23]), daß ſie erſt dem 4ten Jahrhundert angehören. Die Mehrzahl entſcheidet ſich für die Entſtehung im 2ten Jahrhundert[24]); Andere eignen ſie dem Anfang des 3ten zu[25]), nicht Wenige endlich laſſen unbeſtimmt, ob ſie am Ende des 2ten oder im Anfang des 3ten entſtanden ſind[26]). Ein beſtimmtes Datum, die Zeit zu ermitteln, gibt uns zunächſt die Abfaſſungszeit der Recognitionen — einer Ueberarbeitung der Clementinen — zwiſchen den Jahren 212 bis 230 (vergl. S. 326 f.) an die Hand. Da wohl ſchwerlich anzunehmen iſt, daß gleich nach der Abfaſſung eine Ueberarbeitung durch eine fremde Hand erfolgt ſein ſollte, da dieſe vielmehr eine längere Verbreitung der Grundſchrift vorausſetzt, ſo ſind wir ins 2te Jahrhundert zurückgewieſen und zwar, da die Clementinen auf Marcion Rückſicht nehmen, auf den Zeitraum von der Mitte deſſelben an. Wir müßten demnach bei dieſer allgemeinen Beſtimmung ſtehen bleiben, wenn nicht der Um-

---

22) Bretſchneider, Pietismus S. 362., Kern, Tüb. Zeitſchrift 1835. II. S. 112., Rothe, die Anfänge u. ſ. w. S. 541.

23) Dogmengeſchichte I. S. 58.

24) Dem 2ten Jahrhundert weiſen die Clementinen zu Clericus, Beauſobre, Flügge, Münſcher, Hoffmann, Döllinger, Hilgers, um die Mitte dieſes Jahrhunderts ſetzt ſie Haſe, gegen Ende deſſelben Schröckh, Cölln, Gieſeler in der 3ten Ausgabe der Kirchengeſchichte, Schenkel, Gfrörer, Lücke, Evangel. Johannis I. 3te Ausg. S. 225.

25) So Millius (vergl. Litt. Anm. 4.), Mosheim, Gallandi und Gieſeler in der 2ten Ausg. ſeiner Kirchengeſchichte.

26) Neander, gnoſt. Syſteme S. 370., Krabbe, Baur, Chriſtuspartei S. 23., Ritter, Paniel, Dähne.

ſtand, daß ſich der Verfaſſer ungeachtet ſeiner Bekämpfung des Gnoſticismus doch dem Einfluß deſſelben nicht entziehen konnte, wahrſcheinlich machte, daß er in einer Zeit geſchrieben, in welche die Blüthe des Gnoſticismus und die gewaltigſte Erregung durch ihn fällt, alſo bald nach der Mitte des 2ten Jahrhunderts. Auch dürfte wohl die Abſicht, den gnoſt. Ebionitismus mit der Kirche ſo viel als möglich auszugleichen, mehr dafür ſprechen, daß er bald nach der Mitte, als daß er gegen Ende des 2ten Jahrhunderts geſchrieben haben ſollte.

Hinſichtlich des Orts der Abfaſſung unterſchreibe ich die Worte Baur's (Chriſtuspartei S. 199.): «Eine Schrift, wie die Clementinen ihrem ganzen Inhalt und Charakter nach ſind, kann wohl nur in der Mitte der römiſchen Gemeinde an's Licht getreten ſein». Hierfür ſpricht nicht nur die große Vertrautheit des Verfaſſers mit allen religiöſen Erſcheinungen ſeiner Zeit, die er wohl an keinem Ort ſo ſehr Gelegenheit hatte, aus eigner Anſchauung kennen zu lernen als in Rom, nicht nur der Umſtand, daß ſich die Nachricht vom römiſchen Episkopat des Petrus, die doch wahrſcheinlich aus der römiſchen Gemeinde entſtanden iſt, zuerſt in den Clementinen findet (vgl. S. 117.), wie ebenfalls wohl die Bekämpfung des Marcion, ſondern vornämlich das Intereſſe, den römiſchen Clemens auf ſeine Seite zu ziehn *). Ja wenn wir beachten, wie die Clementinen die Nothwendigkeit einer äußern Repräſentation der ganzen Kirche in einem Oberbiſchof (*ἐπίσκοπος ἐπισκόπων*) geltend machen, und den Jacobus «als den Biſchof von Jeruſalem, dem Mittelpunkt der ganzen Chriſtengemeinſchaft» als ſolchen angeben, ſo liegt die Vermuthung ſehr nahe, daß die Oberherrſchaft im

*) Wir haben oben S. 327. hinſichtlich der Recognitionen bemerkt, daß das Intereſſe des Verfaſſers, den römiſchen Clemens als Vertreter ſeiner Richtung erſcheinen zu laſſen, am natürlichſten, obwohl keineswegs mit Beſtimmtheit auf die Abfaſſung zu Rom hinweiſe. Es leuchtet leicht ein, daß die Abfaſſung unter des Clemens Namen weit entſchiedener für die Entſtehung der Clementinen als für die der Recognitionen in Rom ſpricht. Denn, da die letzteren eine Ueberarbeitung der erſteren ſind, ſo war bei ihrem Verfaſſer keineswegs das volle, ungetheilte Intereſſe, den Clemens auf ſeine Seite zu ziehen, erforderlich, welches beim Verfaſſer der Clementinen durch die Abfaſſung unter Clemens Namen vorausgeſetzt werden muß.

mehr nur bei denen Statt, welche durch den Geiſt der Unordnung in einen ſchwärmeriſchen Wahnſinn verſetzt, um die Altäre herumtaumeln und im Opferrauch ſich berauſchen», ſo können wir uns ſchwerlich der Annahme erwehren, daß der Verfaſſer auch auf die Montaniſten Rückſicht genommen, die er ſchon deshalb, weil er unter dem Namen des Clemens ſchrieb, nicht beſtimmter bezeichnen durfte.

Was die Zeit der Abfaſſung anlangt, ſo ſchwanken die Beſtimmungen der Gelehrten in dem Umkreiſe von zwei Jahrhunderten hin und her. Während Credner (Beitr. I. S. 281 ff.) u. a.[22]) ſie ſchon im Anfang des 2ten Jahrhunderts entſtanden ſein laſſen, behauptet Lenz[23]), daß ſie erſt dem 4ten Jahrhundert angehören. Die Mehrzahl entſcheidet ſich für die Entſtehung im 2ten Jahrhundert[24]); Andere eignen ſie dem Anfang des 3ten zu[25]), nicht Wenige endlich laſſen unbeſtimmt, ob ſie am Ende des 2ten oder im Anfang des 3ten entſtanden ſind[26]). Ein beſtimmtes Datum, die Zeit zu ermitteln, gibt uns zunächſt die Abfaſſungszeit der Recognitionen — einer Ueberarbeitung der Clementinen — zwiſchen den Jahren 212 bis 230 (vergl. S. 326 f.) an die Hand. Da wohl ſchwerlich anzunehmen iſt, daß gleich nach der Abfaſſung eine Ueberarbeitung durch eine fremde Hand erfolgt ſein ſollte, da dieſe vielmehr eine längere Verbreitung der Grundſchrift vorausſetzt, ſo ſind wir ins 2te Jahrhundert zurückgewieſen und zwar, da die Clementinen auf Marcion Rückſicht nehmen, auf den Zeitraum von der Mitte deſſelben an. Wir müßten demnach bei dieſer allgemeinen Beſtimmung ſtehen bleiben, wenn nicht der Um-

---

22) Bretſchneider, Pietismus S. 362., Kern, Tüb. Zeitſchrift 1835. II. S. 112., Rothe, die Anfänge u. ſ. w. S. 541.

23) Dogmengeſchichte I. S. 58.

24) Dem 2ten Jahrhundert weiſen die Clementinen zu Clericus, Beauſobre, Flügge, Münſcher, Hoffmann, Döllinger, Hilgers, um die Mitte dieſes Jahrhunderts ſetzt ſie Haſe, gegen Ende deſſelben Schröckh, Cölln, Gieſeler in der 3ten Ausgabe der Kirchengeſchichte, Schenkel, Gfrörer, Lücke, Evangel. Johannis I. 3te Ausg. S. 225.

25) So Millius (vergl. Litt. Anm. 4.), Mosheim, Gallandi und Gieſeler in der 2ten Ausg. ſeiner Kirchengeſchichte.

26) Neander, gnoſt. Syſteme S. 370., Krabbe, Baur, Chriſtuspartei S. 23., Ritter, Paniel, Dähne.

ſtand, daß ſich der Verfaſſer ungeachtet ſeiner Bekämpfung des Gnoſticismus doch dem Einfluß deſſelben nicht entziehen konnte, wahrſcheinlich machte, daß er in einer Zeit geſchrieben, in welche die Blüthe des Gnoſticismus und die gewaltigſte Erregung durch ihn fällt, alſo bald nach der Mitte des 2ten Jahrhunderts. Auch dürfte wohl die Abſicht, den gnoſt. Ebionitismus mit der Kirche ſo viel als möglich auszugleichen, mehr dafür ſprechen, daß er bald nach der Mitte, als daß er gegen Ende des 2ten Jahrhunderts geſchrieben haben ſollte.

Hinſichtlich des Orts der Abfaſſung unterſchreibe ich die Worte Baur's (Chriſtuspartei S. 199.): «Eine Schrift, wie die Clementinen ihrem ganzen Inhalt und Charakter nach ſind, kann wohl nur in der Mitte der römiſchen Gemeinde an's Licht getreten ſein». Hierfür ſpricht nicht nur die große Vertrautheit des Verfaſſers mit allen religiöſen Erſcheinungen ſeiner Zeit, die er wohl an keinem Ort ſo ſehr Gelegenheit hatte, aus eigner Anſchauung kennen zu lernen als in Rom, nicht nur der Umſtand, daß ſich die Nachricht vom römiſchen Episkopat des Petrus, die doch wahrſcheinlich aus der römiſchen Gemeinde entſtanden iſt, zuerſt in den Clementinen findet (vgl. S. 117.), wie ebenfalls wohl die Bekämpfung des Marcion, ſondern vornämlich das Intereſſe, den römiſchen Clemens auf ſeine Seite zu ziehn *). Ja wenn wir beachten, wie die Clementinen die Nothwendigkeit einer äußern Repräſentation der ganzen Kirche in einem Oberbiſchof (*ἐπίσκοπος ἐπισκόπων*) geltend machen, und den Jacobus «als den Biſchof von Jeruſalem, dem Mittelpunkt der ganzen Chriſtengemeinſchaft» als ſolchen angeben, ſo liegt die Vermuthung ſehr nahe, daß die Oberherrſchaft im

---

*) Wir haben oben S. 327. hinſichtlich der Recognitionen bemerkt, daß das Intereſſe des Verfaſſers, den römiſchen Clemens als Vertreter ſeiner Richtung erſcheinen zu laſſen, am natürlichſten, obwohl keineswegs mit Beſtimmtheit auf die Abfaſſung zu Rom hinweiſe. Es leuchtet leicht ein, daß die Abfaſſung unter des Clemens Namen weit entſchiedener für die Entſtehung der Clementinen als für die der Recognitionen in Rom ſpricht. Denn, da die letzteren eine Ueberarbeitung der erſteren ſind, ſo war bei ihrem Verfaſſer keineswegs das volle, ungetheilte Intereſſe, den Clemens auf ſeine Seite zu ziehen, erforderlich, welches beim Verfaſſer der Clementinen durch die Abfaſſung unter Clemens Namen vorausgeſetzt werden muß.

Sinn des Verfaſſers nach der Zerſtörung Jeruſalems auf Rom, zu deſſen erſtem Biſchof er den eigentlichen Heidenapoſtel, den ausgezeichnetſten Apoſtel nach dem Jacobus (vergl. S. 87. u. 212.), den Petrus macht, übergegangen ſein ſollte. So deuten zuerſt die Clementinen die Idee an, welche einige Decennien ſpäter Victor in den Paſchaſtreitigkeiten zuerſt thatſächlich geltend machen wollte. — Daß dies ebenfalls ein nicht unbedeutendes Zeugniß für die römiſche Abfaſſung unſerer Schrift ablegt, leuchtet ein [27]).

Gegen den römiſchen Urſprung der Schrift kann ihr Ebionitismus nicht wohl geltend gemacht werden, ſchon weil an ſich nichts wahrſcheinlicher iſt, als daß es in der Welthauptſtadt, in welcher die verſchiedenſten Religionen eine Stätte fanden, auch nicht an Anhängern der verſchiedenſten chriſtlichen Secten gefehlt haben wird. Dazu kommt das ausdrückliche Zeugniß des Epiphanius, daß es auch in Rom Ebioniten gegeben habe (vergl. S. 480.) Und wenn wir ſchon nach dem oben Bemerkten nicht berechtigt ſind, daſſelbe in Zweifel zu ziehen, ſo dürfen wir dies um ſo weniger, als ſich aus geſchichtlichen Daten unzweifelhaft das Vorhandenſein einer judaiſtiſchen Richtung von Anfang an neben dem vorherrſchenden pauliniſchen Chriſtenthum nachweiſen läßt.

Der erſte Saame des Chriſtenthums war aller Wahrſcheinlichkeit nach von Judenchriſten nach Rom gebracht worden [28]),

---

27) Darüber, daß die Clementinen in Rom verfaßt ſind, herrſcht faſt nur Eine Stimme unter denen, welche den Ort der Entſtehung genauer zu beſtimmen verſucht haben. Mosheim's Annahme, daß ſie zu Alexandria abgefaßt ſind, hängt mit ſeiner irrigen Anſicht über die Richtung der Clementinen zuſammen. Semler (Dogmengeſchichte II. S. 15.) gibt Aegypten, Tzſchirner (der Fall des Heidenthums S. 378 ff.) Aſien an, beide begründen ihre Anſicht aber nicht weiter. Was Windiſchmann (vindiciae Petrinae, Ratisbonae 1836. p. 76.) gegen den römiſchen Urſprung geltend macht: Romani vel ob omissam romanam Petri praedicationem librum rejecissent, iſt unrichtig, da die Clementinen den Petrus ja — und zwar zuerſt — zum erſten Biſchof von Rom machen. Vergl. S. 87.

28) Ein ausführlicheres Eingehn auf die römiſche Gemeinde von der Zeit ihrer Entſtehung an bis gegen das Ende des 2ten Jahrhunderts, was in meiner anfänglichen Abſicht lag, erlaubt die Zeit und der Raum

den erſten Eingang fand das Chriſtenthum dort wie überall unter Juden und jüdiſchen Proſelyten, und ſo war die erſte Geſtaltung deſſelben eine judenchriſtliche. Allein ſehr bald veränderte ſich dieſe in Folge des Einfluſſes, den Paulus mittelbar gewann. Juden und Judenchriſten waren unter Claudius aus Rom vertrieben worden, und, wie das 16te Capitel des Römerbriefs zeigt, Paulus hatte Gelegenheit gehabt, Viele der Letztern perſönlich kennen zu lernen [29]), und auf ihre Richtung einen entſcheidenden Einfluß auszuüben. Als dieſe nun nach Rom zurückkehrten, ſo konnte es nicht ausbleiben, daß ſie ein nach pauliniſchen Grundſätzen geläutertes Chriſtenthum in weitern Kreiſen verbreiteten und ſich vorzugsweiſe auch an die Heiden wandten. So beſtand ſchon zur Zeit der Abfaſſung des Römerbriefs der Hauptſtamm der römiſchen Gemeinde aus frühern Heiden [30]), wenn ſich gleich daneben Judenchriſten in kleinerer Anzahl befanden [31]) und auch in ſpäterer Zeit fortbeſtanden, wie die in Rom verfaßten Briefe an die Philipper und der zweite Timotheusbrief bezeugen (vgl. S. 394.), obwohl die dortige Wirkſamkeit des Heidenapoſtels dem pauliniſchen Chriſtenthum vollends jenes ganz entſchiedene Uebergewicht ſicherte, welches es nach vielen unzweideutigen Daten [32]) von dieſer Zeit an behauptete. Deſſen ungeachtet erhielt ſich die judaiſirende [33]) Richtung fortwährend, ſie tritt gemäßigt im Hirten des Hermas (vergl. S. 422 ff.) auf, ihr Einfluß offenbart ſich im Artemonitismus, ganz beſonders tritt ſie aber im Ebionitismus hervor, der, wie wir geſehen, nach des Epiphanius Zeugniß auch in Rom Anhänger fand.

Unzweifelhaft war der Verfaſſer der Clementinen einer der bedeutendſten Männer der gnoſt. Ebioniten und kann in dieſer Hinſicht dem Symmachus, dem hauptſächlichſten Ver-

---

nicht. Eben deshalb habe ich hier auch auf die Anſichten Baur's keine Rückſicht nehmen können.

29) Wie er z. B. mit Aquila zu Corinth zuſammenkam.

30) Vergl. Neander's apoſtol. Zeitalter S. 384 ff.

31) Wie aus dem Römerbriefe ſelbſt zur Genüge hervorgeht, unter Anderm aus c. XI, 13.

32) Wie Neander a. a. O. unzweifelhaft erwieſen hat.

33) Vergl. das S. 372. Anm. Bemerkte.

treter der andern ebionitiſchen Partei (vergl. S. 476 ff.), an die Seite geſtellt werden. Wie die Bedeutung des Symmachus unter Anderm daraus hervorgeht, daß die Partei der Ebioniten, welche er vertrat, nach ihm benannt wurde, ſo bezeugt die Bedeutung unſers Verfaſſers nicht allein ſeine in ſo hohem Grade ausgezeichnete Schrift ſelbſt, ſondern auch der Umſtand, daß dieſe ungeachtet mancher Milderungen des gnoſtiſch ebionitiſchen Lehrbegriffs und mancher ſonſtigen Eigenthümlichkeiten bei ſeiner Partei in hohem Anſehn ſtand [34]).

---

34) Vergl. §. 8. Anm. 21.

Anhang.

Die Stelle des Juſtinus Martyr im dialogus cum Tryphone Judaeo nach der Ausgabe Francofurti ad Viatrum 1686. p. 265 seqq. über die Ebioniten.

Juſtin beantwortet hier die Frage des Tryphon, ob Einer, der im Chriſtenthum noch das Geſetz beobachte, ſelig werden könne, indem er zunächſt zwiſchen Juden- und Heidenchriſten, ſodann unter den erſtern wieder eine doppelte Art unterſcheidet, die Einen, welche nur für ſich am Geſetz feſthalten wollten. — *Ὡς μὲν ἐμοὶ δοκεῖ, ὦ Τρύφων, λέγω, ὅτι σωθήσεται ὁ τοιοῦτος, ἐὰν μὴ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, λέγω δὴ τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν διὰ τοῦ χριστοῦ ἀπὸ τῆς πλάνης περιτμηθέντας ἐκ παντὸς πείθειν ἀγωνίζηται, ταὐτὰ αὐτῷ φυλάσσειν, λέγων οὐ σωθήσεσθαι αὐτοὺς, ἐὰν μὴ ταῦτα φυλάξωσιν.* Dieſe Schilderung führt er im Folgenden weiter aus. *Ἐὰν αὐτοὶ διὰ τὸ ἀσθενὲς τῆς γνώμης καὶ τὰ ὅσα δύνανται νῦν ἐκ τῶν Μωσέως, — — — μετὰ τοῦ ἐπὶ τοῦτον τὸν χριστὸν ἐλπίζειν — — φυλάσσειν βούλωνται καὶ αἱρῶνται συζῆν τοῖς χριστιανοῖς κ. τ. λ.* — Die Anderen, welche dem Geſetz abſolute Verbindlichkeit beilegten. *Ἐὰν δὲ οἱ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ὑμετέρου πιστεύειν λέγοντες ἐπὶ τοῦτον τὸν χριστὸν — — — ἐκ παντὸς κατὰ τὸν διὰ Μωσέως διαταχθέντα νόμον ἀναγκάζωσι ζῆν τοὺς ἐξ ἐθνῶν πιστεύοντας ἐπὶ τοῦτον τὸν χριστὸν, ἢ μὴ κοινωνεῖν αὐτοῖς τῆς τοιαύτης συνδιαγωγῆς αἱρῶνται, ὁμοίως καὶ τούτους οὐκ ἀποδέχομαι* [1]). Jetzt kommt Juſtin auf die Heidenchri-

---

1) Die Worte *τούτους οὐκ ἀποδέχομαι* ſind, ſo viel ich weiß, immer ſo verſtanden worden: «Dieſen ſtimme ich nicht bei, ihre Anſicht billige ich nicht». Das *ὁμοίως* bezieht man dann auf jene erſtere Art von Judenchriſten, die nur für ſich am Geſetz feſthalten wollten, und überſetzt: «Auch dieſen ſtimme ich eben ſo wie jenen Erſteren nicht bei». Auf dieſer Faſſung beruht die Annahme des milden Urtheils von Juſtin über die Ebioniten. Aber der Zuſammenhang iſt entſchieden gegen dieſe Erklärung. Da Juſtin vorhergeſagt hat: «wenn Einer für ſich das Geſetz beobachtet, ohne ein Gleiches von den Heidenchriſten zu fordern, ſo iſt ein ſolcher zwar als ſchwacher, aber doch als chriſtlicher Mitbruder zu betrachten, und ich glaube — obwohl Viele auch mit ſolchen in gar keiner Gemeinſchaft ſtehen wollen — daß er der Seligkeit theilhaftig werden kann», und darauf fortfährt: «wenn ein ſolcher aber» (man

ſten, die ſich zur Uebernahme des Geſetzes verſtanden hatten[2]), und zwar unterſcheidet er auch bei dieſen eine doppelte Art. Die Einen hielten dabei den Glauben an Chriſtum feſt, *τοὺς δὲ πειθομένους αὐτοῖς ἐπὶ τὴν ἔννομον πολιτείαν μετὰ τοῦ φυλάσσειν τὴν εἰς τὸν χριστὸν τοῦ θεοῦ ὁμολογίαν καὶ σωθήσεσθαι ἴσως ὑπολαμβάνω*, die Anderen gaben damit das eigentlich Chriſtliche ganz auf, *τοὺς δὲ ὁμολογήσαντας καὶ ἐπιγνόντας, τοῦτον εἶναι τὸν χριστὸν καὶ ἥτινιοῦν αἰτίᾳ μεταβάντας ἐπὶ τὴν ἔννομον πολιτείαν, ἀρνησαμένους, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστὸς καὶ πρὶν τελευτῆς μὴ μεταγνόντας οὐδ᾽ ὅλως σωθήσεσθαι ἀποφαίνομαι.* Wie dieſe beiden Arten von Heidenchriſten jenen obigen zwei Claſſen der Judenchriſten entſprechen, ſo haben wir unter der erſtern Art der hier geſchilderten Heidenchriſten wohl an ſolche zu denken, die ſich ſelbſt zur Annahme des Geſetzes hatten verleiten laſſen — ſei es aus Nachgiebigkeit gegen ſtrengere Judenchriſten, ſei es, weil ſie dadurch einen beſondern Vorzug zu haben glaubten —, ohne deshalb auf die abſolute Gültigkeit deſſelben zu beſtehn, und zu verkennen, daß Chriſtus der Grund alles Heils iſt (*μετὰ τοῦ φυλάσσειν τὴν εἰς τὸν χριστὸν — — — ὁμολογίαν*), bei der zweiten Art dagegen an ſolche, welche nicht allein ſelbſt das Geſetz angenommen hatten, ſondern auch von allen übrigen Heidenchriſten daſſelbe forderten. Eine ſolche Werthlegung auf das Geſetz gilt dem Juſtin mit Recht gradezu als Verläugnung Chriſti, *ἀρνησαμένους, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός*[3]).

---

beachte wohl die Steigerung in *δέ*) «auch den Heidenchriſten das Geſetz aufdringen, oder mit ihnen in keiner Gemeinſchaft ſtehen will», ſo kann er unmöglich über die Letzteren ein gleich mildes Urtheil, wie über die Erſtern fällen, was er nach dieſer Faſſung thun würde. So wird eine andere Erklärung der fraglichen Worte nothwendig. Da Juſtin hier von ſolchen ſpricht, welche die Heidenchriſten entweder zur Beobachtung des Geſetzes zwingen, oder mit ihnen keine Gemeinſchaft haben wollen, ſo ſind die Worte *ὁμοίως καὶ τούτους οὐκ ἀποδέχομαι* ſo zu faſſen: «dieſe nehme ich nicht an, d. h. erkenne ſie nicht als chriſtliche Brüder an, ebenſo wie ſie uns, die wir das Geſetz nicht beobachten, als ſolche nicht anerkennen wollen». Das *ὁμοίως* geht ſomit auf die Nichtanerkennung der Heidenchriſten von Seiten der ſtrengern Judenchriſten, und das *καί* (*ὁμοίως καὶ τούτους*) iſt nicht, wie bei der erſten Erklärung mit *τούτους*, ſondern eng mit *ὁμοίως* zu verbinden, wie das *καί* häufig bei Vergleichungspartikeln — wenn man ſo will, überflüſſig — ſteht, worüber unter andern Winer in der vierten Ausgabe ſeiner neuteſtamentlichen Grammatik S. 547. nachzuleſen iſt.

2) Da Juſtin vorher von ſolchen Judenchriſten geſprochen hat, welche den Heidenchriſten das Geſetz aufdringen wollten, ſo kann er unter denen, welche ihnen folgen (*τοὺς δὲ πειθομένους αὐτοῖς κ. τ. λ.*) nur Heidenchriſten verſtehen. Vergl. Neander's Kirchengeſchichte 2te Auflage I. 2. S. 626.

3) Es fragt ſich, ob hier von einem totalen Abfall vom Chriſten-

Ueber die chriſtologiſchen Vorſtellungen der ſtrengern judaiſirenden Chriſten[4]), d. h. der Ebioniten bemerkt Juſtin etwas

---

thum zum Judenthum oder von einer ſolchen ſtreng jüdiſchen Lebensweiſe im Chriſtenthum die Rede iſt, welche bei Heidenchriſten nicht beſſer als Abfall vom Chriſtenthum war. Nehmen wir das Erſtere an, ſo iſt wieder fraglich, ob an Heiden- oder Judenchriſten zu denken iſt. Neander verſteht die Stelle von den Letztern a. a. O. S. 593. Allein abgeſehen davon, daß der Zuſammenhang dagegen iſt — zuerſt hatte Juſtin von den beiden Arten der Judenchriſten geſprochen, dann kommt er mit den Worten τοὺς δὲ πειθομένους κ. τ. λ. auf die Heidenchriſten —, nöthigt der Ausdruck μεταβάντες ἐπὶ τὴν ἔννομον πολιτείαν an ſolche zu denken, die vorhin der geſetzlichen Lebensweiſe nicht zugethan geweſen waren. Nun aber hatten die Judenchriſten, welche zuletzt ganz wieder vom Chriſtenthum abfielen und in's Judenthum zurückſanken, ſicher nie die geſetzliche Lebensweiſe verlaſſen. Wollen wir nun auch die Möglichkeit zugeben, daß Judenchriſten ſich eine Zeitlang ganz dem Geſetz entſchlagen haben ſollten, und daß die frühere Denkweiſe ſpäter eine ſolche Reaction ausüben konnte, daß ſie ganz wieder ins Judenthum zurückſanken, ſo wäre der Ausdruck doch immer inſofern unpaſſend, als Juſtin dann nicht von einem Uebergehen, ſondern von einem Zurückſinken in's Judenthum geſprochen haben müßte. Somit müſſen wir jedenfalls an Heidenchriſten denken. Eben deshalb aber können wir ſchwerlich an einen gänzlichen Abfall vom Chriſtenthum zum Judenthum denken. Wie ſelten mag dies bei Heidenchriſten vorgekommen ſein! Zudem iſt der ganze Zuſammenhang, die fortwährende Steigerung, die in der ganzen Stelle enthalten iſt, dieſer Annahme entgegen. Zuerſt ſpricht Juſtin von Judenchriſten, die noch am Geſetz hielten, dann von Heidenchriſten, die ein Gleiches thaten, dann im Folgenden von ungläubigen Juden, und auch hier findet ſich die Steigerung, daß zuerſt im Allgemeinen von dieſen, dann aber von ſolchen, die das Chriſtenthum verfluchten, geſprochen wird. — Offenbar würde dieſe Steigerung wegfallen, wenn er vorher von ſolchen geſprochen hätte, die vom Chriſtenthum ganz in's Judenthum fielen, da es mit dieſen weit ſchlimmer geſtanden hätte, als mit den ungläubigen Juden.

So, glaube ich, müſſen wir unſere Stelle nicht von einem totalen Abfall vom Chriſtenthum, ſondern von einer ſolchen Annahme der geſetzlichen Lebensweiſe verſtehen, die Juſtin bei Heidenchriſten als Abfall von Chriſto betrachten konnte. Nur der Ausdruck ἀρνησαμένους ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός könnte hiergegen ſprechen. Man könnte nämlich ſagen, dieſer drücke nicht im Allgemeinen den Abfall von Chriſto aus, ſondern beſtimmt einen Abfall zum ungläubigen Judenthum, in welchem zwar ein Meſſias erwartet, aber geläugnet wurde, daß dieſer (ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός) Jeſus von Nazareth der Meſſias ſei. Dagegen iſt aber zu erinnern, daß die Formel: annehmen, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός, dem Juſtin ganz allgemeine Bezeichnung für die Annahme des Chriſtenthums war, obwohl ſie eigentlich nur auf Juden paßt, die zum Chriſtenthum übertraten. So ſagt er in der oben angeführten Stelle τοὺς ἐξ ἐθνῶν πιστεύοντας ἐπὶ τοῦτον τὸν χριστὸν und an unſerer Stelle ſelbſt, wo von Judenchriſten auf keinen Fall die Rede ſein kann, τοὺς δὲ ὁμολογήσαντας καὶ ἐπιγνόντας, τοῦτον εἶναι τὸν χριστόν. So konnte er den Ausdruck «läugnen, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός» ganz allgemein zur Bezeichnung des Abfalls von Chriſto und nicht bloß von einem Abfall in's Judenthum gebrauchen.

4) Die Annahme, daß die in den folgenden Worten Geſchilderten mit denen, welche die abſolute Verbindlichkeit des Geſetzes behaupteten,

weiterhin: *Καὶ γὰρ εἰσί τινες, ὦ φίλον, ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου (ὑμετέρου) γένους ὁμολογοῦντες αὐτὸν χριστὸν εἶναι, ἄνθρωπον δὲ ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἀποφαινόμενοι, οἷς οὐ συντίθεμαι, οὐδ' ἂν πλεῖστοι ταὐτά μοι δοξάσαντες εἴποιεν.* Die bezeichnete chriſtologiſche Anſicht führt Tryphon näher ſo aus — — — *Καὶ ὁ Τρύφων, ἐμοὶ μὲν δοκοῦσιν, εἶπεν, οἱ λέγοντες ἄνθρωπον γεγονέναι αὐτὸν καὶ κατ' ἐκλογὴν κεχρίσθαι καὶ χριστὸν γεγονέναι, πιθανώτερον ὑμῶν λέγειν τῶν ταῦτα, ἅπερ φῂς, λεγόντων. Καὶ γὰρ πάντες ἡμεῖς τὸν χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπον προσδοκῶμεν γενήσεσθαι, καὶ τὸν Ἠλίαν χρίσαι αὐτὸν ἐλθόντα.*

---

identiſch ſind, beruht einmal darauf, daß beide Behauptungen das Eigenthümliche des vulg. Ebionitismus ausmachen. Sodann aber gibt Juſtin dies ſelbſt nicht undeutlich zu verſtehn, indem er einerſeits bemerklich macht, daß die Annahme der abſoluten Nothwendigkeit des Geſetzes auf den Glauben an Chriſtum trübend zurückwirken müſſe (mit den Worten *πιστεύειν λέγοντες* vergl. §. 7. Anm. 23.), anderſeits aber ſagt, daß ſeine Anſicht von der Perſon Chriſti grade den Juden unglaublich erſcheine, *οἶδ', ὅτι παράδοξος ὁ λόγος δοκεῖ εἶναι καὶ μάλιστα τοῖς ἀπὸ τοῦ γένους ὑμῶν.*

Regiſter.

A

Aaron. Seine Stellung in den Clementinen S. 156. 515. Anm. 29., im gnoſt. Ebionitismus S. 498 ff. 515 f.

Abendmahl in den Clement. S. 229., in den Recognitionen S. 315., nach dem gnoſt. Ebionitismus S. 501. 520 f.

Abraham nach den Clement. S. 194 f. 199., in den Recogn. S. 307 f., im gnoſt. Ebionitismus S. 498 ff. 515 f.

Acta Pauli et Theclae S. 431—33.

Adam in den Clement. S. 175 ff. 194 f. 199., nach den Recogn. S. 304 ff. 313 f. 319 f., im jüdiſchen Alexandrinismus S. 355 f., im gnoſt. Ebionitismus S. 498 ff. 515 ff.

Aelia Capitolina S. 406 f. 467.

Agobard von Lyon über Symmachus S. 480. Anm. 53.

Alexander von Alexandrien. Urtheil über Ebioniten S. 444. Nimmt einen Ebion an S. 467.

Alexandria. Ob dort die Recognitionen verfaßt ſind S. 327., ob die Clementinen S. 550. Anm. 27.

Alexandriniſche Religionsphiloſophie. Ob die Clement. ein Product derſelben S. 26. 36. 348—357. Ob die Recogn. S. 329.

Allegorie. Allegor. Deutung des Heidenthums in den Clementinen bekämpft S. 101. 137. Allegor. Auslegung des alt. Teſt. im jüdiſchen Alexandrinismus S. 197. Anm. 5. S. 353. Anm. 11., bei den Eſſenern S. 530., in den Clement. verworfen S. 4 f. 197. 353. Anm. 11.

Allwiſſenheit Gottes in den Clement. S. 151 f. — Nothwendiges Merkmal des wahren Propheten in den Clement. S. 188., ebenſo im gnoſt. Ebionitismus S. 516. Anm. 31.

Ambroſiaſter über die Ebioniten S. 475. Anm. 42. S. 477. Anm. 49. S. 489 ff.

Anagnoſeis, Anagnorismos S. 273 f. 284 f.

Anakletus, in welcher Reihenfolge Biſchof von Rom S. 121 ff.

Anaſtaſius von Sinai S. 338 ff.

Annubion. Seine Stellung in den Clementinen S. 101. vgl. S. 56 ff.

Anthropianer, eine Benennung der Ebioniten S. 475 f.

Anthropolatren, Name der Ebioniten S. 476.

Anthropomorphismus der Clement. S. 146 ff., nicht dem gnoſt. Ebionitismus überhaupt gemeinſam S. 521 f.

Anthropopathismus in den Clement. bekämpft S. 148 f. 541.

Antiochia. Die Nachricht von der erſten Gründung einer dortigen Chriſtengemeinde durch Petrus und ſeinem antiocheniſchen Episkopat aus den Clement. in die ſpätere Tradition übergegangen S. 115 ff. — Verkündigung des Chriſtenthums daſelbſt S. 387., Streitigkeiten zwiſchen Juden- und Heidenchriſten S. 388.

Apion. Stellung in den Clementinen S. 101. — Was wir ſonſt über ihn und ſeine Schriften wiſſen S. 111 ff. Stellung in den Recogn. S. 317 f.

Apologien. Die Clement. eine apolog. Schrift S. 2.

Apoſtel. Anſicht der Clement. S. 212., der Recogn. S. 311., der vulg. Ebioniten S. 491 f., der gnoſt. S. 502 f.

Apoſtelgeſchichte. Ihre Glaubwürdigkeit S. 384 f. Anm. 17., verworfen von den gnoſt. Ebioniten S. 502 f.

Apoſtelconvent S. 388 f.

Aquila aus Pontus, ein Jude S. 476.

Arianismus. Ob die Clement. von Arianern interpolirt S. 50., ob die Recogn. S. 329. Verhältniß des eigenthümlichen Monarchianismus d. Recogn. zum Arianismus S. 330 ff.

Ariſto von Pella S. 405. 487. Anm. 21.

Ariſtokratismus der Clement. S. 212 ff.

Arnold S. 291. 473.

Artemonitismus. Verhältniß des monarchianiſchen Syſtems der Recogn. zum Artemonitismus S. 330 ff. — Ob die Clementinen ein Product des Artemonitismus S. 357—62. Die Behauptung der Artemoniten, daß ihre Lehre die von Anfang an herrſchende geweſen ſei S. 357. 434 f.

Asketiſche Richtung der Clement. S.

238 ff., des Hermä Paſtor S. 426. Anm. 23., der acta Pauli et Theclae S. 433., der Recognitionen S. 310. Anm. 15., des gnoſt. Ebionitismus S. 501. 519 f., des Eſſenismus S. 527. Anm. 8.

Athanaſianiſche Synopſis S. 102. 127. 343. 345.

Athenodorus. Stellung in den Clement. S. 101. vgl. S. 56 ff.

Auferſtehung nach den Clement. S. 251., den Recogn. S. 315.

Auguſtin, über den römiſchen Episkopat des Petrus S. 117., über die Succeſſion der erſten röm. Biſchöfe S. 124. — Unterſcheidet die Nazaräer von den Ebioniten S. 448. Anm. 10. S. 451. Anm. 21., über die Nazaräer S. 452 ff. 457. Anm. 39., über Ebioniten S. 464. Anm. 12., S. 467. 477. Anm. 49., S. 486. Anm. 19., S. 488. Anm. 22.

B

Bardeſanes S. 269. 318.

Barkochba S. 404.

Barnabas. Sein Brief 414 ff., Polemik gegen Judaiſten S. 436 ff. 483. Anm. 9. 12. S. 487. Anm. 21.

Baſilius von Cäſarea S. 345.

Baumgarten-Cruſius S. 35. 153. 174. 192. 294. 329. 495. 526. 541.

Baur S. 3. 7. 9. 41 ff. 121. 139 ff. 142. 148. 161. 171. 175. 190. 201. 218. 223. 246. 285. 368. 370. 382. 412. 421. 423. 427. 428. 430. 434. 472. 497. 525. 528. 533. 540. 548.

Berenice. Name der von Chriſto geheilten Tochter des kananäiſchen Weibes aus den Clementinen in die ſpätere Tradition übergegangen S. 127.

Beröa in Syrien. Aufenthaltsort der Nazaräer S. 451.

Beſchneidung nach den Clement. S. 225 f. S. 533 f., nach den vulg. Ebioniten S. 489., nach den gnoſt. S. 519. 548. Anm. 22.

Bild Gottes im Menſchen nach den Clement. S. 170 f.

Biſchof in den Clement. S. 248. 538.

Bleek S. 257. 382. 395 ff.

Böſe. Theorie der Clement. über die Entſtehung deſſelben, ihre Betrachtungsweiſe des Böſen S. 157 ff. 231 ff. Wie ſich die Clement. hierin zum Gnoſticismus ſtellen S. 543.

Bretſchneider S. 32. 228. 295. 313. 326. 548.

C

Carpocrates S. 464. Anm. 12.

Cäſarius von Nazianz, wichtig für die Kritik der Rufiniſchen Ueberſetzung der Recogn. S. 269. Anm. 10.

Cedren S. 338 ff.

Cerinth S. 464. 466. 539.

Chiliasmus. Die Nazaräer keine Chiliaſten S. 457., Chiliasm. der vulg. Ebioniten S. 483. 487.; der gnoſt. Ebionitismus S. 519., wie die Clement. S. 251. Gegner deſſelben.

Chobah. Aufenthaltsort der Nazaräer S. 451., der Ebioniten S. 480.

Chriſtenthum, identiſch mit dem ächten Judenthum nach den Clement. S. 215 ff., im gnoſt. Ebionitismus S. 500. 514 f. — Anſicht der vulg. Ebioniten über daſſelbe S. 482. Die dem vulg. u. gnoſt. Ebionitismus gemeinſame Betrachtung des Chriſtenthums S. 523 f. — Anſicht des κήρυγμα Πέτρου S. 260., der Recogn. S. 303 ff. 322., des Jacobus S. 376., Unterſchied ſeiner Anſicht von der ebionitiſchen S. 377. Anm. 6. — Anſicht des Briefs Barnabä S. 436 f., der ignat. Briefe 439 ff. — Weſentlicher Inhalt des Chriſtenthums nach den Clement. S. 217.

Chriſtus. Chriſtologie der Clementinen S. 138 ff. 199—210., Werk Chriſti S. 210 ff. Ob dieſelbe auf dem Boden des jüd. Alexandrinismus erwachſen ſein kann S. 355 ff., in wie fern verſchieden von der artemonitiſchen S. 358. — Chriſtologie des κήρυγμα Πέτρου S. 257 ff., der Recogn. S. 307 ff. 330 ff., der orthodoxen Recenſion der Clementinen S. 344., des röm. Clemens S. 411 ff., des Barnabas S. 415 f., des Polycarp S. 419 f., des Hermas S. 422 ff., der Nazaräer S. 453 ff., des Ebionitismus im Allgemeinen S. 523 ff., Unterſchied des vulg. und gnoſt. Ebionitismus in der Chriſtologie S. 524 f., Chriſtologie des vulg. Ebionitismus S. 483 ff., des gnoſt. S. 498 ff. 515 ff., Anſicht über ſeine Entſtehung im letztern S. 517., Abweichungen der Clement. vom gnoſt. Ebionitismus in der Chriſtologie S. 522.

Chronikon Paſchale, über die Clement. S. 102. 343. 345., über Ariſto von Pella S. 405. Anm. 78a. Urtheil über Ebioniten S. 445., Zeit ihrer Entſtehung S. 463 f. Deutung des Ebionitennamens S. 472. Anm. 31. Außerdem S. 116.

Chryſoſtomus S. 115. 128.
Clemens von Alexandrien, über Apion S. 112 ff., über das *κήρυγμα Πέτρου* S. 256. 258 ff., über Matthäus S. 429., ſeine Erklärung der Stelle 1. Cor. 11., 9. S. 430., über die Zeit der Entſtehung der Häreſien S. 463. 466., ſeine *Περατικοί* S. 476. Anm. 44.
Clemens von Rom. Ob von Geburt Jude oder Heide S. 118. 414. Anm. 7. In welcher Reihenfolge Biſchof von Rom S. 121 ff. 409 ff. Anm. 1. Die Nachrichten der Clement. über ſeine Lebensverhältniſſe S. 51 ff. 62 ff. In wie weit geſchichtlich begründet S. 109. Vieles von dem, was ſie fingiren, in die ſpätere Tradition übergegangen S. 118 ff. Spätere Dichtungen über ſeinen Märtyrertod S. 336 f. Unter ſeinem Namen die Clement. verfaßt, ob er als deren Verfaſſer gelten ſollte S. 76 ff. Weshalb der Verf. der Clement. denſelben den Namen des Clemens vorgeſetzt hat S. 80 ff. 536 f. Seine Stellung in den Clement. S. 87 f. Ein pſeudoclementiniſcher Brief an Jacobus vor den Homilien, dogmatiſche Uebereinſtimmung mit denſelben S. 70 f., bildet mit den Homilien ein Ganzes S. 68 — 72. 80 ff. Derſelbe Brief mit wenigen Aenderungen auch den Recogn. vorgeſetzt S. 270 ff. 286 ff. Die *κηρύγματα Πέτρου*, auf welche ſich die Clementinen beziehn, auch unter dem Namen des Clemens verfaßt S. 82 ff. Anm. 2. — Schon im Hirten des Hermas erſcheint er als Vertreter einer judaiſirenden Richtung S. 107. — Sein Brief an die Corinther wann verfaßt S. 409 ff. Anm. 1., dogmatiſcher Charakter S. 411 ff.
Clemens (Flavius) S. 109. 119.
Clementinen, ſiehe die Inhaltsanzeige. — Die nicht dem gnoſt. Ebionitismus überhaupt gemeinſamen Anſichten der Clement. S. 521 ff. Ihre Stellung zum Gnoſticismus S. 539 ff.
Clericus S. 29. 293. 446. 548.
Cölln S. 33. 35. 68. 72. 143. 253. 256. 270. 277 f. 283. 295. 343. 357. 434. 548.
Commodian S. 164. Anm. 7.
Conſtantin der Große, ſein Edict gegen die Juden S. 403. Anm. 71 b.
Conſtitutionen (apoſtoliſche) haben Vieles aus den Clement. entlehnt S. 120. 124 ff. Ihr Urtheil über die Ebioniten S. 444., über die Zeit der Entſtehung des Ebionitismus S. 465.
Cotelerius S. 21. 49. 293.
Credner S. 5 ff. 38 f. 79. 153. 155. 174. 178. 195. 201. 204. 213. 223. 253 ff. 257. 260 f. 274. 294. 319. 329. 396. 452 f. 457. 472. 495. 515. 525 ff. 528. 530. 548.
Cypern S. 480. 509.
Cyprian S. 444. 476.
Cyrill von Jeruſalem über Simon Magus S. 125.

D

Dähne S. 13. 33. 36. 351 ff. 462. 472. 528. 548.
Dämonen in den Clement. S. 165 ff. 225. 239., der Götzendienſt ein Cultus der Dämonen S. 135., Anſicht der Recogn. S. 315 f. 322 f. 325.
David nach den Clement. S. 194. 200., nach der kirchlichen Recenſion der Clement. S. 342., im gnoſt. Ebionitismus S. 498., im vulg. Ebionitismus S. 486.
Dekapolis S. 451.
Demiurgos. Die Annahme eines Demiurgos die charakteriſtiſche Lehre des Gnoſticismus S. 539 f., von den Clement. aufs Entſchiedenſte beſtritten S. 540 f. 137 ff. 152 f., dennoch nähern ſie ſich derſelben in gewiſſer Weiſe S. 541 f.
De Wette S. 36. 223. 254. 375. 396. 472 f.
Diakonen, ihre Stellung in d. Clement. S. 249.
Διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος S. 103 f. 282 f. 346.
Διδαχὴ Πέτρου S. 253.
Disputatio contra Arium S. 120. 345.
Disputatio Petri cum Simone Mago S. 282.
Döderlein S. 30 f. 336 f. 382.
Dodwell S. 69. 70. 72. 253. 460.
Doketismus. Ob in den Element. S. 208 f., ob bei den gnoſt. Ebioniten S. 505. Anm. 14. und S. 517. Anm. 34.
Dorner S. 37. 142. 201. 369.
Dualismus der Clement. S. 153 ff. 160 ff. 223., des gnoſt. Ebionitismus S. 523 ff. vgl. 499 ff. 519 f., in wie weit in den Recogn. S. 268. 310. Anm. 15. 321., annähernd der Hirte des Hermas S. 426. Anm. 23.

E

Ebion S. 464. 467 ff.

238 ff., des Hermä Paſtor S. 426. Anm. 23., der acta Pauli et Theclae S. 433., der Recognitionen S. 310. Anm. 15., des gnoſt. Ebionitismus S. 501. 519 f., des Eſſenismus S. 527. Anm. 8.

Athanaſianiſche Synopſis S. 102. 127. 343. 345.

Athenodorus. Stellung in den Clement. S. 101. vgl. S. 56 ff.

Auferſtehung nach den Clement. S. 251., den Recogn. S. 315.

Auguſtin, über den römiſchen Epiſkopat des Petrus S. 117., über die Succeſſion der erſten röm. Biſchöfe S. 124. — Unterſcheidet die Nazaräer von den Ebioniten S. 448. Anm. 10. S. 451. Anm. 21., über die Nazaräer S. 452 ff. 457. Anm. 39., über Ebioniten S. 464. Anm. 12., S. 467. 477. Anm. 49., S. 486. Anm. 19., S. 488. Anm. 22.

B

Bardeſanes S. 269. 318.

Barkochba S. 404.

Barnabas. Sein Brief 414 ff., Polemik gegen Judaiſten S. 436 ff. 483. Anm. 9. 12. S. 487. Anm. 21.

Baſilius von Cäſarea S. 345.

Baumgarten-Cruſius S. 35. 153. 174. 192. 204. 329. 495. 526. 541.

Baur S. 3. 7. 9. 41 ff. 121. 139 ff. 142. 148. 161. 171. 175. 190. 201. 218. 223. 246. 285. 368. 370. 382. 412. 421. 423. 427. 428. 430. 434. 472. 497. 525. 528. 533. 540. 548.

Berenice. Name der von Chriſto geheilten Tochter des kananäiſchen Weibes aus den Clementinen in die ſpätere Tradition übergegangen S. 127.

Beröa in Syrien. Aufenthaltsort der Nazaräer S. 451.

Beſchneidung nach den Clement. S. 225 f. S. 533 f., nach den vulg. Ebioniten S. 489., nach den gnoſt. S. 519. 548. Anm. 22.

Bild Gottes im Menſchen nach den Clement. S. 170 f.

Biſchof in den Clement. S. 248. 538.

Bleek S. 257. 382. 395 ff.

Böſe. Theorie der Clement. über die Entſtehung deſſelben, ihre Betrachtungsweiſe des Böſen S. 157 ff. 231 ff. Wie ſich die Clement. hierin zum Gnoſticismus ſtellen S. 543.

Bretſchneider S. 32. 228. 295. 313. 326. 548.

C

Carpocrates S. 464. Anm. 12.

Cäſarius von Nazianz, wichtig für die Kritik der Rufiniſchen Ueberſetzung der Recogn. S. 269. Anm. 10.

Cedren S. 338 ff.

Cerinth S. 464. 466. 539.

Chiliasmus. Die Nazaräer keine Chiliaſten S. 457., Chiliasm. der vulg. Ebioniten S. 483. 487.; der gnoſt. Ebionitismus S. 519., wie die Clement. S. 251. Gegner deſſelben.

Chobah. Aufenthaltsort der Nazaräer S. 451., der Ebioniten S. 480.

Chriſtenthum, identiſch mit dem ächten Judenthum nach den Clement. S. 215 ff., im gnoſt. Ebionitismus S. 500. 514 f. — Anſicht der vulg. Ebioniten über daſſelbe S. 482. Die dem vulg. u. gnoſt. Ebionitismus gemeinſame Betrachtung des Chriſtenthums S. 523 f. — Anſicht des κήρυγμα Πέτρου S. 260., der Recogn. S. 303 ff. 322., des Jacobus S. 376., Unterſchied ſeiner Anſicht von der ebionitiſchen S. 377. Anm. 6. — Anſicht des Briefs Barnabä S. 436 f., der ignat. Briefe 439 ff. — Weſentlicher Inhalt des Chriſtenthums nach den Clement. S. 217.

Chriſtus. Chriſtologie der Clementinen S. 138 ff. 199—210., Werk Chriſti S. 210 ff. Ob dieſelbe auf dem Boden des jüd. Alexandrinismus erwachſen ſein kann S. 355 ff., in wie fern verſchieden von der artemonitiſchen S. 358. — Chriſtologie des κήρυγμα Πέτρου S. 257 ff., der Recogn. S. 307 ff. 330 ff., der orthodoxen Recenſion der Clementinen S. 344., des röm. Clemens S. 411 ff., des Barnabas S. 415 f., des Polycarp S. 419 f., des Hermas S. 422 ff., der Nazaräer S. 453 ff., des Ebionitismus im Allgemeinen S. 523 ff., Unterſchied des vulg. und gnoſt. Ebionitismus in der Chriſtologie S. 524 f., Chriſtologie des vulg. Ebionitismus S. 483 ff., des gnoſt. S. 498 ff. 515 ff., Anſicht über ſeine Entſtehung im letztern S. 517., Abweichungen der Clement. vom gnoſt. Ebionitismus in der Chriſtologie S. 522.

Chronikon Paſchale, über die Clement. S. 102. 343. 345., über Ariſto von Pella S. 405. Anm. 78a. Urtheil über Ebioniten S. 445., Zeit ihrer Entſtehung S. 463 f. Deutung des Ebionitennamens S. 472. Anm. 31. Außerdem S. 116.

Chryſoſtomus S. 115. 128.

Clemens von Alexandrien, über Apion S. 112 ff., über das *κήρυγμα Πέτρου* S. 256. 258 ff., über Matthäus S. 429., ſeine Erklärung der Stelle 1. Cor. 11., 9. S. 430., über die Zeit der Entſtehung der Häreſien S. 463. 466., ſeine *Περατικοί* S. 476. Anm. 44.

Clemens von Rom. Ob von Geburt Jude oder Heide S. 118. 414. Anm. 7. In welcher Reihenfolge Biſchof von Rom S. 121 ff. 409 ff. Anm. 1. Die Nachrichten der Clement. über ſeine Lebensverhältniſſe S. 51 ff. 62 ff. In wie weit geſchichtlich begründet S. 109. Vieles von dem, was ſie fingiren, in die ſpätere Tradition übergegangen S. 118 ff. Spätere Dichtungen über ſeinen Märtyrertod S. 336 f. Unter ſeinem Namen die Clement. verfaßt, ob er als deren Verfaſſer gelten ſollte S. 76 ff. Weshalb der Verf. der Clement. denſelben den Namen des Clemens vorgeſetzt hat S. 80 ff. 536 f. Seine Stellung in den Clement. S. 87 f. Ein pſeudoclementiniſcher Brief an Jacobus vor den Homilien, dogmatiſche Uebereinſtimmung mit denſelben S. 70 f., bildet mit den Homilien ein Ganzes S. 68—72. 80 ff. Derſelbe Brief mit wenigen Aenderungen auch den Recogn. vorgeſetzt S. 270 ff. 286 ff. Die *κηρύγματα Πέτρου*, auf welche ſich die Clementinen beziehn, auch unter dem Namen des Clemens verfaßt S. 82 ff., Anm. 2. — Schon im Hirten des Hermas erſcheint er als Vertreter einer judaiſirenden Richtung S. 107. — Sein Brief an die Corinther wann verfaßt S. 409 ff. Anm. 1., dogmatiſcher Charakter S. 411 ff.

Clemens (Flavius) S. 109. 119.

Clementinen, ſiehe die Inhaltsanzeige. — Die nicht dem gnoſt. Ebionitismus überhaupt gemeinſamen Anſichten der Clement. S. 521 ff. Ihre Stellung zum Gnoſticismus S. 539 ff.

Clericus S. 29. 293. 446. 548.

Cölln S. 33. 35. 68. 72. 143. 253. 256. 270. 277 f. 283. 295. 343. 357. 434. 548.

Commodian S. 164. Anm. 7.

Conſtantin der Große, ſein Edict gegen die Juden S. 403. Anm. 71 b.

Conſtitutionen (apoſtoliſche) haben Vieles aus den Clement. entlehnt S. 120. 124 ff. Ihr Urtheil über die Ebioniten S. 444., über die Zeit der Entſtehung des Ebionitismus S. 465.

Cotelerius S. 21. 49. 293.

Credner S. 5 ff. 38 f. 79. 153. 155. 174. 178. 195. 201. 204. 213. 223. 253 ff. 257. 260 f. 274. 294. 319. 329. 396. 452 f. 457. 472. 495. 515. 525 ff. 528. 530. 548.

Cypern S. 480. 509.

Cyprian S. 444. 476.

Cyrill von Jeruſalem über Simon Magus S. 125.

D

Dähne S. 13. 33. 36. 351 ff. 462. 472. 528. 548.

Dämonen in den Clement. S. 165 ff. 225. 239., der Götzendienſt ein Cultus der Dämonen S. 135., Anſicht der Recogn. S. 315 f. 322 f. 325.

David nach den Clement. S. 194. 200., nach der kirchlichen Recenſion der Clement. S. 342., im gnoſt. Ebionitismus S. 498., im vulg. Ebionitismus S. 486.

Dekapolis S. 451.

Demiurgos. Die Annahme eines Demiurgos die charakteriſtiſche Lehre des Gnoſticismus S. 539 f., von den Clement. aufs Entſchiedenſte beſtritten S. 540 f. 137 ff. 152 f., dennoch nähern ſie ſich derſelben in gewiſſer Weiſe S. 541 f.

De Wette S. 36. 223. 254. 375. 396. 472 f.

Diakonen, ihre Stellung in d. Clement. S. 249.

Διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος S. 103 f. 282 f. 346.

Διδαχὴ Πέτρου S. 253.

Disputatio contra Arium S. 120. 345.

Disputatio Petri cum Simone Mago S. 282.

Döderlein S. 30 f. 336 f. 382.

Dodwell S. 69. 70. 72. 253. 460.

Doketismus. Ob in den Clement. S. 208 f., ob bei den gnoſt. Ebioniten S. 505. Anm. 14. und S. 517. Anm. 34.

Dorner S. 37. 142. 201. 369.

Dualismus der Clement. S. 153 ff. 160 ff. 223., des gnoſt. Ebionitismus S. 523 ff. vgl. 499 ff. 519 f., in wie weit in den Recogn. S. 268. 310. Anm. 15. 321., annähernd der Hirte des Hermas S. 426. Anm. 23.

E

Ebion S. 464. 467 ff.

Ebionitismus. Wichtigkeit der Element. für die Kenntniß deſſelben S. 1 f., Geſchichte der bisherigen Unterſuchungen S. 17—48. Die Annahme, daß es nie eine Secte der Ebioniten gegeben habe, in ihrer geſchichtlichen Entwicklung S. 362—371. Allmählige Ausbildung des Ebionitismus S. 371—408. Zeit der Entſtehung S. 459—467. Urſprung des Namens S. 467—475. Uebrige Benennungen S. 475 ff. Wohnort und Dauer S. 480 f. Zwei Claſſen der Ebioniten S. 481. 493 ff. Das Charakteriſtiſche des Ebionitismus im Allgemeinen S. 523. Die Grunddifferenz des vulg. und gnoſt. Ebionitismus S. 522 ff. Dogmatiſcher Charakter des vulg. Ebionitismus S. 481—492., des gnoſt. S. 498—503 u. 514—521. Die Element. ein Produkt des letztern S. 498—521. Ihre Abweichungen S. 521 f. Erklärung derſelben S. 533 ff. Stellung des gnoſt. Ebionitismus zum Gnoſticismus S. 539 ff. Ob derſelbe aus dem Eſſenismus hervorgegangen S. 525—530., ob gleichzeitig mit dem vulg. oder ſpäter entſtanden S. 530 f. Ob das *κήρυγμα Πέτρου* ein Product des Ebionitismus S. 256 f., ob die Recogn. S. 329 f. Der Hirte des Hermas nicht ebionitiſch, aber ſich annähernd S. 424 ff. Verſchiedenheit der erſten judenchriſtl. Geſtaltung des Chriſtenthums vom Ebionitismus S. 377—380. Anm. 6. Mit Unrecht der älteſten Kirche im Allgemeinen aufgebürdet S. 409—445. Galt von Anfang an in der Kirche als Häreſie S. 441 ff.

Ebrard S. 373.

Egypten, ob dort dit Element. verfaßt ſind S. 550. Anm. 27.

Ehe. Die Sorge für die frühzeitige Verheirathung den Presbytern zur Pflicht gemacht in dem zu den Homilien gehörenden clementiniſchen Brief S. 71. Die Element. über dieſelbe S. 246 f., der gnoſt. Ebionitismus S. 501. 520.

Eichhorn S. 368.

Ekſtaſe. Bekämpfung der Ekſtaſentheorie in den Element. S. 4 f. 185 ff., ob gegen den Montanismus S. 547 f., Anſicht der jüdiſchen Alexandriner S. 352 f., des gnoſt. Ebionitismus S. 516. 522.

Elceſaiten. Ob Epiphanius die Elceſaiten mit den Ebioniten vermiſcht hat S. 509 f. 526.

Emanation. Emanationslehre der Gnoſtiker S. 542 f. Wie ſtellen ſich die Elementinen zu derſelben S. 543. 154 ff. Ihre Anſicht iſt nicht dem gnoſt. Ebionitismus überhaupt gemeinſam S. 521. Abweichung der Recogn. S. 310. Anm. 14.

Engel. Engellehre der Element. S. 163 ff. Auf die Kenntniß der Engelnamen im gnoſt. Ebionitismus überhaupt S. 520., wie in den Element. S. 164. großes Gewicht gelegt. Die Beſchäftigung mit der Angelologie unter den Juden ſehr verbreitet S. 527.

Engelhardt S. 33 f. 37. 221. 292. 326. 329. 460. 462. 473. 497. 526.

Ephraim von Gerſon S. 337.

Epiphanius. Aendert die vor ihm gewöhnliche Ordnung „Carpokratianer, Cerinthianer, Ebioniten" dahin, daß er vor die Letzteren die Nazaräer einſchiebt, in welcher Aufeinanderfolge ſie dann bei Späteren vorkommen S. 464. Anm. 12. Unterſcheidet die Ebioniten von den Nazaräern S. 447. Anm. 10. Ueber die Wohnſitze der Ebioniten S. 480., über Ebion S. 467. Seine Beſchreibung der Ebioniten ganz verſchieden von der der frühern Väter S. 17 f. 494. 503. Anfangs ward dieſe Verſchiedenheit nicht beachtet S. 18 f. Als ſie ſpäter bemerkt ward, wurde ſeine Beſchreibung verworfen S. 23 f. und nur von Einzelnen befolgt S. 29 f., in der neueſten Zeit mehr anerkannt S. 31 f. Glaubwürdigkeit S. 508 ff., Quellen S. 512 f. Seine Beſchreibung S. 498—503. Neben den gnoſt. Ebioniten treffen wir bei ihm noch auf mannigfache Spuren der vulg. Claſſe, bald mit jenen vermiſcht, bald auseinandergehalten S. 503—508. Ueber den Anſchuß der Sampſäer, Oſſener, Elceſaiten an die Ebioniten S. 526. Johannes ſoll nach ihm gegen die Ebioniten geſchrieben haben S. 464.

— — Ueber die Nazaräer. Urtheil über dieſelben S. 449 f. Nachricht, daß die Juden die Nazaräer verflucht S. 403. Name und Aufenthalt derſelben 450 f. Seine Nachricht, daß ſie das ganze neue Teſt. gebraucht, falſch S. 452. Ueber den dogmatiſchen Charakter der Nazaräer S. 453 ff.

— — Ueber die Flucht von Jeruſalem nach Pella S. 400., Rückkehr S. 101. Seine Anſicht über die Recogn. S. 128. vgl. die Berichtigung S. 510. Anm. 21. Ueber die Aufeinanderfolge der erſten

röm. Biſchöfe S. 123. Ueber Symmachus S. 478 f.
Epitome, die ſ. g. clementiniſche Epitome S. 334—338.
Erkenntniß. Einſeitiges Gewichtlegen der Clement. auf die Erkenntniß S. 183 f. Verhältniß zu den Werken S. 218 ff. Das einſeitige Hervorheben der Erkenntn. dem gnoſt. Ebionitismus überhaupt eigenthümlich S. 520. Tritt ebenfalls im Hirten des Hermas hervor S. 425. Anm. 23.
Erkenntnißvermögen des Menſchen in den Clement. S. 184. 189 f. Verſchiedenheit vom jüdiſchen Alexandrinismus S. 353 f.
Erklärung des neuen Teſt. Die Clement. vielfach angezogen S. 8 ff.
Eschatologie der Clement. S. 250 f.
Eſſenismus. Ob aus demſelben der gnoſt. Ebionitismus hervorgegangen S. 525—530. Ob die Eſſener den Opfercultus verworfen S. 528.
Ethiſches Intereſſe zuſammen mit dem gnoſt. bedingt die Anſichten der Clement. über die Natur und Eigenſchaften Gottes S. 145 ff. und ihre Theorie über den Urſprung des Böſen S. 158 ff. 234. Wodurch der Kampf beider Intereſſen hervorgerufen S. 541 ff.
Eucherius von Lyon. Seine Nachrichten über den röm. Clemens aus den Clement. entnommen S. 118 f.
Euſebius von Cäſarea S. 24. 28. 111. 115. 120. 124 ff. 256. 346. 357 ff. 400. 402 ff. 414. 434 ff. 445. 463. 469. 472. 477 ff. 480. 484 ff. 493 ff.
Eva nach den Clement. S. 177. 521 f. Anm. 49.

F

Faſten nach den Clement. S. 225. 240., nach dem gnoſt. Ebionitismus S. 519 f.
Fatum in d. Clement. bekämpft S. 101. 137.
Fauſtus. Verwechſelt die Nazaräer und Ebioniten S. 451.
Firmilian. Ueber Entſtehungszeit des Ebionitismus S. 463.
Fleiſchgenuß nach den Clement. S. 223 ff. 533 f., nach dem gnoſt. Ebionitismus S. 501. 520., in der kirchlichen Recenſion der Clement. S. 342.
Fraus pia nach den Clement. S. 242 f., im gnoſt. Ebionitismus S. 520.
Freiheit des Menſchen in den Clement. S. 182 ff. 235 ff. 241.
Furcht Gottes nach den Clement. S. 236 ff. 244 f., im Hirten des Hermas S. 426. Anm. 23.

G

Galatien. Spaltung der Chriſtengemeinde daſelbſt im apoſt. Zeitalter S. 394.
Geheimlehre. Bis auf Chriſtus hat ſich die Wahrheit als Geheimlehre erhalten nach den Clement. S. 73. Anm. 13. S. 199., nach dem gnoſt. Ebionitismus S. 518. Annähernd die Recogn. S. 306 f.
Geiſt, heiliger, fällt in den Clement. zuſammen mit der Sophia oder dem Sohn Gottes S. 139 f., nur zuweilen unterſchieden S. 144. Identiſch mit dem Χριστός der gnoſt. Ebioniten des Epiphanius S. 516. Anſicht der Recogn. über den h. Geiſt S. 310., des Hermä Paſtor S. 423 f., der Nazaräer S. 454 f., der vulg. Ebioniten S. 485. Anm. 16.
Gelaſius ſtellt die Recogn. in die Reihe der Apokryphen S. 128. 275.
Gerechtigkeit Gottes. Eigenthümliche Theorie der Clement. S. 149 ff., nicht dem gnoſt. Ebionitismus überhaupt gemeinſam S. 522., durch den Gegenſatz gegen den Gnoſticismus hervorgerufen S. 541 ff. Der Teufel ein gerechtes Weſen in den Clement. S. 150 f. 160 ff.
Gersdorf S. 36. 79. 265. 278. 295. 329.
Geſetz. Uebereinſtimmung und Verſchiedenheit des vulg. u. gnoſt. Ebionitismus S. 523 f. Anſicht der vulg. Ebioniten S. 487 ff., der gnoſt. S. 518 f., der Clement. S. 196 f. 215 ff., der Recogn. S. 303 ff. Anſicht des Urchriſtenthums S. 371 ff. Verſchiedenheit des Ebionitismus von der Anſicht des Jacobus S. 377 f. Anm. 6. — Anſicht der Nazaräer S. 456 f.
Gesta Clementis S. 281.
Gfrörer S. 9 f. 38. 41. 139. 144. 175. 195. 295. 326. 369. 384. 385. 434. 472. 526. 528. 548.
Gieſeler S. 36 f. 295. 326. 447. 460. 472. 473. 496. 525. 548.
Giganten. Ihre Entſtehung nach den Clement. S. 165.
Glaube in den Clement. S. 217 ff., in den Recogn. S. 314., im Brief Jacobi S. 376 ff., im Hirten des Hermas S. 424. Anm. 20 b.
Gnoſis nach den Clement. S. 242 ff. 544.
Gnoſticismus. Charakteriſtiſche Lehre deſſelben S. 539 ff. Seine Stellung zum gnoſt. Ebionitismus S. 539 ff. Bekämpfung deſſelben in den Clement.

S. 93 ff. 538 f. 545. Einwirkung des Gnoſticismus auf die Clement. S. 145 ff. 158 ff. 539 ff. 549. Mit Unrecht ſind die Clement. oft als Product deſſelben gefaßt S. 35. 46 ff. 539 ff. Ob das *κήρυγμα Πέτρου* aus dem Gnoſticismus hervorgegangen S. 256 f., ob die Recogn. S. 329 f.

Gott. Gotteslehre der Clement. S. 133 ff. Beweiſe für ſein Daſein S. 133 f. Einheit Gottes gegen den Polytheismus S. 134 ff., gegen den Gnoſticismus S. 137 f., gegen die Behauptung der Gottheit Chriſti S. 138 ff. Beweiſe für die Einheit Gottes S. 144 f. Seine Natur und Eigenſchaften S. 145—152. Weltſchöpfer S. 137. 152 f. Sein Verhältniß zur Entſtehung des Böſen S. 157 ff. Vorſehung S. 167 f. — Gottes Einheit in den Recogn. S. 330 f. — Anſicht der gnoſt. Ebioniten S. 518.

Gregor der Große S. 116.

Gregor von Nazianz S. 117.

Guericke S. 33 f. 256.

Güte Gottes. Wie mit ſeiner Gerechtigkeit vereinbar nach den Clement. S. 149. 545.

H

Hadrian. Unter ihm Aelia Capitolina erbaut S. 406. Die Entſtehung der Häreſien bald unter Trajan, bald unter Hadrian verlegt S. 459—466.

Hagenbach S. 37. 192.

Häreſien. Zeit ihrer Entſtehung S. 459 ff. Der Ebionitismus von Anfang an als Häreſie betrachtet S. 441 ff.

Haſe S. 38. 47. 548.

Hebräerevangelium. Kam dem Matthäusevangel. von den kanoniſchen am nächſten S. 480. Anm. 53. Exiſtirte in drei verſchiedenen Recenſionen, in der der Nazaräer, der vulg. u. gnoſt. Ebioniten S. 491 f. Beweis, daß das Hebräerevangelium der Nazaräer von dem der Ebioniten verſchieden war S. 491 f. Anm. 34., daß die Recenſion der vulg. Ebioniten von der der gnoſt. verſchieden S. 506 ff. beſonders Anm. 19. Dieſelbe Stelle aus den 3 verſchiedenen Recenſionen des Hebräerevangeliums S. 507 f. Anm. 19.

— — Die von den Nazaräern gebrauchte Recenſion wichtig für die Kenntniß ihres Lehrbegriffs S. 454 f. Sie war in ſyrochaldäiſcher Sprache verfaßt S. 451 f., enthielt einen den erſten Capiteln des Matthäus entſprechenden Abſchnitt S. 454. Anm. 29. Mitgetheilte Stellen S. 254. Anm. 5., S. 257 f. 260. Anm. 21., S. 454. Anm. 31., S. 455 f. 458.

Hebräerevangelium. Die Recenſion der vulg. Ebioniten. Von Epiphanius bald aus dieſer, bald aus der der gnoſt. Ebioniten Bruchſtücke mitgetheilt S. 506 f. Eine Ueberſetzung derſelben von Symmachus verfaßt S. 479 f. Mitgetheilte Stellen S. 484. Anm. 15. vgl. S. 507. Es fehlte in derſelben ein den beiden erſten Capiteln des Matthäus entſprechender Abſchnitt S. 491.

— — Die Recenſion der gnoſt. Ebioniten. Aus derſelben die evangeliſchen Stellen der Clement. entlehnt S. 502. Anm. 12 b. S. 507 f. Anm. 19. Mitgetheilte Stellen S. 500. Anm. 4., S. 506 f. 515. 518 f. Anm. 39 a u. 41.

Hebräerbrief. An die paläſtinenſiſchen Gemeinden gerichtet S. 395 ff. Anm. 41. Zuſtand der Leſer S. 397 ff.

Hegeſipp. Ob ein Ebionite S. 428 ff. Ueber die Zeit der Entſtehung der Häreſien S. 459 ff. — Seine Glaubwürdigkeit S. 466. Ueber das Todesjahr des Jacobus S. 395. Anm. 40. Ueber Jacobus S. 428.

Heidenchriſten. Stellung der erſten Heidenchriſten zu den Judenchriſten S. 385—396.

Heidenthum. Vom Verfaſſer der Clement. in den verſchiedenſten Geſtaltungen bekämpft S. 101. 135 ff. 528 f.

Helena. Ihre Verbindung mit Simon Magus S. 53. 110 f.

Henoch nach den Clement. einer der wahren Propheten S. 194. 199. Anders im gnoſt. Ebionitismus S. 515. Anm. 29. — Im jüdiſchen Alexandrinismus S. 356.

Herakleon S. 256.

Hermas, dogmatiſcher Charakter ſeines pastor S. 421 ff., nicht ebionitiſch, obwohl ſich dem Ebionitismus nähernd S. 424 ff.

Hermeneutik. Wichtigkeit der Clement. für die Geſchichte der Hermeneutik S. 4 f., ſiehe den Artikel „Allegorie".

Herodes Agrippa. Verfolgung der Chriſten höchſt wichtig S. 387.

Hierarchiſche Richtung der Clement. S. 247 ff. Verhältniß derſelben zur kathol. Kirche S. 3 f. Weshalb der Verfaſſer die hierarch. Grundſätze überall ſo gefliſſentlich hervorhebt S. 538.

Hieronymus. Berichtet Vieles, was

mittelbar oder unmittelbar aus den Clement. entnommen iſt S. 115 ff. 119. 126. — Ueber die Succeſſion der erſten röm. Biſchöfe S. 123. Urtheil über Recogn. S. 128. Ueber die περίοδοι Πέτρου S. 275 ff., über πράξεις Πέτρου S. 281., διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος S. 283. Ueber den Brief des Barnabas S. 414 f., über die acta Pauli et Theclae S. 431 f., über Theodotion und Aquila S. 477. Anm. 45. Berichtet, daß die Juden die Chriſten verfluchten S. 403. Anm. 71 b., daß ſie beſonders am Kreuzestod Chriſti Anſtoß nahmen S. 487. Anm. 21. Unterſcheidet immer die Ebioniten und Nazaräer S. 447 f. Anm. 10. Urtheil über Nazaräer S. 450. Ueber den Namen der Nazaräer S. 450., über ihren Aufenthaltsort S. 451. und ihr Evangelium S. 451 f. Ueber ihren Lehrbegriff S. 453 ff. Ueber den dogmatiſchen Charakter der vulg. Ebioniten S. 482—492. Urtheil über dieſelben S. 445. Ableitung ihres Namens S. 467. 472. Anm. 29. Stellt den Ebion mit Photin zuſammen S. 475. Anm. 42. Läßt den Johannes und Paulus gegen ſie geſchrieben haben S. 464 f. Bezeugt den Ebionitismus des Symmachus S. 477. Ueber ſein Zeitalter S. 479. Anm. 51.

Hilarius von Pictavium S. 467. 475.

Hilgers S. 37. 138. 452. 496. 526.

Historia Clementis S. 281.

Hoffmann S. 40. 178 ff. 201 ff. 204 ff. 207. 216 f. 496. 526. 548.

Hohenprieſterliches Amt Chriſti nach den Clement. S. 210 f.

Homilie. Bedeutung des Worts S. 105.

Homuncioniten, eine der Benennungen der Ebioniten S. 475 f.

J

Jacobus. Zur Entſcheidung der Frage, ob er eigentlicher Bruder des Herrn, die Clement. angezogen S. 8. Anſicht der Clement. S. 213 f. Erſcheint in denſelben als Oberbiſchof der ganzen Chriſtenheit S. 71. 86 f. 212 f. Sein Anſehn auch bei den Juden S. 392. In welchem Jahr geſtorben S. 109., wozu die Bemerkung S. 395. Anm. 40. Dogmatiſcher Charakter ſeines Briefs und Unterſchied von Paulus S. 376 ff. Verſchiedenheit von der ebionitiſchen Richtung S. 377 ff. Anm. 6. Sein Bild ſpäterhin ebionitiſch ausgeſchmückt S. 428 f.

Jakob in den Clement. S. 194. 199., im gnoſt. Ebionitismus S. 498 ff. 515 f. Verſchiedenheit vom jüdiſchen Alexandrinismus S. 356 f.

Jamnia S. 401.

Jeruſalem. Zerſtörung, deren Bedeutung S. 399 ff. Betrachtung Jeruſalems im vulg. Ebionitismus S. 483.

Ignatianiſche Briefe. Für ihre Beurtheilung die Clement. von Bedeutung S. 4. Ihr dogmatiſcher Charakter S. 421. Ueber Aechtheit S. 421. Anm. 18. Polemik gegen Judaiſten S. 439 ff. u. 480. Anm. 54. Ueber Ebion S. 471 f. Anm. 29. Ueber ἀνθρωπολάτραι S. 476.

Inſpiration. Die Clement. über dieſelbe S. 212., die Recogn. S. 311., die jüdiſchen Alexandriner S. 352 f.

Johannes der Apoſtel. Seine Wirkſamkeit in Kleinaſien S. 400. Soll die Ebioniten bekämpft haben S. 464.

Johannes der Täufer. In den Clement. S. 53. 156., in den Recogn. S. 305., nach den vulg. Ebioniten S. 484 f., nach den gnoſt. S. 515.

Johannes von Damaskus S. 344.

Joſephus über den Tod des Jacobus S. 5. Anm. 8., S. 109. wozu S. 395. Anm. 40. Ueber den Geburtsort des Simon Magus S. 110., über Apion S. 112 f., über den jüdiſchen Krieg unter Barkochbas S. 404. 406. Ueber den Opfercultus der Eſſener S. 528.

Irenäus. Ueber den röm. Clemens S. 120., über die Succeſſion der erſten röm. Biſchöfe S. 121. Betrachtet Simon Magus als Vater aller Häretiker S. 124 f. Ueber Papias S. 427., über Aquila und Theodotion S. 476. Anm. 45., S. 478. Anm. 49., S. 479. Anm. 52. Urtheil über Ebioniten S. 442 f. Zeuge gegen einen Ebion S. 469 f. Seine Zuſammenſtellung Carpokrates, Cerinth, Ebioniten ward von den ſpäteren Vätern beibehalten und ward Veranlaſſung, die Entſtehung der Ebioniten ins erſte Jahrh. zu ſetzen S. 466. dazu S. 464. Anm. 12. Ueber den dogmatiſchen Charakter der vulg. Ebioniten S. 483—492. Hat in ſeine Beſchreibung einen Zug aufgenommen, der nur auf die gnoſt. Ebioniten paßt S. 495 ff.

Iſidorus von Hiſpalis S. 465.

Iſaak in den Clement. S. 194. 199., im

S. 93 ff. 538 f. 545. Einwirkung des Gnoſticismus auf die Element. S. 145 ff. 158 ff. 539 ff. 549. Mit Unrecht ſind die Element. oft als Product deſſelben gefaßt S. 35. 46 ff. 539 ff. Ob das κήρυγμα Πέτρου aus dem Gnoſticismus hervorgegangen S. 256 f., ob die Recogn. S. 329 f.

Gott. Gotteslehre der Element. S. 133 ff. Beweiſe für ſein Daſein S. 133 f. Einheit Gottes gegen den Polytheismus S. 134 ff., gegen den Gnoſticismus S. 137 f., gegen die Behauptung der Gottheit Chriſti S. 138 ff. Beweiſe für die Einheit Gottes S. 144 f. Seine Natur und Eigenſchaften S. 145 — 152. Weltſchöpfer S. 137. 152 f. Sein Verhältniß zur Entſtehung des Böſen S. 157 ff. Vorſehung S. 167 f. — Gottes Einheit in den Recogn. S. 330 f. — Anſicht der gnoſt. Ebioniten S. 518.

Gregor der Große S. 116.

Gregor von Nazianz S. 117.

Guericke S. 33 f. 256.

Güte Gottes. Wie mit ſeiner Gerechtigkeit vereinbar nach den Element. S. 149. 545.

H

Hadrian. Unter ihm Aelia Capitolina erbaut S. 406. Die Entſtehung der Häreſien bald unter Trajan, bald unter Hadrian verlegt S. 459—466.

Hagenbach S. 37. 192.

Häreſien. Zeit ihrer Entſtehung S. 459 ff. Der Ebionitismus von Anfang an als Häreſie betrachtet S. 441 ff.

Haſe S. 38. 47. 548.

Hebräerevangelium. Kam dem Matthäusevangel. von den kanoniſchen am nächſten S. 480. Anm. 53. Exiſtirte in drei verſchiedenen Recenſionen, in der der Nazaräer, der vulg. u. gnoſt. Ebioniten S. 491 f. Beweis, daß das Hebräerevangelium der Nazaräer von dem der Ebioniten verſchieden war S. 491 f. Anm. 34., daß die Recenſion der vulg. Ebioniten von der der gnoſt. verſchieden S. 506 ff. beſonders Anm. 19. Dieſelbe Stelle aus den 3 verſchiedenen Recenſionen des Hebräerevangeliums S. 507 f. Anm. 19.

— — Die von den Nazaräern gebrauchte Recenſion wichtig für die Kenntniß ihres Lehrbegriffs S. 454 f. Sie war in ſyrochaldäiſcher Sprache verfaßt S. 451 f., enthielt einen den erſten Capiteln des Matthäus entſprechenden Abſchnitt S. 454. Anm. 29. Mitgetheilte Stellen S. 254. Anm. 5., S. 257 f. 260. Anm. 21., S. 454. Anm. 31., S. 455 f. 458.

Hebräerevangelium. Die Recenſion der vulg. Ebioniten. Von Epiphanius bald aus dieſer, bald aus der der gnoſt. Ebioniten Bruchſtücke mitgetheilt S. 506 f. Eine Ueberſetzung derſelben von Symmachus verfaßt S. 479 f. Mitgetheilte Stellen S. 484. Anm. 15. vgl. S. 507. Es fehlte in derſelben ein den beiden erſten Capiteln des Matthäus entſprechender Abſchnitt S. 491.

— — Die Recenſion der gnoſt. Ebioniten. Aus derſelben die evangeliſchen Stellen der Element. entlehnt S. 502. Anm. 12 b. S. 507 f. Anm. 19. Mitgetheilte Stellen S. 500. Anm. 4., S. 506 f. 515. 518 f. Anm. 39 a u. 41.

Hebräerbrief. An die paläſtinenſiſchen Gemeinden gerichtet S. 395 ff. Anm. 41. Zuſtand der Leſer S. 397 ff.

Hegeſipp. Ob ein Ebionite S. 428 ff. Ueber die Zeit der Entſtehung der Häreſien S. 459 ff. — Seine Glaubwürdigkeit S. 466. Ueber das Todesjahr des Jacobus S. 395. Anm. 40. Ueber Jacobus S. 428.

Heidenchriſten. Stellung der erſten Heidenchriſten zu den Judenchriſten S. 385 — 396.

Heidenthum. Vom Verfaſſer der Element. in den verſchiedenſten Geſtaltungen bekämpft S. 101. 135 ff. 528 f.

Helena. Ihre Verbindung mit Simon Magus S. 53. 110 f.

Henoch nach den Element. einer der wahren Propheten S. 194. 199. Anders im gnoſt. Ebionitismus S. 515. Anm. 29. — Im jüdiſchen Alexandrinismus S. 356.

Herakleon S. 256.

Hermas, dogmatiſcher Charakter ſeines pastor S. 421 ff., nicht ebionitiſch, obwohl ſich dem Ebionitismus nähernd S. 424 ff.

Hermeneutik. Wichtigkeit der Element. für die Geſchichte der Hermeneutik S. 4 f., ſiehe den Artikel „Allegorie“.

Herodes Agrippa. Verfolgung der Chriſten höchſt wichtig S. 387.

Hierarchiſche Richtung der Element. S. 247 ff. Verhältniß derſelben zur kathol. Kirche S. 3 f. Weshalb der Verfaſſer die hierarch. Grundſätze überall ſo gefliſſentlich hervorhebt S. 538.

Hieronymus. Berichtet Vieles, was

mittelbar oder unmittelbar aus dem Clement. entnommen iſt S. 115 ff. 119. 126. — Ueber die Succeſſion der erſten röm. Biſchöfe S. 123. Urtheil über Recogn. S. 128. Ueber die περίοδοι Πέτρου S. 275 ff., über πράξεις Πέτρου S. 281., διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος S. 283. Ueber den Brief des Barnabas S. 414 f., über die acta Pauli et Theclae S. 431 f., über Theodotion und Aquila S. 477. Anm. 45. Berichtet, daß die Juden die Chriſten verfluchten S. 403. Anm. 71 b., daß ſie beſonders am Kreuzestod Chriſti Anſtoß nahmen S. 487. Anm. 21. Unterſcheidet immer die Ebioniten und Nazaräer S. 447 f. Anm. 10. Urtheil über Nazaräer S. 450. Ueber den Namen der Nazaräer S. 450., über ihren Aufenthaltsort S. 451. und ihr Evangelium S. 451 f. Ueber ihren Lehrbegriff S. 453 ff. Ueber den dogmatiſchen Charakter der vulg. Ebioniten S. 482—492. Urtheil über dieſelben S. 445. Ableitung ihres Namens S. 467. 472. Anm. 29. Stellt den Ebion mit Photin zuſammen S. 475. Anm. 42. Läßt den Johannes und Paulus gegen ſie geſchrieben haben S. 464 f. Bezeugt den Ebionitismus des Symmachus S. 477. Ueber ſein Zeitalter S. 479. Anm. 51.

Hilarius von Pictavium S. 467. 475.

Hilgers S. 37. 138. 452. 496. 526.

Historia Clementis S. 281.

Hoffmann S. 40. 178 ff. 201 ff. 204 ff. 207. 216 f. 496. 526. 548.

Hohenprieſterliches Amt Chriſti nach den Clement. S. 210 f.

Homilie. Bedeutung des Worts S. 105.

Homuncioniten, eine der Benennungen der Ebioniten S. 475 f.

J

Jacobus. Zur Entſcheidung der Frage, ob er eigentlicher Bruder des Herrn, die Clement. angezogen S. 8. Anſicht der Clement. S. 213 f. Erſcheint in denſelben als Oberbiſchof der ganzen Chriſtenheit S. 71. 86 f. 212 f. Sein Anſehn auch bei den Juden S. 392. In welchem Jahr geſtorben S. 109., wozu die Bemerkung S. 395. Anm. 40. Dogmatiſcher Charakter ſeines Briefs und Unterſchied von Paulus S. 376 ff. Verſchiedenheit von der ebionitiſchen Richtung S. 377 ff. Anm. 6. Sein Bild ſpäterhin ebionitiſch ausgeſchmückt S. 428 f.

Jakob in den Clement. S. 194. 199., im gnoſt. Ebionitismus S. 498 ff. 515 f. Verſchiedenheit vom jüdiſchen Alexandrinismus S. 356 f.

Jamnia S. 401.

Jeruſalem. Zerſtörung, deren Bedeutung S. 399 ff. Betrachtung Jeruſalems im vulg. Ebionitismus S. 483.

Ignatianiſche Briefe. Für ihre Beurtheilung die Clement. von Bedeutung S. 4. Ihr dogmatiſcher Charakter S. 421. Ueber Aechtheit S. 421. Anm. 18. Polemik gegen Judaiſten S. 439 ff. u. 480. Anm. 54. Ueber Ebion S. 471 f. Anm. 29. Ueber ἀνθρωπολάτραι S. 476.

Inſpiration. Die Clement. über dieſelbe S. 212., die Recogn. S. 311., die jüdiſchen Alexandriner S. 352 f.

Johannes der Apoſtel. Seine Wirkſamkeit in Kleinaſien S. 400. Soll die Ebioniten bekämpft haben S. 464.

Johannes der Täufer. In den Clement. S. 53. 156., in den Recogn. S. 305., nach den vulg. Ebioniten S. 484 f., nach den gnoſt. S. 515.

Johannes von Damaskus S. 344.

Joſephus über den Tod des Jacobus S. 5. Anm. 8., S. 109. wozu S. 395. Anm. 40. Ueber den Geburtsort des Simon Magus S. 110., über Apion S. 112 f., über den jüdiſchen Krieg unter Barkochbas S. 404. 406. Ueber den Opfercultus der Eſſener S. 528.

Irenäus. Ueber den röm. Clemens S. 120., über die Succeſſion der erſten röm. Biſchöfe S. 121. Betrachtet Simon Magus als Vater aller Häretiker S. 124 f. Ueber Papias S. 427., über Aquila und Theodotion S. 476. Anm. 45., S. 478. Anm. 49., S. 479. Anm. 52. Urtheil über Ebioniten S. 442 f. Zeuge gegen einen Ebion S. 469 f. Seine Zuſammenſtellung Carpokrates, Cerinth, Ebioniten ward von den ſpäteren Vätern beibehalten und ward Veranlaſſung, die Entſtehung der Ebioniten ins erſte Jahrh. zu ſetzen S. 466. dazu S. 464. Anm. 12. Ueber den dogmatiſchen Charakter der vulg. Ebioniten S. 483—492. Hat in ſeine Beſchreibung einen Zug aufgenommen, der nur auf die gnoſt. Ebioniten paßt S. 495 ff.

Iſidorus von Hiſpalis S. 465.

Iſaak in den Clement. S. 194. 199., im

gnoſt. Ebionitismus S. 498 ff. 515 f., im jüdiſchen Alexandrinismus S. 356 f.

Judaiſten. Begriff S. 372. Anm. 1. Stellten ſich überall dem Paulus entgegen S. 389 ff. Polemik des Barnabasbriefs und der ignatianiſchen Briefe gegen dieſelben S. 436—441.

Juden. Ihre Stellung zu den Judenchriſten nach der Zerſtörung Jeruſalems S. 401 ff. Ihr Haß gegen die Nazaräer S. 453. Anm. 28.

Judenchriſten. Das älteſte Chriſtenthum, Judenchriſtenthum S. 371 ff. Ihre verſchiedene Stellung zu Paulus S. 385 ff. Ihr enger Zuſammenhang mit den Juden S. 372 ff. 392. Spaltungen zwiſchen Juden- und Heidenchriſten S. 385—396.

Judicia Petri S. 254.

Juſtin der Märtyrer. Unterſcheidet Ebioniten und Nazaräer S. 441 f. 447. Urtheil über Nazaräer S. 442., über Ebioniten S. 442., wozu ſ. den Anhang S. 553 ff. Beſchreibung der Ebioniten S. 483 ff. 507. Anm. 19. wozu ſ. den Anhang. — Geburtsort des Magiers Simon S. 110., über die Verfolgung der Chriſten durch Barkochbas S. 404. Anm. 76.

K

Keil S. 293.

Kern S. 7. 8. 48. 213. 418. 548.

Κήρυγμα Πέτρου. Ob die Grundſchrift der Clement. S. 253 ff. Zeit der Entſtehung S. 254 f. Richtung S. 256 ff. Nicht identiſch mit den *κηρύγματα Πέτρου*, welche die Clement. vorausſetzen S. 261 ff.

Κηρύγματα Πέτρου. Die Clement. führen ſich als einen Auszug aus denſelben an S. 75. Weshalb S. 81 ff. 263. Angeblich von Clemens verfaßt S. 82 ff. und von Petrus an Jacobus geſchickt S. 82. Die Recogn. ſetzen dieſelbe Schrift voraus S. 261 f. Genauere Beſchreibung in den Recogn. S. 262. 272 f. Sind nicht identiſch mit dem bekannten *κήρυγμα Πέτρου* S. 261., haben nie wirklich exiſtirt S. 262 ff.

Keſtner S. 291.

Kirche. Lehre der Clement. S. 247 ff. Ihre Stellung zur kathol. Kirche S. 531—538. 549 ff. Ob die Clement. ein kirchl. Product S. 22. 27. 35. 45 f. 362. 409 ff. Stellung der Kirche zum Ebionitismus S. 441 ff. Ob die Recogn. ein kirchl. Product S. 329.

Klauſen S. 274. 294.

Klerus S. 4. 249 f.

Kleuker S. 29. 72. 256. 278.

Königliches Amt Chriſti. Uebereinſtimmung und Verſchiedenheit des vulg. u. gnoſt. Ebionitismus S. 524 f., der vulg. Ebionitismus S. 486 f., der gnoſt. S. 519. Anſicht der Clement. S. 210.

Korinth. Judaiſten daſelbſt S. 394.

Körper des Menſchen in den Clement. S. 169 ff., in den Recogn. S. 310. Anm. 15.

Krabbe S. 78. 274. 294. 548.

Kreuzestod Chriſti den Juden und Judaiſirenden ein beſtändiger Anſtoß S. 487. Anm. 21., S. 398.

Kritik. Wichtigkeit der Clement. für die neuteſt. Kritik S. 6 ff.

L

Lactanz Urtheil über Ebioniten S. 441. Seine Anthropianer ſind Ebioniten S. 476.

Laien nach den Clement. S. 249 f.

Lange S. 10. 33. 368. 496.

Leo der Große S. 116.

Lichtnatur. Gott ein Lichtweſen nach den Clement. S. 147. Die Körper bei der Auferſtehung in Lichtnaturen verwandelt S. 251. Anders die Recogn. S. 315. 324.

Liebe zu Gott nach den Clement. S. 236 ff. 244 f., zu den Menſchen S. 245.

Linus. In welcher Reihenfolge Biſchof von Rom S. 121 ff.

Logos. Der Logos der jüdiſchen Alexandriner und ſeine Verſchiedenheit von der Sophia der Clement. S. 351 ff.

Lukas ſoll die Ebioniten bekämpft haben S. 465.

Lücke S. 294. 421. 548.

M

Marcion. Ob die Recogn. ein Product des Marcionitismus S. 329. Das Syſtem der Clement. demſelben total entgegengeſetzt S. 544 f. Ob ſie den Marcionitismus beſtreiten S. 545 f.

Marcus erſter heidenchriſtlicher Biſchof von Jeruſalem S. 407.

Marius Mercator S. 464. 467. 475. 484 ff.

Materie. Anſicht des Gnoſticismus S. 542 f. Stellung der Clement. zu derſelben S. 543. Entwickelung ihrer Anſicht S. 153 ff. Anders die Recogn. S.

310. Anm. 15. Ableitung des Böſen aus der Materie in den Clement. S. 231 ff. 238 ff. In wie weit ihre Anſicht über die Materie dem gnoſt. Ebionitismus gemeinſam iſt S. 521. Anſicht der Eſſener S. 528 f.

Maximus der Bekenner S. 344.

Mayerhoff S. 34. 69. 254. 257. 329.

Menſch, nach den Clement. ſeine Natur S. 169 ff., die erſten Menſchen S. 175 ff. ſein gegenwärtiger Zuſtand in ſittlicher, wie intellectueller Hinſicht S. 181 ff. — nach den Recogn. S. 314 f.

Methodius Urtheil über die Ebioniten S. 444. Seine Ebioniten ſind die gnoſtiſchen S. 494 f. u. 482. Anm. 7.

Minim S. 402. 448. Anm. 10.

Monarchianer. Ob die Clement. ein Product derſelben S. 35. 357—362. Eigenthümlicher Monarchianismus der Recogn. S. 330—334.

Montanismus. Wie ſtellen ſich die Clement. zu demſelben S. 547 f.

Montfaucon S. 22. 252.

Moral der Clement. S. 229—247.

Moſaismus. Aechter Moſaismus nach den Clement. identiſch mit dem Chriſtenthum S. 215 ff. Anders die Recognitionen S. 303 ff. Uebereinſtimmung und Verſchiedenheit des vulg. u. gnoſt. Ebionitismus S. 523 f. Lehre des letztern S. 498 f. 514 ff.

Moſes. Nach den Clement. nicht Verfaſſer des Pentateuchs S. 196 f. Hat das Geſetz mündlich 70 Männern übergeben S. 73. 196. Iſt einer der wahren Propheten S. 194 f. 199. Anſicht der Recogn. S. 308. 323 f., des jüdiſchen Alexandrinismus S. 354 f., des gnoſt. Ebionitismus S. 498 ff. 514 ff., des Eſſenismus S. 529.

Mosheim S. 22. 26. 292. 327. 329. 348 ff. 367. 446. 449. 463. 468. 550.

N

Nazaräer S. 445—458. Ob die Clement. ein Product derſelben S. 22. 27. 34. 458., ob das *κήρυγμα Πέτρου* S. 257.

Nazoräer, Nazarener, Nazaräer, Naſaräer S. 450 f.

Neander S. 31 f. 72 f. 142. 201. 223. 252. 294. 375. 386. 428. 472. 495. 528. 532. 539. 548. 555.

Neuplatonismus. Ob die Clement. auf denſelben zurückzuführen ſind S. 348 ff.

Nicephorus Calliſti S. 118 f. 339 ff.

Nicephorus Conſtantinopolitanus S. 103. 127.

Nicon S. 103.

Nilus S. 118 f. 269 f.

Nitzſch S. 192.

Noah in den Clement. S. 194 f. 199., im gnoſt. Ebionitismus S. 498. 515 f., im jüd. Alexandrinismus S. 356.

Novatian. Urtheil über die Ebioniten S. 444.

Numenius S. 351.

O

Oberbiſchof in den Clement. S. 249. 538.

Offenbarung nach den Clement. durch die Sophia vermittelt S. 141. Nothwendigkeit derſelben S. 183 f. 353 f. Verſchiedenheit der clementiniſchen Offenbarungstheorie von der der alexandr. Religionsphiloſophie S. 351 ff.

Opfercultus nach den Clement. S. 222., nach den gnoſt. Ebioniten S. 502. 518 f., nach den vulg. Ebioniten S. 489., in den Recogn. S. 306., im Eſſenismus S. 528.

Optatus von Mileve über den röm. Episkopat des Petrus S. 117., über die Succeſſion der erſten röm. Biſchöfe S. 124. Urtheil über Ebioniten S. 445. Paulus ſoll die Ebioniten beſtritten haben S. 465. Kennt einen Ebion S. 467. Chriſtologie der Ebioniten S. 485. Anm. 16.

Origines. Urtheil über Ebioniten S. 443 f. Zeuge gegen Ebion S. 469. Ob nach ihm der Ebionitenname allen Judenchriſten gemeinſam S. 470 f. Deutung des Namens S. 472. Seine *διττοὶ Ἐβιωναῖοι* nicht die Ebioniten und Nazaräer, ſondern die vulg. und gnoſt. Ebioniten S. 24. 28. 493 f. Ueber den dogmatiſchen Charakter der vulg. Ebioniten S. 481 ff. Hatte die Schriften des Symmachus erhalten S. 479.

— — Ueber die Simonianer S. 111. Petrus der erſte Vorſteher der antiocheniſchen Kirche S. 115. Ueber die Verbindung des Clemens mit Petrus S. 120 f. Seine Nachricht über Thomas aus den Recogn. S. 127. Ueber die Recogn. S. 128 u. 268. Ueber die *διδαχὴ Πέτρου* S. 253., über das *κήρυγμα Πέτρου* S. 256. Ueber die *περίοδοι Πέτρου* S. 275. Hat einen größern Abſchnitt aus dem griechi-

gnoſt. Ebionitismus S. 498 ff. 515 f., im jüdiſchen Alexandrinismus S. 356 f.

Judaiſten. Begriff S. 372. Anm. 1. Stellten ſich überall dem Paulus entgegen S. 389 ff. Polemik des Barnabasbriefs und der ignatianiſchen Briefe gegen dieſelben S. 436—441.

Juden. Ihre Stellung zu den Judenchriſten nach der Zerſtörung Jeruſalems S. 401 ff. Ihr Haß gegen die Nazaräer S. 453. Anm. 28.

Judenchriſten. Das älteſte Chriſtenthum, Judenchriſtenthum S. 371 ff. Ihre verſchiedene Stellung zu Paulus S. 385 ff. Ihr enger Zuſammenhang mit den Juden S. 372 ff. 392. Spaltungen zwiſchen Juden- und Heidenchriſten S. 385—396.

Judicia Petri S. 254.

Juſtin der Märtyrer. Unterſcheidet Ebioniten und Nazaräer S. 441 f. 447. Urtheil über Nazaräer S. 442., über Ebioniten S. 442., wozu ſ. den Anhang S. 553 ff. Beſchreibung der Ebioniten S. 483 ff. 507. Anm. 19. wozu ſ. den Anhang. — Geburtsort des Magiers Simon S. 110., über die Verfolgung der Chriſten durch Barkochbas S. 404. Anm. 76.

K

Keil S. 293.

Kern S. 7. 8. 48. 213. 418. 548.

Κήρυγμα Πέτρου. Ob die Grundſchrift der Clement. S. 253 ff. Zeit der Entſtehung S. 254 f. Richtung S. 256 ff. Nicht identiſch mit den κηρύγματα Πέτρου, welche die Clement. vorausſetzen S. 261 ff.

Κηρύγματα Πέτρου. Die Clement. führen ſich als einen Auszug aus denſelben an S. 75. Weshalb S. 81 ff. 263. Angeblich von Clemens verfaßt S. 82 ff. und von Petrus an Jacobus geſchickt S. 82. Die Recogn. ſetzen dieſelbe Schrift voraus S. 261 f. Genauere Beſchreibung in den Recogn. S. 262. 272 f. Sind nicht identiſch mit dem bekannten κήρυγμα Πέτρου S. 261., haben nie wirklich exiſtirt S. 262 ff.

Keſtner S. 291.

Kirche. Lehre der Clement. S. 247 ff. Ihre Stellung zur kathol. Kirche S. 531—538. 549 ff. Ob die Clement. ein kirchl. Product S. 22. 27. 35. 45 f. 362. 409 ff. Stellung der Kirche zum Ebionitismus S. 441 ff. Ob die Recogn. ein kirchl. Product S. 329.

Klauſen S. 274. 294.

Klerus S. 4. 249 f.

Kleuker S. 29. 72. 256. 278.

Königliches Amt Chriſti. Uebereinſtimmung und Verſchiedenheit des vulg. u. gnoſt. Ebionitismus S. 524 f., der vulg. Ebionitismus S. 486 f., der gnoſt. S. 519. Anſicht der Clement. S. 210.

Korinth. Judaiſten daſelbſt S. 394.

Körper des Menſchen in den Clement. S. 169 ff., in den Recogn. S. 310. Anm. 15.

Krabbe S. 78. 274. 294. 548.

Kreuzestod Chriſti den Juden und Judaiſirenden ein beſtändiger Anſtoß S. 487. Anm. 21., S. 398.

Kritik. Wichtigkeit der Clement. für die neuteſt. Kritik S. 6 ff.

L

Lactanz Urtheil über Ebioniten S. 444. Seine Anthropianer ſind Ebioniten S. 476.

Laien nach den Clement. S. 249 f.

Lange S. 10. 33. 368. 496.

Leo der Große S. 116.

Lichtnatur. Gott ein Lichtweſen nach den Clement. S. 147. Die Körper bei der Auferſtehung in Lichtnaturen verwandelt S. 251. Anders die Recogn. S. 315. 324.

Liebe zu Gott nach den Clement. S. 236 ff. 244 f., zu den Menſchen S. 245.

Linus. In welcher Reihenfolge Biſchof von Rom S. 121 ff.

Logos. Der Logos der jüdiſchen Alexandriner und ſeine Verſchiedenheit von der Sophia der Clement. S. 351 ff.

Lukas ſoll die Ebioniten bekämpft haben S. 465.

Lücke S. 294. 421. 548.

M

Marcion. Ob die Recogn. ein Product des Marcionitismus S. 329. Das Syſtem der Clement. demſelben total entgegengeſetzt S. 544 f. Ob ſie den Marcionitismus beſtreiten S. 545 f.

Marcus erſter heidenchriſtlicher Biſchof von Jeruſalem S. 407.

Marius Mercator S. 464. 467. 475. 484 ff.

Materie. Anſicht des Gnoſticismus S. 542 f. Stellung der Clement. zu derſelben S. 543. Entwickelung ihrer Anſicht S. 153 ff. Anders die Recogn. S.

310. Anm. 15. Ableitung des Böſen aus der Materie in den Clement. S. 231 ff. 238 ff. In wie weit ihre Anſicht über die Materie dem gnoſt. Ebionitismus gemeinſam iſt S. 521. Anſicht der Eſſener S. 528 f.

Maximus der Bekenner S. 344.

Mayerhoff S. 34. 69. 254. 257. 329.

Menſch, nach den Clement. ſeine Natur S. 169 ff., die erſten Menſchen S. 175 ff. ſein gegenwärtiger Zuſtand in ſittlicher, wie intellectueller Hinſicht S. 181 ff. — nach den Recogn. S. 314 f.

Methodius Urtheil über die Ebioniten S. 444. Seine Ebioniten ſind die gnoſtiſchen S. 494 f. u. 482. Anm. 7.

Minim S. 402. 448. Anm. 10.

Monarchianer. Ob die Clement. ein Product derſelben S. 35. 357—362. Eigenthümlicher Monarchianismus der Recogn. S. 330—334.

Montanismus. Wie ſtellen ſich die Clement. zu demſelben S. 547 f.

Montfaucon S. 22. 292.

Moral der Clement. S. 229—247.

Moſaismus. Aechter Moſaismus nach den Clement. identiſch mit dem Chriſtenthum S. 215 ff. Anders die Recognitionen S. 303 ff. Uebereinſtimmung und Verſchiedenheit des vulg. u. gnoſt. Ebionitismus S. 523 f. Lehre des letztern S. 498 f. 514 ff.

Moſes. Nach den Clement. nicht Verfaſſer des Pentateuchs S. 196 f. Hat das Geſetz mündlich 70 Männern übergeben S. 73. 196. Iſt einer der wahren Propheten S. 194 f. 199. Anſicht der Recogn. S. 308. 323 f., des jüdiſchen Alexandrinismus S. 354 f., des gnoſt. Ebionitismus S. 498 ff. 514 ff., des Eſſenismus S. 529.

Mosheim S. 22. 26. 292. 327. 329. 348 ff. 367. 446. 449. 463. 468. 550.

N

Nazaräer S. 445—458. Ob die Clement. ein Product derſelben S. 22. 27. 34. 458., ob das κήρυγμα Πέτρου S. 257.

Nazoräer, Nazarener, Nazaräer, Naſaräer S. 450 f.

Neander S. 31 f. 72 f. 142. 201. 223. 252. 294. 375. 386. 428. 472. 495. 528. 532. 539. 548. 555.

Neuplatonismus. Ob die Clement. auf denſelben zurückzuführen ſind S. 348 ff.

Nicephorus Calliſti S. 118 f. 339 ff.

Nicephorus Conſtantinopolitanus S. 103. 127.

Nicon S. 103.

Nilus S. 118 f. 269 f.

Nitzſch S. 192.

Noah in den Clement. S. 194 f. 199., im gnoſt. Ebionitismus S. 498. 515 f., im jüd. Alexandrinismus S. 356.

Novatian. Urtheil über die Ebioniten S. 444.

Numenius S. 351.

O

Oberbiſchof in den Clement. S. 249. 538.

Offenbarung nach den Clement. durch die Sophia vermittelt S. 141. Nothwendigkeit derſelben S. 183 f. 353 f. Verſchiedenheit der clementiniſchen Offenbarungstheorie von der der alexandr. Religionsphiloſophie S. 351 ff.

Opfercultus nach den Clement. S. 222., nach den gnoſt. Ebioniten S. 502. 518 f., nach den vulg. Ebioniten S. 489., in den Recogn. S. 306., im Eſſenismus S. 528.

Optatus von Mileve über den röm. Episkopat des Petrus S. 117., über die Succeſſion der erſten röm. Biſchöfe S. 124. Urtheil über Ebioniten S. 445. Paulus ſoll die Ebioniten beſtritten haben S. 465. Kennt einen Ebion S. 467. Chriſtologie der Ebioniten S. 485. Anm. 16.

Origines. Urtheil über Ebioniten S. 443 f. Zeuge gegen Ebion S. 469. Ob nach ihm der Ebionitenname allen Judenchriſten gemeinſam S. 470 f. Deutung des Namens S. 472. Seine διττοὶ Ἐβιωναῖοι nicht die Ebioniten und Nazaräer, ſondern die vulg. und gnoſt. Ebioniten S. 24. 28. 493 f. Ueber den dogmatiſchen Charakter der vulg. Ebioniten S. 481 ff. Hatte die Schriften des Symmachus erhalten S. 479.

— — Ueber die Simonianer S. 111. Petrus der erſte Vorſteher der antiocheniſchen Kirche S. 115. Ueber die Verbindung des Clemens mit Petrus S. 120 f. Seine Nachricht über Thomas aus den Recogn. S. 127. Ueber die Recogn. S. 128 u. 268. Ueber die διδαχὴ Πέτρου S. 253., über das κήρυγμα Πέτρου S. 256. Ueber die περίοδοι Πέτρου S. 275. Hat einen größern Abſchnitt aus dem griechi-

ſchen Text der Recognitionen erhalten S. 269.
Oſſener S. 526.

P

Pacianus von Barcelona. Urtheil über die Ebioniten S. 445. Zeit der Entſtehung des Ebionitismus S. 464. Nimmt einen Ebion an S. 467.
Paläſtina. Ob dort die Recogn. verfaßt S. 327. Stellung der Paläſtinenſiſchen Judenchriſten zu den Heidenchriſten im apoſtol. Zeitalter S. 385. 393. 395. 399.
Paniel S. 36. 79. 105. 294. 548.
Papias. Ob Ebionit S. 427 f.
Papiskus (ein Jude) S. 405. 487.
Patripaſſianer. Verſchiedenheit von den Artemoniten S. 333., in den Recogn. bekämpft S. 332.
Paulinus von Nola. Urtheil über die Recogn. S. 128. Gedenkt eigener Bemühungen, dieſelben zu überſetzen S. 266.
Paulus. Seine Bedeutung für die Loslöſung des Chriſtenthums vom Judenthum S. 384 ff. Stellung der Judenchriſten zu ihm S. 385 ff. Sein perſönlicher, wie amtlicher Charakter ſchon in der apoſtol. Zeit auf die verſchiedenſte Weiſe angefochten S. 490. Anm. 30. Anſicht der Nazaräer über ihn S. 457. Die Bekämpfung deſſelben das Eigenthümliche des Ebionitismus S. 523., der vulg. Ebionitismus S. 490 f., der gnoſt. S. 502. 520. Die Stellung, welche die Clement. ihm gegenüber einnahmen S. 534—537. Wird bekämpft in dem zu den Homilien gehörenden petriniſchen Briefe S. 74. Bald unmittelbar S. 535 ff. Anm. 6., bald mittelbar unter des Magiers Simon Namen S. 96 ff. 632 f. Anm. 1., S. 534 f., in den Clement. beſtritten. In wie fern der Paulinismus dem Verfaſſer mit dem Gnoſticismus zuſammenfallen mußte S. 99 ff. — Anſicht des Verf. der Recogn. S. 311 f. Ob von Hegeſipp bekämpft S. 429.
Pella. Flucht der Jeruſalemiſchen Chriſten dorthin. Aufenthaltsort der Nazaräer S. 451.
Pentateuch. Anſicht der Clement. S. 196 ff. 400., der Recogn. S. 305 ff., des gnoſt. Ebionitismus S. 499. 514. 516.
Peräa S. 480.
Περατικοί Name der Ebioniten S. 476.
Περίοδοι Πέτρου S. 274 ff. 284. 295 ff.
Peterſen S. 291.
Petrus. Seine Bekehrung des Cornelius S. 384. Ob in Widerſpruch mit Paulus S. 391. Anm. 28. — Ein pſeudopetriniſcher Brief vor den Homilien. Seine dogmatiſche Uebereinſtimmung mit denſelben S. 73 f. Anm. 13. Seine Zuſammengehörigkeit mit den Homilien S. 73 ff. Seine Stellung in den Clement. S. 71. 87. Wie weit die Nachrichten der Clement. über ihn begründet S. 107 f. Vieles Unhiſtoriſche aus demſelben in die ſpätere Tradition übergegangen S. 115 ff. — Der pſeudopetriniſche Brief an Jacobus, den Photius vor den Recogn. fand S. 288 ff.
Phariſäer. Ihre Stellung zu den erſten Chriſten S. 373 f. Anm. 3. Feindſchaft der Phariſäer und Nazaräer S. 453. — Urtheil der Clement. über dieſelben S. 199.
Philaſtrius. Ueber Ebion S. 467. Ueber das Verhältniß von Carpokrates, Cerinth, Ebion S. 464. Anm. 12. Urtheil über die Ebioniten S. 445. Beſchreibung der vulg. Ebioniten S. 484 ff.
Philippi. Judaiſten daſelbſt S. 394.
Philippus S. 382.
Philo ſiehe den Artikel: alexandr. Religionsphiloſophie.
Philoſophie nach den Clement. S. 137. 184. Im Artemonitismus S. 360 f.
Photinus. Gewöhnlich mit Ebion zuſammen geſtellt S. 475.
Photius über die Recogn. S. 274. 279 f. 286 ff.
Piper S. 171.
Plank S. 371. 391.
Πνεῦμα. Das πνεῦμα im Menſchen der Befleckung unfähig nach den Clement. S. 241., πνεῦμα ἅγιον ſiehe den Artikel h. Geiſt.
Polycarp. Aechtheit ſeines Briefes S. 418 f. Anm. 12. Dogmatiſcher Charakter deſſelben S. 419 ff.
Prädeſtinatus S. 364. 365.
Πράξεις Πέτρου S. 279 ff.
Präſcriptionen. Der Verf. des Anhangs zu Tertullians Präſcriptionen S. 443. 464. 467. 490 ff.
Presbyter. Stellung in den Clement. S. 248 f.
Πρόλογοι. Drei Prologe vor den Homilien, zu denſelben gehörend S. 68. 76. 80—85.
Propheten. In den Clement. S. 73 f.

192 ff. 204 ff., in den Recogn. S. 304 ff. 323., in der kirchlichen Recenſion der Clement. S. 342. Verſchiedenheit der Clement. vom jüdiſchen Alexandrinismus S. 354 f. — Uebereinſtimmung und Verſchiedenheit des vulg. u. gnoſt. Ebionitismus S. 524 f.; der vulg. Ebionitismus S. 482., der gnoſt. S. 498 ff. 514 ff. 519. Anm. 4.

Prophetie. Merkmale der wahren Prophetie nach den Clement. S. 185 ff., nach dem gnoſt. Ebionitismus S. 516 f., in wie weit die Anſicht der Clement. ihnen eigenthümlich S. 522. Wodurch dieſelbe hervorgerufen S. 547 f. Die falſche Prophetie nach den Clement. S. 192 ff.

Prophetiſches Amt Chriſti nach den Clement. S. 210 ff.

Prudentius (Aurelius) S. 475.

Pſeudoabdias S. 119. 465. 517.

R

Recognitionen S. 265—334. Siehe das Genauere in der Inhaltsanzeige Cap. III.

Reuß S. 69. 72. 253 f. 257. 274. 329.

Rhenferd S. 26. 336 f. 446. 448. 526.

Rom. Dort die Recogn. verfaßt S. 327 f. Ebenſo die Clement. S. 549 ff. Judaiſten daſelbſt zur apoſtol. Zeit S. 394. Charakter der römiſchen Gemeinde S. 550 ff. Ebioniten in Rom S. 480. 551. Die Sage, daß Petrus erſter Biſchof von Rom, von den Clement. ausgegangen S. 117. Die Verwirrung in der Reihenfolge der erſten röm. Biſchöfe läßt ſich vermittelſt der Clement. enthüllen S. 121 ff.

Roman. Ob die Clement. ein Roman S. 78 ff.

Roſenmüller S. 5. 27. 78.

Rothe S. 3 f. 41. 421. 452. 461 f. 526. 548.

Rufin. Ueberſetzt die Recogn. aus dem Griechiſchen in das Lateiniſche S. 265 f. Beſchaffenheit der Ueberſetzung S. 267—273. u. 332. Anm. 8. Sein Urtheil über den zu den Recogn. gehörenden pſeudoclementiniſchen Brief S. 286 ff. Kennt die Clement. S. 269. Seine Anſicht über die Recogn. u. Clement. S. 510. Anm. 21. Ueber die Verbindung des Clemens mit den Apoſteln S. 120. Ueber die Succeſſion der erſten röm. Biſchöfe S. 124.

S

Sabbathfeier im vulg. Ebionitismus S. 489., im gnoſt. S. 502. 519.

Sadducäer S. 373 f. Anm. 3.

Salvianus S. 77.

Samaritaner S. 382.

Sampſäer S. 526.

Schenkel S. 33. 35. 201. 218. 223. 357 ff. 409 f. 510. 511. 536 f. 548.

Schmidt S. 33. 35. 72. 295. 329. 391.

Schneckenburger S. 40. 142. 155. 179. 201. 294. 384 f. 472. 495 ff. 526. 528.

Schöpfung nach den Clement. S. 137 ff. 153 ff., nach den Recogn. S. 310. 324. Die Theorie der Clement. nicht dem gnoſt. Ebionitismus überhaupt gemeinſam S. 521. Wodurch ihre eigenthümliche Theorie hervorgerufen S. 542 ff.

Schultheß S. 11. 33 f. 240. 447. 460 f. 472 f.

Schwegler S. 41. 45. 69. 223. 247. 274. 369 f. 418. 423. 425. 427 f. 431 ff. 434. 526.

Semiſch S. 38. 223.

Semler S. 446 f. 468. 473. 495. 550.

Simeon Metaphraſtes S. 337 f.

Sinnlichkeit nach den Clement. S. 238 ff.

Sittlichkeit. Unterſcheidung eines höhern und niederen Standpunktes in den Clement. S. 242 ff.

Sohn Gottes. In den Clement. identiſch mit der Sophia und dem h. Geiſt S. 139 f. In zweifacher Beziehung wird Chriſtus ſo genannt S. 139 f. Anm. 21. — Sohn Gottes im Hirten des Hermas nicht identiſch mit dem h. Geiſt S. 423 f. Anſicht der Nazaräer S. 454 f., der vulg. Ebioniten S. 485.

Sophia. Ihr Verhältniß zum höchſten Gott nach den Clement. S. 138 ff., identiſch mit dem h. Geiſt und dem Sohn Gottes S. 139 f. Medium aller Wirkſamkeit Gottes S. 139 ff. Herrſcher des künftigen Reichs S. 141 f. Ob ein perſönlich ſelbſtſtändiges Weſen S. 142 ff. Verſchieden von dem Logos der Alexandriner S. 351 ff., identiſch mit dem Χρεστός der gnoſt. Ebioniten S. 499 f. 516 ff.

Stephanus S. 382.

Strafen nach den Clement. vom Teufel vollzogen S. 150 f. 250 f.

Strauß S. 11 f. 37. 142. 201. 240. 369. 497.

Sulpitius Severus S. 407 f.

Sünde. Entſtehung derſelben nach den Clement. S. 178 ff. Sünde nur als

Thatſünde S. 235 ff. Lehre des Jacobus in ihrem Unterſchied von der der Clement. S. 378 f.
Sündenfall. Nach den Clement. S. 176., nach den Recogn. S. 313 f., nach der kirchl. Recenſion der Clement. S. 341.
Symeon S. 403. 459 ff.
Symmachianer. Fälſchlich dieſer Name den Nazaräern beigelegt S. 451. 477. Name der vulg. Ebioniten S. 477 f.
Symmachus S. 476 ff.
Synagogen. Die erſten Chriſten im Zuſammenhang mit der jüdiſchen Synagoge S. 373 ff. Waren ſie aus dieſem herausgetreten S. 401 f. Ob ſich die Nazaräer zu den jüdiſchen Synagogen gehalten S. 453. Anm. 28.
Synedrium. Das große Synedrium verlor nach der Zerſtörung Jeruſalems ſeine Bedeutung S. 401.
Synoptiker. Angeblich ebionitiſcher Charakter derſelben S. 10. 370 f. — Widerlegung S. 371 ff.
Syzygie. In den Clement. S. 156 f. 231 f., in den Recogn. S. 320 f. Eigenthümliche Anſicht der Clement. nicht dem gnoſt. Ebionitismus gemeinſam S. 521 f. Unterſchied von der Syzygienlehre der Gnoſtiker S. 543.

T

Tatian S. 113.
Taufe nach den Clement. S. 226 ff., im gnoſt. Ebionitismus S. 520 f. — Taufe Chriſti, Bedeutung derſelben nach dem *κήρυγμα Πέτρου* S. 258 f. Anm. 21., nach den Nazaräern S. 454 f., nach den vulg. Ebioniten S. 484 ff., nach den gnoſt. S. 507. Anm. 19.
Tertullian S. 123. 431. 443. 450. 467. 469. 483—492. 497. Anm. 49.
Teſtament das alte. Anſicht der Clement. S. 193 f. 196 ff., der Recogn. S. 303 ff., der vulg. Ebioniten S. 481 ff., der gnoſt. S. 514 ff., der jüdiſchen Alexandriner S. 354 f. — Anſicht der ignat. Briefe S. 489 ff.
Teufel. Nach den Clement. S. 71. 141. 150 f. 160 ff., nach den Recogn. S. 321., im gnoſt. Ebionitismus S. 499. 501. 519 f. Stellung zum Gnoſticismus S. 541 f.
Texteskritik der Artemoniten, verſchieden von dem Verfahren der Clement. S. 351 ff.
Thatſünde nach den Clement. S. 234 ff.
Thebuthis. S. 460.
Theodicee der Clement. S. 168 f.
Theodoret S. 448. 455. 465. 467. 475 ff. 478. 484 ff. 494.
Theodotion S. 476.
Theſſalonich. Stellung der Juden= und Heidenchriſten daſelbſt S. 393 f.
Tholuck S. 223. 326.
Thomas. Die Sage, daß er in Parthien das Evangel. verkündigt, zuerſt in den Recogn. S. 127.
Tod. Nach den Clement. von Anfang an nothwendig S. 175. Anſicht der Recogn. S. 314. Anm. 25.
Toland S. 365. 369. 428. 446.
Tradition. Die Wahrheit bis auf Chriſtus in geheimer Ueberlieferung fortgepflanzt nach dem gnoſt. Ebionitismus S. 518., nach den Clement. S. 73. 199. — Anſicht der Recogn. S. 306 f.
Trajan. Die Entſtehung der Häreſien bald unter Trajan, bald unter Hadrian verlegt S. 459—466.
Tzſchirner S. 34. 79. 550.

U

Ultrapauliner S. 390.
Unendlichkeit Gottes nach den Clement. S. 147.
Univerſalismus des Chriſtenthums kam erſt allmählig den Apoſteln zum Bewußtſein S. 378 ff.
Unſichtbarkeit Gottes nach den Clement. S. 148.
Unſterblichkeitslehre der Clement. S. 251., des Eſſenismus S. 527. Anm. 6.
Unſündlichkeit. Nothwendiges Merkmal des wahren Propheten nach den Clement. S. 188., nach dem gnoſt. Ebionitismus S. 516.

V

Vernichtung. Endliche Vernichtung der Böſen nach den Clement. S. 173 f. 250 f. Anders die Recogn. S. 313.
Victorin von Petavium. Urtheil über die Ebioniten S. 444. Hat zuerſt die Nachricht, daß Johannes ſein Evangelium auch gegen die Ebioniten verfaßt habe S. 464., kennt einen Ebion S. 467.
Viſionen. Anſicht der Clement. S. 96 ff. 186 f. 191 f. 535. 547. Anſicht der Recogn. S. 312.
Vorſehung Gottes in den Clement. S. 167.

W

Waſchungen. Oeftere Waſchungen noth=

wendig nach den Clement. S. 240., im gnoſt. Ebionitiſmus S. 501. 520.
Waſſer. Der gnoſt. Ebionitiſmus S. 501. 520., wie die Clement. S. 229. legen demſelben geheime Kräfte bei.
Weiſſagungen nach den Clement. S. 210.
Weltgericht nach den Clement. S. 251.
Weltſchöpfer, ſiehe Demiurg.
Weltſeele in den Clement. S. 141. Anm. 21., S. 158. Anm. 5., S. 238 f., in den Recogn. S. 310. Anm. 15.
Werke. Gewichtlegen auf äußere Werke in den Clement. S. 218 ff. 236 f., im gnoſt. Ebionitiſmus S. 520. Verſchiedenheit von Jacobus S. 377. Anm. 6.
Whiſton S. 291. 293.
Wiedergeburt nach den Clement. S. 228.
Wunder. Nach den Clement. S. 209 f.

Z

Zachäus. Die Nachricht, daß derſelbe erſter Biſchof von Cäſarea Stratonis, aus den Clement. S. 127.
Zufall. Beſtritten in den Clement. S. 133.
Zulaſſung von den Clement. gegen den Gnoſticiſmus hervorgehoben H. 158 f.
Zwicker S. 364. 428. 446.

Vorgenommene Conjecturen.

Unbedeutende Conjecturen ſind ohne Weiteres in folgenden Stellen an die Stelle der handſchriftlichen Lesart der Clementinen geſetzt:

S. 134. Anm. 7. «τελευτᾶν» für «τελευτῶν». S. 136. Anm. 15. «πάλιν δὲ» für «πάλιν τε». S. 145. Anm. 28. ἀπείρου εἶναι» für ἀπείρῳ εἶναι.» S. 149. Anm. 7. «δυνάμεθα φέρειν» für «δυνάμεθα». S. 153. Anm. 1. «συνήγαγεν» für «συνήγαμεν». S. 166. Anm. 12. «τοῦ δὲ τοὺς κ. τ. λ.» für «τὸ δὲ τοὺς κ. τ. λ.» S. 190. Anm. 17. iſt «καρδίᾳ» zugefügt. S. 191. Anm. 23. «ἐξητήσαμεν» für ἐξητάσαμεν». S. 192. Anm. 25. «ἤ τις δὲ δι̕ ὀπτασίας» für «εἴ τις δὲ δι̕ ὀπτασίαν». S. 200. Anm. 4. «ἐγνωκότας» für «ἐγνωκέναι». S. 226. Anm. 12. «ὅτι κἂν» für «ὅτι ἐάν». S. 250. Anm. 3. «τῷ μεῖζον» für «ὡς μεῖζον».

Außer mehreren Stellen der Clementinen und Recognitionen ſind folgende Stellen näher erläutert:

Apoſtelgeſchichte Cap. XV, 21. S. 374 f. Anm. 3.
Brief Jacobi Cap. I, 14. 15. S. 378 f. Anm. 6.
Brief des Barnabas Cap. I. S. 437.
Brief des röm. Clemens Cap. II. S. 412. Anm. 3. Cap. XLI. S. 410 f. Anm. 1.
Der Hirte des Hermas H. V, 6. S. 423 f. Anm. 20a.
Ignatius an die Philadelphener Cap. VI. S. 440 f. in der längern Recenſion Cap. VI. S. 472. Anm. 29.
Acta Pauli et Theclae Cap. VIII. S. 433 f. Anm. 46.
Juſtin über die Ebioniten im Anhang S. 553 ff.
Irenäus adv. haer. I, 26. S. 495 ff.
Tertullian de carne Christi c. 14. S. 497. Anm. 49.
Origines contra Celsum II, 1. S. 470 f.
Euſebius h. e. IV, 22. und III, 32. S. 459 ff.
V, 28. S. 358 f. Anm. 22. und S. 434 ff.
VI, 17. S. 479 f. Anm. 53.
Epiphanius h. XXX, 18. S. 500. Anm. 4.

Thatſünde S. 235 ff. Lehre des Jacobus in ihrem Unterſchied von der der Clement. S. 378 f.

Sündenfall. Nach den Clement. S. 176., nach den Recogn. S. 313 f., nach der kirchl. Recenſion der Clement. S. 341.

Symeon S. 403. 459 ff.

Symmachianer. Fälſchlich dieſer Name den Nazaräern beigelegt S. 451. 477. Name der vulg. Ebioniten S. 477 f.

Symmachus S. 476 ff.

Synagogen. Die erſten Chriſten im Zuſammenhang mit der jüdiſchen Synagoge S. 373 ff. Waren ſie aus dieſem herausgetreten S. 401 f. Ob ſich die Nazaräer zu den jüdiſchen Synagogen gehalten S. 453. Anm. 28.

Synedrium. Das große Synedrium verlor nach der Zerſtörung Jeruſalems ſeine Bedeutung S. 401.

Synoptiker. Angeblich ebionitiſcher Charakter derſelben S. 10. 370 f. — Widerlegung S. 371 ff.

Syzygie. In den Clement. S. 156 f. 231 f., in den Recogn. S. 320 f. Eigenthümliche Anſicht der Clement. nicht dem gnoſt. Ebionitismus gemeinſam S. 521 f. Unterſchied von der Syzygienlehre der Gnoſtiker S. 543.

T

Tatian S. 113.

Taufe nach den Clement. S. 226 ff., im gnoſt. Ebionitismus S. 520 f. — Taufe Chriſti, Bedeutung derſelben nach dem *κήρυγμα Πέτρου* S. 258 f. Anm. 21., nach den Nazaräern S. 454 f., nach den vulg. Ebioniten S. 484 ff., nach den gnoſt. S. 507. Anm. 19.

Tertullian S. 123. 431. 443. 450. 467. 469. 483—492. 497. Anm. 49.

Teſtament das alte. Anſicht der Clement. S. 193 f. 196 ff., der Recogn. S. 303 ff., der vulg. Ebioniten S. 481 ff., der gnoſt. S. 514 ff., der jüdiſchen Alexandriner S. 354 f. — Anſicht der ignat. Briefe S. 489 ff.

Teufel. Nach den Clement. S. 71. 141. 150 f. 160 ff., nach den Recogn. S. 321., im gnoſt. Ebionitismus S. 499. 501. 519 f. Stellung zum Gnoſticismus S. 541 f.

Texteskritik der Artemoniten, verſchieden von dem Verfahren der Clement. S. 351 ff.

Thatſünde nach den Clement. S. 234 ff.

Thebuthis. S. 460.

Theodicee der Clement. S. 168 f.

Theodoret S. 448. 455. 465. 467. 475 ff. 478. 484 ff. 494.

Theodotion S. 476.

Theſſalonich. Stellung der Juden- und Heidenchriſten daſelbſt S. 393 f.

Tholuck S. 223. 326.

Thomas. Die Sage, daß er in Parthien das Evangel. verkündigt, zuerſt in den Recogn. S. 127.

Tod. Nach den Clement. von Anfang an nothwendig S. 175. Anſicht der Recogn. S. 314. Anm. 25.

Toland S. 365. 369. 428. 446.

Tradition. Die Wahrheit bis auf Chriſtus in geheimer Ueberlieferung fortgepflanzt nach dem gnoſt. Ebionitismus S. 518., nach den Clement. S. 73. 199. — Anſicht der Recogn. S. 306 f.

Trajan. Die Entſtehung der Häreſien bald unter Trajan, bald unter Hadrian verlegt S. 459—466.

Tzſchirner S. 34. 79. 550.

U

Ultrapauliner S. 390.

Unendlichkeit Gottes nach den Clement. S. 147.

Univerſalismus des Chriſtenthums kam erſt allmählig den Apoſteln zum Bewußtſein S. 378 ff.

Unſichtbarkeit Gottes nach den Clement. S. 148.

Unſterblichkeitslehre der Clement. S. 251., des Eſſenismus S. 527. Anm. 6.

Unſündlichkeit. Nothwendiges Merkmal des wahren Propheten nach den Clement. S. 188., nach dem gnoſt. Ebionitismus S. 516.

V

Vernichtung. Endliche Vernichtung der Böſen nach den Clement. S. 173 f. 250 f. Anders die Recogn. S. 313.

Victorin von Petavium. Urtheil über die Ebioniten S. 444. Hat zuerſt die Nachricht, daß Johannes ſein Evangelium auch gegen die Ebioniten verfaßt habe S. 464., kennt einen Ebion S. 467.

Viſionen. Anſicht der Clement. S. 96 ff. 186 f. 191 f. 535. 547. Anſicht der Recogn. S. 312.

Vorſehung Gottes in den Clement. S. 167.

W

Waſchungen. Oeftere Waſchungen noth-

wendig nach den Clement. S. 240., im gnoſt. Ebionitismus S. 501. 520.
Waſſer. Der gnoſt. Ebionitismus S. 501. 520., wie die Clement. S. 229. legen demſelben geheime Kräfte bei.
Weiſſagungen nach den Clement. S. 210.
Weltgericht nach den Clement. S. 251.
Weltſchöpfer, ſiehe Demiurg.
Weltſeele in den Clement. S. 141. Anm. 21., S. 158. Anm. 5., S. 238 f., in den Recogn. S. 310. Anm. 15.
Werke. Gewichtlegen auf äußere Werke in den Clement. S. 218 ff. 236 f., im gnoſt. Ebionitismus S. 520. Verſchiedenheit von Jacobus S. 377. Anm. 6.
Whiſton S. 291. 293.
Wiedergeburt nach den Clement. S. 228.
Wunder. Nach den Clement. S. 209 f.

Z

Zachäus. Die Nachricht, daß derſelbe erſter Biſchof von Cäſarea Stratonis, aus den Clement. S. 127.
Zufall. Beſtritten in den Clement. S. 133.
Zulaſſung von den Clement. gegen den Gnoſticismus hervorgehoben H. 158 f.
Zwicker S. 364. 428. 446.

Vorgenommene Conjecturen.

Unbedeutende Conjecturen ſind ohne Weiteres in folgenden Stellen an die Stelle der handſchriftlichen Lesart der Clementinen geſetzt:

S. 134. Anm. 7. «τελευτᾶν» für «τελευτῶν». S. 136. Anm. 15. «πάλιν δὲ» für «πάλιν τε». S. 145. Anm. 28. ἀπείρου εἶναι» für ἀπείρῳ εἶναι.» S. 149. Anm. 7. «δυνάμεθα φέρειν» für «δυνάμεθα». S. 153. Anm. 1. «συνήγαγεν» für «συνήγαμεν». S. 166. Anm. 12. «τοῦ δὲ τοὺς κ. τ. λ.» für «τὸ δὲ τοὺς κ. τ. λ.» S. 190. Anm. 17. iſt «καρδίᾳ» zugefügt. S. 191. Anm. 23. «ἐξητήσαμεν» für ἐξητάσαμεν». S. 192. Anm. 25. «ἤ τις δὲ δι' ὀπτασίας» für «εἴ τις δὲ δι' ὀπτασίαν». S. 200. Anm. 4. «ἐγνωκότας» für «ἐγνωκέναι». S. 226. Anm. 12. «ὅτι κἂν» für «ὅτι ἐὰν». S. 250. Anm. 3. «τῷ μεῖζον» für «ὡς μεῖζον».

90 a. 7

Außer mehreren Stellen der Clementinen und Recognitionen ſind folgende Stellen näher erläutert:

Apoſtelgeſchichte Cap. XV, 21. S. 374 f. Anm. 3.
Brief Jacobi Cap. I, 14. 15. S. 378 f. Anm. 6.
Brief des Barnabas Cap. I. S. 437.
Brief des röm. Clemens Cap. II. S. 412. Anm. 3. Cap. XLI. S. 410 f. Anm. 1.
Der Hirte des Hermas H. V, 6. S. 423 f. Anm. 20a.
Ignatius an die Philadelphener Cap. VI. S. 440 f. in der längern Recenſion Cap. VI. S. 472. Anm. 29.
Acta Pauli et Theclae Cap. VIII. S. 433 f. Anm. 46.
Juſtin über die Ebioniten im Anhang S. 553 ff.
Irenäus adv. haer. I, 26. S. 495 ff.
Tertullian de carne Christi c. 14. S. 497. Anm. 49.
Origines contra Celsum II, 1. S. 470 f.
Euſebius h. e. IV, 22. und III, 32. S. 459 ff.
V, 28. S. 358 f. Anm. 22. und S. 434 ff.
VI, 17. S. 479 f. Anm. 53.
Epiphanius h. XXX, 18. S. 500. Anm. 4.

Hieronymus epist. 112. ad August. c. 13. S. 447 f. Anm. 10. und S. 453. Anm. 28.
Joſephus antiqq. XVIII, 1. §. 5. S. 528.

Berichtigungen, Zuſätze, Druckfehler.

Berichtigungen.

S. 18. Anm. 1 wird behauptet, daß nach den Ebioniten des Epiphanius in Adam, den Patriarchen, Moſes, Jeſus derſelbe göttliche Geiſt erſchienen iſt. Aber nur in Adam und Jeſus erſchien nach denſelben der *Χριστός*, mit den Patriarchen und Moſes ſtand er nur in inniger Verbindung. Vgl. S. 516. Anm. 31.

S. 109. Anm. 6. Das hier Geſagte iſt zurückgenommen S. 395. Anm. 40.

S. 128 ſteht: «Wenigſtens führt Origines dieſelben als eine ſolche an, und Rufin wie Epiphanius halten wenigſtens entſchieden eine ächt clementiniſche Grundlage feſt, obwohl ſie dieſelben für interpolirt anſehn».
Dafür iſt zu ändern: «Wenigſtens führt Origines und, wie es ſcheint (vgl. S. 510. Anm. 21.), auch Epiphanius dieſelben als eine ſolche an, und Rufin hält wenigſtens entſchieden eine ächt clementiniſche Grundlage feſt, obwohl er ſie für interpolirt anſieht».

Zuſätze.

S. 4. Vor Rothe wäre noch Hartmann, die Verbindung des alten und neuen Teſt. Hamburg 1831. S. 698 f. anzuführen geweſen.

S. 74. Anm. 13. kurz vor dem Abſatze iſt hinter den Worten «wie auch der Verf. zuweilen Ausſprüche der Propheten anführt» hinzuzufügen: Vgl. h. XVI., 7. XVIII., 15. 17 seq.

S. 98. hinter dem erſten Abſatz: «Eben ſo ſoll Simon auch h III., 5. 9., wo er als Verläumder des Petrus dargeſtellt wird, den Paulus vorſtellen, vgl. weiterhin S. 535. Anm. 4.»

S. 448. Anm. 12. iſt hinzuzuſetzen: «Wir werden ſpäterhin S. 491 f. Anm. 34. hierauf zurückkommen».

Druckfehler.

S. 223. in der 2ten Reihe von oben ſtatt «Zuſammentreffen» lies «Zuſammeneſſen».

S. 327. Anm. 2. ſtatt «außer allen Zweifel» lies: «außer allem Zweifel.»

S. 356 ganz unten ſtatt «Enos, Henoch, Noah» lies «Enos, Henoch, Noah».

S. 401. Anm. 40. ſtatt «Jabna» lies «Jamnia».

S. 402. Anm. 69. ganz unten ſtatt «Minoli» lies «Minaei.»

S. 405. Anm. 78b. ſtatt «Jasonis (eines Juden) et Papisci (eines Chriſten)» lies «Jasonis (eines Chriſten) et Papisci (eines Juden)».

S. 408. ſtatt «138» lies «136».

S. 419. Anm. 12. ſtatt «auszuharren» lies «die Aufforderung, auszuharren».

S. 429. 3te Reihe von unten ſtatt «*καταψνύδεσθαι*» lies «*καταψεύδεσθαι*».

S. 442. Anm. 60. ſtatt «Anm. 2.» lies «Anm. 4.»

S. 444. ſtatt «Patavium» lies «Petavium».

S. 451. und S. 480. ſtatt «Gobah» lies «Chobah».

S. 455. Anm. 32. ſtatt «(vgl. Cap. III. §. 1. Anm. 22.)» lies «(vgl. Cap. III. §. 1. Anm. 21.)»

S. 462. Anm. 7. ſtatt «*ψευθώνομος*» lies «*ψευδώνομος*».

S. 468. 3te Reihe von unten ſtatt «Auch muß» lies «Nun muß».

S. 472. Anm. 32. ſtatt «Näle» lies «Näbe».

Fb. Er. greinf p. 491

Erem

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schliemann, Adolph,

Die Clementinen nebst den verwandten Schriften und der Ebionitismus ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte der ersten Jahrhunderte

Hamburg 1844

H.eccl. 1041 s
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10027413-6